CUADERNOS DE TRABAJO

TEJIENDO LA PIRKA Volumen 7. Julio de 2016

Grupo de Investigación Interinstitucional PIRKA

Políticas, Culturas y Artes de hacer

Edición: Cali, Colombia
Editorial: Grupo PIRKA

ISSN 2357-6510

Volumen 7
Julio de 2016

Diseño y Edición: Eliana Ivet Toro Carmona, Rubén Darío Gómez

Las ideas, juicios, conceptos y opiniones de los artículos son de exclusiva responsabilidad de cada autor.

LAS FIBRAS Y SUS HILOS
(Del contenido):

De lo que se teje en esta edición.

1. Danza de los cuerpos de los llamados "niños": representación y desarrollo. *Alejandra Manena Vilanova y José Luis Grosso.*
2. Pisando huellas. *Rita Marcela Alejandra Rementeria*

A manera de separata

1. Las mujeres indígenas y las violencias de la guerra: cuerpos y tierra, un contínuum silenciado por la hegemonía del derecho occidental. *María Irene Victoria Morales*
2. Cuerpos desmontados y ranchos que lloran. Desvinculaciones territoriales, dolores de la tierra, suelos comunes y otras justicias. *Cecilia Mensa*
3. La conversación o el 'interaccionismo conversacional. Pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s). *Olver Quijano Valencia*
4. ¿Qué puede un cuerpo?: ***anuncios míticos y de realidad bios-vio -lenta.*** *Carlos Alberto Chacón Ramírez*
5. Territorios in-conclusos: Relaciones que se tejen en otro habitar. Dialogando con la añoranza y el amor de la tierra en el mundo popular. *Eliana Ivet Toro Carmona*
6. Fuerza de ausencia: Semiopraxis del olvido. *José Luis Grosso*

De lo que se teje en esta edición.

Los artículos y textos que presentamos en esta séptima edición refieren a diálogos y reflexiones que nos invitan a repensar las relaciones de conocimiento en torno al cuerpo, el juego, la infancia, el territorio, la investigación, la tierra, el diálogo entre humanos y no humanos, la añoranza y las estructuras del sentir.

Los dos primeros textos son autoría de tres colegas del Centro de Investigación Pirka. El primero escrito por Manena Vilanova y José Luis Grosso, una conversación sentida y profunda sobre la educación, sus domicilios y representaciones. En ella José y Manena nos hablan de la domesticación de los cuerpos y las emociones, del lugar subalterno de la infancia en las lógicas del adiestramiento escolar y el disciplinamiento social. Una narrativa a varias voces con ausencias presentes, donde el juego de los niños se hace forma en los ecos de sus voces, en los trazos de sus palabras escritas y tejidas, como una danza de palomas que revolotean a mitad de una plaza y que solo entienden y disfrutan los niños que ríen, correteando en círculos en medio de ellas.

El segundo texto es escrito por Marcela Rementería, compañera que conversa con la experiencia de la religiosidad popular en San Fernando del Valle de Catamarca, específicamente con los sentidos y creencias que constituyen la

fe en torno a la Virgen del Valle. Para esta edición Marcela nos comparte su amistad, experiencia y conversación con Margarita y Severita, dos mujeres criadas en el cerro (El Portezuelo) a las que conoció en medio de las procesiones. El texto de Marcela es sobre todo una pregunta por la huella que nos constituye, por la tierra, el cerro y las relaciones que nos habitan. En sus palabras *"El espacio sagrado es mundo de relaciones, lugar donde los objetos se vinculan unos con otros; tal vez el vínculo se convierte en relación de morada, tránsito, huella o andanza. Es decir, un mundo de relaciones donde se habita con otros".*

Posteriormente, un conjunto de 6 textos componen el espacio de separata de esta edición. En la publicación de "Tejiendo la pirka" 2016, hemos invitado a participar a los colegas y compañeros que participaron del X Simposium Corpus "Añoranza, Saudade y Amor de la tierra. Estructuras del sentir, cuerpos y emociones", organizado por la Red Corpus entre febrero y marzo del año 2016. Estos textos abordan la emotividad como una fuerza cultural y política que construye otros modos de relacionamiento y de conocimiento, difícil de comprender desde la matriz epistémica moderna. Nos acompañan con sus reflexiones Maria Irene Victoria Morales, Cecilia Mensa, Olver Quijano Valencia, Carlos Alberto Chacón Ramírez, Eliana Ivet Toro Carmona, José Luis Grosso y a través de la fotografía Carolina Perdomo Lozano y Rubén Darío Gómez (Bencho) nos posibilitan un recorrido por la serie Barr(i)o expuesta de manera itinerante en Cali, Popayán y Manizales durante todo el Simposium.

Danza de los cuerpos de los llamados "niños": Representación y desarrollo.

Alejandra Manena Vilanova (1)
José Luis Grosso (2)

José Luis Grosso:
Desde hace ya varios años, Manena, venimos conversando sobre *estética, política y semiopraxis*: cómo los *cuerpos*, las *sensibilidades*, las *emociones* son *territorios indecidibles* en los que operan las tecnologías hegemónicas de disciplinamiento, control y gestión, y en los que, por debajo, por detrás, por escamoteo o por hipérbole, fuerzas críticas hacen otra cosa de las cosas, abren otros caminos de acción. En esa conversación has puesto en juego tu relación profesional y existencial con la educación, más específicamente con la escuela…

Manena Vilanova:
Parecería ser que la escuela establece una manera de ver a los niños, a esos extraordinarios "*monstruos poéticos*", a los que se los domestica con la mirada. El efecto de-formativo es una acción coreográfica que encaja con el traje (vestido, léase "uniforme"), intentando ocultar su extrañeza. Pienso que la mirada tiene un poder *metamorfósico* y que, por eso, siempre "estamos en la mira" del otro y no sólo en su mirada, una "mira" que nos puede llenar de vida o aniquilar en un instante. Parecería ser que la mirada tiene un poder inaudito, y es que con la mirada hay algo que sucede, que no pasa con la vista. La mirada se abre a los acontecimientos, mientras que la vista detecta hechos, porque la mirada conecta con la relación que establecemos con los otros, que en este caso son los "niños". Una mirada que surge de cada espacio y cada lugar, una mirada con muchos ojos, que, antes que reconocer, siente, porque la mirada es una manera de conformar al otro, abriéndole lo insospechado o encerrándolo en lo preestablecido. La mirada hace que las cosas atraviesen los cuerpos y actuemos de una determinada manera.

José Luis Grosso:
Es lo que Bajtin señalara como "*cierre estético*" operado por la mirada constitutiva del otro (Bajtin, 1999). Háblame paso a paso de esa experiencia.

Manena Vilanova:
Hoy camino por las calles y veo a los niños de camino a la escuela, unos van de las manos de sus padres y otros cargados. Todos van a la escuela; en el camino se ven tan distintos, los diálogos, las discusiones, las acciones de cada uno, se percibe que son tan distintos, y se van acercando a la escuela y parecería que todos se van transformado, van asumiendo el mismo molde, los padres también, la manera de

caminar, la postura de sus padres, las palabras, las expresiones que surgen y hasta el tipo de cosas que hacen para despedirse, casualmente el esquema escolar amolda a todos, es como si entraran por la puerta y la forma de la puerta cuadriculara a cada uno de los que van llegando, como si el umbral poseyera un extraño poder omnipotente que al atravesarlo se pasa por un molde de igualdad . Las miradas se dirigen al mismo sitio… el salón (o la clase), los niños y niñas ponen sus cosas en el sitio y todos, en ese momento, se visten igual, se ponen unas batas que estandariza su condición dentro de la escuela. Pienso que en ese momento la escuela asume ese rol institucional y que "el traje" los institucionaliza.

Pienso que esta es una experiencia que la he vivido tantas veces y en tantos lugares, en distintos contextos escolares, tanto sudamericanos como españoles, los cuales marcan una generalidad con respecto a la relación que se establece con la vestimenta. Evidentemente es una relación de orden poscolonial, no sólo por la herencia y reproducción de cómo se instala esta norma del vestir, sino también por la instalación sobre la imagen de infancia. En algunas instituciones no se visten igual, pero se encargan de que así sea, o les ponen una bata, o tienen un uniforme para los días de "Educación Física": de esa manera, si no tienen uniforme, se los uniforma. Si no es todo el tiempo, entonces parcialmente. Siempre hay una excusa para hacerlo: se ensucian durante el día o la ropa no es cómoda. (En mi condición de maestra, casualmente, en ocasiones me he descubierto ante alguna excusa para uniformar, y considero importante reconocerlo, porque la contradicción no es la antítesis del planteamiento formulado en el curso de mi investigación, sino que ella contribuye a destacar la materialidad del cuerpo plagado de imposiciones, a las cuales resiste o doblega, donde la contradicción emerge y se revuelca mostrando el campo de luchas simbólicas al cual se exponen los cuerpos.)

El cuerpo se transforma con una vestimenta, los niños se han puesto una nueva piel que oculta sus diferencias, la que, al estar determinada por la moda o lo institucional, no libera sino que controla (3).

José Luis Grosso:

Esta nota al pie que pones, como recodo de la conversación, me hace pensar que hay un trasfondo *lúdico*, *teatral*, *dramático*, en la escena escolar, que ha sido recubierto y solemnizado a fuerza de institucionalidad: institucionalización del protocolo educativo en un modelo único de "conocimiento", a fuerza de coacción y cultura; es decir, por la fuerza monopolizada y legitimada, por la razón en la historia y la sociedad, por la persuasión argumentativa y por la ciencia. El olvido de aquel *juego teatral* y *círculo mandálico* es lo que agencias en tus propuestas de una nueva *dramaturgia del "conocimiento"*. Cuéntame algún episodio en ese drama.

Manena Vilanova:

Es así como ante mí llega Juan, pero algo pasa: ya no es ese Juan que ayer caminaba a mi lado diciendo que quería sencillamente jugar: ante mis ojos se transforma en uno de esos "niños"

que acaban de llegar a la escuela. Le saludo por el nombre, al nombrarlo lo llamo "Juan", lo nombro como nombro a los demás, pero su nombre no dice nada, su nombre sólo es una mención para que cuando lo llame me haga caso, me atienda, me mire y siga las instrucciones que le doy… y así con todos, todos son muchos "Juanes" (4), muchos que van de un lado para otro y que, bajo cada una de mis expresiones, siguen mis pautas.

¿Dónde está el Juan de las mil acciones? ¿El que deviene de sus juegos?... Parece que ya no está, de repente se ha pautado, se ha convertido en el perfil establecido… es decir, es el "niño" que representa (a) la escuela. Porque la escuela engloba una sola imagen de "niño" y la representa sobre sí (sobre ella y sobre cada uno de ellos), porque puede eliminar sus diferencias y totalizarlo/s.

Manena invita entonces a Lévinàs, a quien le hace leer algunas frases de sus textos, que han sido traducidas al español (don de lenguas por el que llegan a nosotros los muertos), y ella se queda un rato conversando con él:

- **Emmanuel Lévinàs:**

"La identificación del Mismo no es el vacío de una tautología, ni una oposición dialéctica a lo Otro, sino lo concreto del egoísmo. Esto tiene que ver con la posibilidad de la metafísica. Si el Mismo se identificase por simple *oposición a lo Otro,* formaría parte ya de una totalidad que engloba al Mismo y a lo Otro" (Levinas, 2006: 62).

Manena Vilanova:

En aquel "niño", "Juan", que representa (a) la escuela, las pautas se mencionan cada vez que (le) hablo de él; es decir, quedan impresas en un pentagrama donde se dibujan los ritmos que marca la voz que sale de mi boca. Un ritmo que han de seguir frases y melodías repetitivas que sólo buscan darle forma a las acciones que representan a "los niños" en la escuela, donde el esquema no necesita del acontecimiento. La escuela como representación de "los niños" se convierte en el libreto donde nada nuevo puede ocurrir, el sueño se suprime porque la (forma) idea(l) los atrapa. Lo que en un instante fue insólito, en ese momento se desvanece. Pienso en la doble acción silenciadora de la representación.

Y Manena le hace leer a Lévinàs en indecidido castizo-criollo:

- **Emmanuel Lévinàs:**

"El objeto representado, por el simple hecho de hacerse imagen, se convierte en no-objeto; la imagen como tal entra en unas categorías originales que nos gustaría exponer aquí. La descarnación de la realidad a través de la imagen no equivale a una simple disminución de grado" (Lévinàs, 2001: 51).

Manena Vilanova:

Por un lado, la escuela, para sí y para los demás, homogeniza la infancia, empezando porque retira de ella la pluralidad y evita que pensemos en que hay muchas "infancias": para la escuela se es "niño o niña" de una determinada manera, claro está que bajo el discurso de la inclusión y de la diversidad, discursos que muestran que acogen a los "no

iguales", porque prevalece un patrón representativo de "niño y niña" desde el cual se establece la comparación y que busca anular la alteridad mostrando que la pieza debe encajar en la forma establecida.

Manena convoca otra vez a Lévinàs:

- **Emmanuel Lévinàs:**

"La alteridad de un mundo rechazado no es la del extranjero, sino la de la patria que acoge y protege… Ciertamente, se puede tratar de deducir la alteridad metafísica a partir de los seres que nos son familiares y poner en duda, a partir de aquí, el carácter radical de la alteridad" (Lévinàs, 2001: 65).

Manena Vilanova:

Esta aberración por hacer siempre la distinción del "niño" y de la "niña" dentro de los textos pedagógicos es una de las políticas de los discursos de la diversidad, cuando el objetivo de la relación con ambos está mediado por el mismo patrón regulador: el "desarrollo" (que incluso importa el desenvolvimiento sexual y de género).

Por otro lado, la escuela como institución del Estado-Nación ha sofisticado la representación social que hoy en día hace de los "niños", porque representar a los "niños", representación de la representación, imagen y persuasión de hablar/hacer-por, siempre mimética pero asimismo suplementaria, no sólo es esquematizar su imagen, además, es ser su delegado o "hablar en nombre de" los mismos ante la sociedad. Parecería ser que el Estado le ha dado a la escuela la potestad sobre la voz de los "niños", quizás porque de esta manera logra silenciar sus cuerpos enmarcándolos bajo los presupuestos del "desarrollo".

El Estado-Nación se sostiene en una estructura de representaciones, es decir, en un sistema de reducciones: Uno que habla y piensa en lugar de esos muchos que hacen y viven (como si hacer y vivir no fueran pensar y hablar), una manera continua de recolonización de los cuerpos a partir de la cual se instala biopolíticamente en nuestra vida, porque no sólo queda impresa en eso que suponemos que somos, sino en lo que creemos que debemos ser.

Una vez más, la voz de Lévinàs:

- **Emmanuel Lévinàs:**

"La representación es ese proyecto que inventa el fin que, todavía buscando a tientas, se ofrecerá a los actos como conquista *a priori.* "El 'acto' de la representación no descubre, propiamente hablando, nada ante él" (Lévinàs, 2001: 143).

Manena Vilanova:

La representación, como toda palabra y toda significación, lleva consigo su sombra, irrepresentable, pero que siempre ensancha el sentido de las cosas: un efecto de heterodiscursividad que opera desde la sombra en Lévinàs, desde la burla en Bajtín y desde la espectralidad en Derrida.

José Luis Grosso:

Estaríamos así ante una *sombra-burla-espectralidad*, en todo caso siempre *deformante* y *excesiva*, *oblicua*, *refractiva*, del

concepto y del constructo mismo de la "representación": 1. La "representación" como duplicación mimética, "re/-/presentación", lo que da lugar a la especularidad distante de la "imagen"; 2. La "representación" como verosimilitud reductiva que persuade la unificación de cauce convergiendo hacia un lugar de enunciación que dice y hace por muchos, "en nombre de" alguna mayoría, cuando no de "todos"; 3. La "representación" como puesta en vilo dramática en la que venimos-de-otros, hacemos-de, actuamos una "letra soplada", negativo de toda "presencia" (Derrida, 1989: 247-248).

Cada uno de estos avatares de la "representación" oscilan entre la mera repetición y la repetición imposible: la copia rígida y la distancia ensombrecida de la "imagen"; el derecho herméneutico y la justicia oscura de los vencidos; el simulacro, por un lado, y el "teatro de la crueldad" devuelto a la fiesta y hecho revolución en acto, por el otro. Porque hay una *representación monoteísta, monológica, repetitiva*, y una *representación politeísta, dramática, ritual*.

Manena Vilanova:
Quizás la escuela, desde una *representación-representante*, es decir, los dos primeros "modos" de la "representación" que acabas de señalar, además de reproducir un sistema político, lo que hace es silenciar las diferencias, al igual que en los procesos de recolonización, independencia y creación agenciados por los Estados-Nación, en los que, nos has dicho:

Ahora Manena pone a leer a José Luis Grosso, quien concluye la frase prestada:

- **José Luis Grosso:**

"las nuevas diversidades –no *diferencias*– regionales perciben su historia sólo en los términos de la 'nación imaginada'" (Grosso, 2008a).

Manena Vilanova:
He allí el todo que engloba y desde el cual se construyen las igualdades. La representación prevalece, toda acción se anticipa y el deseo muere, y aparece la armonía y el buen encuentro. Se percibe esa reacción coincidente como una adaptación al cambio, el cambio se presenta como una imposición a la que hay que sobrevivir. Una sobrevivencia a/en la negación, es decir: adaptarse, acogerse ante los otros en la distancia y hacer del cuerpo una imagen solitaria, reduciendo sus acciones a una sola manera de actuar que elimina todo tipo de resistencia. Sin embargo, cabe señalar que también hay *otra* sobrevivencia, que resalta la diferencia, que enfatiza en la ausencia esa acción del vacío que es una huella que reside en las acciones y las emociones; un "aprender (por fin) a vivir", diría Derrida, incapturable, un vacío latente que se fuga a cualquier tipo de representación meramente mimética y que, sin dramatismos pero siempre dramática, acompaña y cobija.

Lo primero que los maestros y directivos les decimos a los padres, cuando los "niños" llegan a la escuela por primera vez, es: "pasarán por un *período de adaptación*".

Evitamos de esta manera decir que han de pasar por un período de sobrevivencia, al buen estilo de la teoría del desarrollo de las especies. Quizás por eso algunos niños lloran por largos períodos, incluso después de meses, como retornando, nuevamente, a los primeros días, porque, quizás, de tanto en tanto, se resisten a *pasar por la mirada* de una selección natural. La amenaza es muy grande, porque el riesgo, en este caso, no es morir, sino reducir la existencia a sobrevivir a/en la negación.

Y vuelve la voz de Lévinàs murmurando por debajo:

"Toda anterioridad del dato se reduce a la instantaneidad del pensamiento y, simultáneamente con ella, surge en el presente. Por eso adquiere un sentido. Representar no es sólo volver 'de nuevo' presente, es traer de nuevo al presente una percepción actual que se fuga. Representar no es traer un hecho pasado a una imagen actual, sino volver a la instantaneidad de un pensamiento todo aquello que parece independiente de ella. En esto la representación es constituyente" (Lévinàs, 2006: 146).

Manena Vilanova:

A eso se debe la importancia de la fuga, que abre y hace palpable ese afuera de la representación, ese afuera vivencial, ese acontecimiento del pensar.

Parecería ser que la escuela usa ese instrumento de representación de los sujetos para evitar su *monstruosa condición poética*: un dispositivo de control al estilo foucaultiano, que domina los cuerpos instalando el sentido de la sobrevivencia como referente relacional de superioridad y, por lo tanto, de ascendencia biosocial.

Se percibe así el esquema que marca la pauta que dirige y la estructura que aquél sostiene… es decir, la representación que tenemos de lo que se llama "niño", allí, en la escuela… aún en la inclusiva e innovadora. De alguna manera, "el niño y la niña" son y podrán SER en la medida que coinciden con la representación global del mismo, de la misma manera que los habitantes de un Estado son representados por la institucionalización moderna del Estado-Nación, en la medida que puedan ser totalizados y/o reducidos por el mismo.

Representar, entonces, no sólo es una manera de volver a presentar las cosas, sino que es una manera de alejar a los demás.

José Luis Grosso:

Es lo que el "*teatro de la crueldad*" de Artaud descamina volviendo a la calle de la *fiesta* y a la esquina de la *revolución*, a todo roce y en pleno grito. La clausura de la representación tiene, como todo cierre, dos bordes: el fin de la duplicación mimética y la superficie abierta a la *irreductible dramática infinita*, donde y cuando el borde es apertura misma de los devenires por fuera de la *policía* del *lógos*. El teatro criticado y rechazado por Artaud es el teatro distante de las distinciones, identidades y cronogramas, que aleja y elude las alteraciones de las diferencias.

Y entonces José Luis, llama a Jacques Derrida para que él "mismo" lea aquellas palabras inspiradas en el drama artaudiano:

- **Jacques Derrida:**

En el drama artaudiano "queda al desnudo la carne de la palabra, su sonoridad, su entonación, su intensidad, el grito que la articulación de la lengua y de la lógica no ha enfriado del todo todavía, lo que queda de gesto oprimido en toda palabra…" (Derrida, 1989: 328).

Es el "**habla** anterior a las palabras" **– ¿quién habla aquí? José Luis Grosso cita a Derrida, quien cita a Artaud (Derrida, 1989: 329).** Ese habla que constituye una "escritura jeroglífica", al asociar elementos gestuales, fonéticos, visuales, pictóricos, plásticos, como la palabra en el "proceso primario" (329-330).

Manena Vilanova:

Un teatro, el de la escuela, una teatro no-artaudiano, una acción que distancia los cuerpos y se hunde en las ideas… No puedo negar que esta sensación me asusta, cuando deviene sobre mí que la labor más reiterativa que tenemos y que hacemos los maestros es la de llevar y exigir que los niños representen y aprendan a representar, y es así como hablamos de: esquema corporal, de escritura, de lectura, de juego simbólico, de números, de cantidad, etc… y mientras, nosotros, en nuestra condición de maestros, evitamos así escuchar que los niños no esquematizan su cuerpo, sino que lo perciben bajo otras dimensiones; no representan los sonidos de las palabras, sino que escriben su vida; no leen libros, sino que leen el mundo; no juegan a representar al papá, a la mamá, o a un tigre, viven de papás, mamás y tigres o como se les antoje… Lo que en Deleuze y Guattari (2008) es el "devenir animal"…

José Luis Grosso:

¡Cierto, Manena! El *devenir* es por contagio, *altera* la reproducción por filiación (Deleuze y Guattari, 1994: 247-248). Es un deambular en lo múltiple sin el orden de un *lógos* reductivo.

José Luis Grosso llama a Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes hacen coro (a dúo, o en multitud):

- **Gilles Deleuze y Félix Guattari:**

"Cada multiplicidad es simbiótica, reúne en su devenir animales, vegetales, microrganismos, partículas locas, toda una galaxia" (Deleuze y Guattari, 1994: 255); "no hay orden lógico preformado de los devenires o de las multiplicidades, hay *criterios* y lo importante es que estos criterios no son posteriores, se ejercen sobre la marcha, en el momento, bastan para guiarnos entre los peligros" (255-256, énfasis en cursiva en el original).

José Luis Grosso:

No es una multiplicidad homogénea, una sumatoria lineal (Deleuze y Guattari, 1994: 250).

Deleuze y Guattari interrumpen a destiempo:

- **Gilles Deleuze y Félix Guattari:**

… "en una lengua que ya no es la de las palabras, en una materia que ya no es la de las formas, en una afectibilidad que ya no es la de los sujetos" (Deleuze y Guattari, 1994: 262)…

José Luis Grosso les roba las palabras en lectura vertiginosa:

… sin representar nada en cuanto signo mimético, deviniendo entre velocidades y afectos, en *inter-agenciamientos* que componen "*haecceidades*", individuaciones **(prefiero singularidades, piensa José Luis)** abiertas, concretas, siempre en medio: en el "*entre*", en el elemento ("*medium*"), en composición sin objetos, en el tránsito (263-267).

Deleuze y Guattari vuelven a tomar la palabra:

- **Gilles Deleuze y Félix Guattari:**

"Una línea de devenir… pasa *entre* los puntos, sólo crece por el medio, y huye en una dirección perpendicular a los puntos que en principio se han distinguido" (Deleuze y Guattari, 1994: 293, énfasis en cursiva en el original). Devenir transgrede toda representación **(mimética o persuasiva, murmura José Luis)**. No es pintar cosas, sino *pintar-entre-las-cosas* (297); "se trata del devenir-animal en acto, de la producción del animal molecular **(el animal *intermedio*, que *está-entre*, *pasa-entre*, agrega José Luis)** –en cambio, el animal 'real' está atrapado en su forma y su subjetividad molares **(en la duplicación mimética del nombre, la imagen, la jaula significante-significado –José Luis no puede callar)**"; "todos los devenires son moleculares; el animal, la flor o la piedra que devenimos son colectividades moleculares, haecceidades, no formas, objetos o sujetos molares que conocemos fuera de nosotros (objetivos)" (277).

José Luis Grosso continúa la conversación con Deleuze y Guattari, se hace-parte de ella, la conversación deviene su elemento, se disuelve en él:

Contra todo quiebre o salto trascendente, objetivador, en la representación mimética o persuasiva, la *inmanencia* es *constitutiva*, deriva en la representación dramática artaudiana, que no levan*ta* una pantalla, un escenario distante, sino que *se hace-parte*: *devenir es volverse imperceptible*.

Deleuze y Guattari, en tono conclusivo, repiten una y otra vez:

- **Gilles Deleuze y Félix Guattari:**

"Lo imperceptible es el final inmanente del devenir, su fórmula cósmica" (Deleuze y Guattari, 1994: 280)… "Lo imperceptible es el final inmanente del devenir, su fórmula cósmica"… "Lo imperceptible es el final inmanente del devenir, su fórmula cósmica"…

José Luis Grosso:

Los así llamados "*niños*" que *se hacen tigres* devienen en el (inter)medio (en un medio no-aristotélico, sino incalculable, infinitesimal) niños/tigres. *Devienen imperceptibles* para el "control de cambios". Es la *activa "objetivación práctica"* de Marx, *multi-sensible*, *inacabada*, *plástica*, que transforma el mundo y abre el *sentido* de una *teoría-en-la-praxis*, la *inmanencia del sentido en la corporalidad-*

materialidad del hacer, desde antes que la mimética reproductiva del "trabajo enajenado" someta cuerpo y naturaleza a la monótona mismidad de la producción (Marx, 1985).

Manena Vilanova:
Sí, porque todo esto los así llamados "niños" lo hacen, no porque no puedan representar, sino porque aún creen y perciben la cercanía de sus cuerpos que no requiere de la representación para relacionarse unos con otros, sino de la diversidad de maneras de establecer contacto. Es lo que Loris Malaguzzi llamaba "los cien lenguajes del niño" (Edwards, Gandini y Forman, 1996) y que en la fotografías de Alfredo Hoyuelos (2009) se redescubren, pero no por la nitidez que le da la cámara, o por la habilidad para disparar en el momento preciso, sino por la manera como las dispone y el sentido que aquéllas cobran en su documentación. Juega aquí aquel otro sentido de "representación" del que hablábamos, que no es sustituir miméticamente el mundo guiado por el *lógos*, ni hablar y actuar persuasivamente y con suficiente verosimilitud "en nombre de", sino la *discursividad dramática* que abre un campo irreductible de interacción.

La conversación con Lévinàs aquí se pone álgida, su voz vuelve, pero choca y se enturbia:

- **Emmanuel Lévinàs:**

"La representación no constituye, ciertamente, la relación original con el ser. Es, sin embargo, privilegiada; precisamente como posibilidad de recordar la separación del Yo. Y éste habrá sido el mérito imperecedero del 'admirable pueblo griego' y la institución misma de la filosofía, que ha sustituido la comunión mágica de las especies y la confusión de los órdenes distintos por una relación espiritual donde los seres permanecen en su puesto, pero comunicándose entre ellos… El ser cognoscente queda separado del ser conocido" (Lévinàs, 2006: 72).

- ¡¡Vaya mérito!! –**grita Grosso, en un exabrupto desde la cocina, donde preparan algo junto con los espectros en devenir de Deleuze, Guattari y Derrida.**

Manena Vilanova:
Esa condición privilegiada de la representación, que llega incluso a ser incuestionada, radica precisamente en la descarnalidad que produce su referencialidad y el valor que se le ha entregado a la misma.

(Lévinàs se retira. Según parece se ha quedado por allí atrás, demorado en algún recodo metafísico de la "representación". O tal vez los demorados seamos nosotros y él se ha ido ya…)

José Luis Grosso:
Has dicho, Manena: "… *otro sentido de 'representación'*, que no es sustituir miméticamente el mundo guiado por el *lógos*, sino la *discursividad dramática* que abre un campo irreductible de interacción"… Guardo tus palabras, Manena. Esto que has dicho huele a *masa*, a *segunda molienda*, a *calor de*

horno, a *pan caliente* **(Deleuze, Guattari y Derrida meten manos en la masa y se amasan en ella)**… huele a *plasticidad de la materia de cuerpo entero*, huele a sudor y aromas en el aire al fragor de la *danza*, entre cintas y pañuelos... "*pájaros en el aire*" (5). *Danzan los cuerpos de los así llamados "niños"*. Una *danza* sin coreografía establecida ni prescripta. ¿Por qué "*danza*" y no otra cosa? Porque *siempre es otra cosa*, *siempre-otra-cosa: por eso "danza"*. Nunca la mera coreografía de lo Mismo.

Manena Vilanova:
El cuerpo negado, ocultado por las políticas del desarrollo y opacado por la escuela, el cuerpo "físico" sobre el cual se han concentrado los estudios sobre el desarrollo infantil, con la psicomotricidad y la educación física, aquel cuerpo que se evita llenándolo de explicaciones para encajarlo dentro del esquema de una representación lógica e idealizada, cuerpo cuya sensación es su propia existencia, y por eso es siempre *cuerpos*, en plural: *inter-cuerpos*… *inter-cuerpos* negados que terminan escondiendo su sensibilidad, o quizás huyendo de ella.

José Luis Grosso:
¡Claro! (o tal vez ¡oscuro!) *La dramática teatral de la representación que danzan los cuerpos queda dando vueltas allí*. Nadie nos quita lo que queda más acá de las así llamadas "infancia" y "niñez". Pero las tecnologías del "desarrollo" nos alejan, quieren "terminarnos"…

Manena Vilanova:
Quizás, por eso, los niños se ven en la necesidad de acoger lo que está preestablecido, y así "representarse" de la manera "apropiada"… Es como abandonar la lucha al hacerles sentir que deben desistir en el camino, llevando las acciones al plano de lo posible y lo no posible: acciones contrarias que, al poder escoger o decidir sólo por la una o por la otra, su alternativa cerrada totaliza el pensamiento y se eliminan las diferencias y los matices incapturables. Plano tranquilo, sobre todo llano… plano seguro… plano de la dualidad, donde no existe la sombra, y por lo tanto se anula la existencia de la alteridad.

Son *los monstruos poéticos* quienes defienden ese cuerpo de la "infancia" que silencia y oculta la representación duplicadora, esa significación predefinida, elaborada a plena luz y estratégicamente pensada. Y si realzo esa fragilidad donde radica su fuerza, es porque, como dices:

Manena me trae la voz desde atrás, me quiebra el eje de la lengua, pierdo el cenit, deambulo-hablando, escucho-danzando:

- **José Luis Grosso:**

"busco poner en primer plano el juego social entre las *políticas del sentido*, que nos sitúa ante el conflicto lenguaje/cuerpo y, en relación con ello, considero necesario dar la mayor densidad a las *maneras de significar-hacer*, de *hacer-sentido*, a las diversas *semio-praxis*: no sólo la hegemónica "lógico"-lingüística; sino asimismo y sobre todo las gestuales; pictográficas; toponímicas; musicales; modos de hablar; cromáticas; *et cetera*… en la

accidentada topografía comunicativa, para que aquella arena social alcance sus dimensiones más *dramáticas* y se levante *espectralmente* por detrás de las 'lenguas puras'"(Grosso, 2005: 7).

Manena no puede contenerse e irrumpe, cual ventrílocuo, mientras José Luis sigue haciendo grandes gestos, batiendo la mandíbula inferior y escuchando palabras ajenas:

Formas otras que la piel de esos cuerpos silenciados habla, vive, piensa y siente, sin representar, o que representa (dramáticamente) sin representar (eidético-lógicamente, sea en dirección mimética o hermenéutica). *Un pensar que siente*. Es lo que propone y hace una *semiopraxis* al *desplazar-mudar-derivar el pensar a territorios sensibles* (música, danza, melodrama, colores, escenografía, *et cetera*) como *maneras otras de radicar sentido*: otras *teoría-en-la-praxis, que son otra-teoría en cuanto gestión del sentido* (Grosso, 2012). Aquello que Malaguzzi alcanzó a señalar como "estética del conocimiento" (Malaguzzi, 2001: 73), diferenciándolo de un "conocimiento estético".

Así mismo cabría señalar que esa *representación dramática* no-eidética se acerca a las "*artes de hacer*" (De Certeau, 2000): por su *manualidad*, sus *maneras*, su *estar y permanecer en el hacer*, su *estilo*, su *tono*, su *clima*, su *dramaticidad* irrepresentable.

En cambio la representación mimética y verosímil realiza el perfil de "niño/a", le da a la vida un valor útil que así puede convertirse en algo vendible. Por eso así: por encima y por debajo de cualquier lúdica inaugural se señala lo que se va a completar y, de esta manera, nos sentimos profundamente incompletos y nos dedicamos a buscar el relleno. Lo que tenemos/somos/estamos siempre es inferior, poco, y está en la categoría del "menos"; lo cual en términos de la teoría del desarrollo se traduce en "pobre". Por eso nos distanciamos de lo que tenemos/somos/estamos, intentando acercarnos a lo que ideamos… lo que hace que comencemos a vivirnos desde nuestras distancias. Así, esa condición de "niños/as" nos pone donde nos corresponde, porque el lugar que tenemos/somos/estamos dicen que es el equivocado… aunque luego lo añoremos, a pesar de que lo abandonaremos a cada paso, una y otra vez. Sobra decir, entonces, que lo correcto es una nota que armoniza, que hace que encaje y coincida con aquello que nos representa: una coreografía redundante, una danza pétrea que dibuja con los pies la escritura vigilada y prescripta hasta la monotonía del silencio.

Esta distancia reproducida desde la representación sin *drama* y sin *danza* es una distancia elaborada, nunca nuestra, nunca desde los encuentros, sino desde la idealidad de la *completud*, marca nuestra vida de la misma manera como la imagen esférica, andrógina, del amor, al estilo de *El Banquete* de Platón.

Hay revuelo en la cocina, leudan en hervores de feria los derridas, los deleuzes, los guattaris, los grossos y los (las/los, hacia

adelante y atrás) vilanovas, entre otros. Se escuchan escorzos flatulentos, desplazamientos veloces de sentidos que fluyen perforando las formas (Friedrich Nietzsche silba repitiendo su lema entre los hervores: "La forma es fluida, pero el 'sentido' lo es todavía más..."; Nietzsche, 1986: 89), piensan con los pies (Nietzsche, 1985: 168; 309-310; 392-394)… suena una música que brota de la masa misma de los cuerpos…

Manena, conmovida, impertérrita a toda lógica, la ahueca, la mira del otro lado, entre chirridos de dientes continúa en una lengua amenazada de mordidas:

El cuerpo se transforma en una perfecta esfera que, para sentirse completa, requiere de su otra media parte, lo que popularmente suele llamarse (acotarse genéricamente como) la "*media naranja*"… Es como si TUVIÉRAMOS QUE SER esféricos, porque "esa" es la forma apropiada, aunque la vida sea diversa, pero la representación (lógica y eidética) de la vida no se acerca a lo que es nuestra existencia, y menos aún a la de los "niños/as"… y a lo que de ellos bulle en "nuestras" vidas.

Parece ser que los "niños/as", silenciosamente y jugándose su propia piel en la danza de una música sin fin, trataran de mostrar que, mientras más incompletos, más diferentes, menos descifrables, más carentes de esquemas, más necesitados y menos esféricos; pues, desde esa su condición, más cosas pueden hacer, pero no porque, como dicen los expertos, "nada está hecho y hay todo por hacer", sino porque es más difícil, y quizás imposible, sospechar que se pueden representar en el perpetuo espejo de lo Mismo… y, claro está, más cosas nos pueden pasar y más riesgos corremos, más novedades surgirán, y, seguramente, ante los expertos, más desubicados estaremos y, por lo tanto, menos desarrollados… y más vivos.

Y es que *los monstruos poéticos* le ponen el pecho descubierto a esa aniquilante representación histórica que los discursos neoliberales hacen de la "infancia", perfilándola como "capital humano", "futuro" y "potencial progresivo". Casualmente este discurso hace que *infancia y desarrollo* se piensen como binomios inseparables, porque de esta manera se han instalado en la escuela para representar las lógicas modernas del Estado-Nación, reposicionándose y sobreimponiéndose mentalmente a partir de las teorías evolutivas que se implantan como estructuras ontogenéticas, como si dicha interpretación no tuviese también, como cualquier otra, una historia y una cultura que la sostienen, una política que hace foco en los seres-vivos, una política de "vida", una bio-política.

José Luis, hecho jirones de alteridad, con los pies trastabillando en el desajuste, vuelve a lo dicho, caminando hacia atrás (si es que es atrás donde se vuelve):

Una cultura no es meramente el Ser, sino una *manera-de-ser*… no es una representación entre otras posibles, sino una *manera de representar*.

En la "cultura del desarrollo", obsesivamente, hay una *manera de estar* que busca reposicionarse, que busca ocultar su *estar* en / debajo de El Ser; una *manera* que se oculta a sí misma su (in)seguridad puesta en un mapa de un único y mismo mundo, que niega en la bio-política del Ser que ha conformado previamente la materia como "mundo" y como "vida". La "ontología" ya es su obra, no una mera emergencia originaria: ha apresado ya en sus palabras performáticas hasta las expectativas rotas de lo que llama "acontecimiento". La "onto-logía" es el "*lógos*" del "*ontos*".

Porque *el acontecer es, antes que ello, una manera de estar semiopráctica, que no oculta ni se oculta, hace-sentido en la exterioridad*, sin la pretensión duplicativa del decir-lo-que-es. *El acontecer sentido semiopráctico es aún incluso la lengua en cuerpo yacente, cual espíritu-refracción, resplandor y sombra, de la piedra.* Ciertamente allí ni hay un "mundo" ni hay segmentación de una "vida". No hay libreto en palimpsesto del "desarrollo". Los así llamados "niños" vuelven a pasos agigantados sobre esa *semiopraxis* desvariada.

Manena, desde un chicoteo del jirón que los lleva a ambos (a todos, ¿a quiénes?, ¿a cuántos?), desde el "afuera" foucaultiano que, más que tranquilizar su afán de crítica, la inquieta, dice:

Quisiera que pensemos en lo que podemos llegar a sentir a partir de la manera como otros nos representan y nos incluyen en el "mundo", el curriculum oculto de la famosa "socialización". La manera como nos deconstituimos y reconstituimos desde la sensación de la distancia: cuando nos construyen con ideas, cuando nos perfilan en el futuro como una imagen de nítido contorno. El camino pavimentado con adoquines de definiciones que va de la representación al ideal. La idea que se ha construido de los niños hace que los mismos sientan algo de ello. Si la idea de futuro es la que se debe alcanzar, no cabe más que abandonar su infancia para poder ser coincidentes e incluso para poder sentirse acompañados. Hay una cooptación afectiva de los afectos bajo este saber "pedagógico" (que es "peda-lógico-agógico").

Entonces, representar no sólo es una acción mental, ni un ejercicio de reflexión, sino que es una "manera de vivir" (una *manera de estar como "vivir"*) que se trata de instalar, marca lo que podemos sentir, para que lo que nos pase responda a la manera como nos preconciben desde los ojos de "lo igual" y "lo global"… el gran átomo del "ideal". Casualmente, los términos pedagógicos que la escuela utiliza a través de sus prácticas educativas coinciden con los que estructuran al Estado-Nación; quizás su casual coincidencia está atada a que los dos anclan en el Ser las políticas del "desarrollo".

José Luis Grosso:

Un representar instalado en nuestra "vida", que no deviene ya, ni aún menos acontece, porque lo que busca es mantener la hegemonía de un pensamiento de lo potencial…

Al sentir estas palabras escucho sin querer a Lévinàs, que susurra-subraya desde algún lado (¿eres tú, Manena, quien lo trae?):

- **Emmanuel Lévinàs:**

"'Yo pienso' se convierte en un 'yo puedo', en una apropiación de lo que es, en una explotación de la realidad. La ontología como filosofía es una filosofía de la potencia. Converger en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. La verdad, que debería reconciliar a las personas, existe aquí como anónimamente. La universalidad se presenta como impersonal y hay allí otra falta de la humanidad" (Lévinàs, 2006: 70).

Manena Vilanova:

Quizás para poder materializar ese idealizado "desarrollo" cabría pensar en qué sensibilidad es la que encierra el "desarrollo".

El "desarrollo" como teoría, es decir, como una representación del mundo, proyecta y posiciona "el mundo" desde algún lugar y de una determinada manera. El lugar y la manera son los polos de mando del neocapitalismo que busca reposicionar y asegurar en sus maneras las *maneras de dominio*, es decir, su *cultura de dominación*. El proceso de reposicionamiento se percibe que cada vez es más sofisticado, siendo los lugares del "cuerpo" donde se instalan una y otra vez con mayor fuerza, porque en su materialidad se marcan afectando las sensibilidades, al instalar en el *sentir* los criterios evolucionistas. Al punto que no sólo pensamos de manera diferente, sino que logramos alejarnos incluso de *nos-otros*, de *esos muchos que somos desde nuestra amplia y desbordada "infancia"*, para convertirnos en seres únicos, solitariamente únicos.

"Desarrollo", "madurez", "progreso", "avance", "evolución" son ya un idioma circunscripto, toda una lengua de colonia. Entre otros términos, derivados, sinónimos, conjugados y declinados, son principios que rigen al Estado–Nación y que se *riega-esparcen*, se *impone-aplican* sobre la escuela. De esta manera, la escuela no sólo cumple una función reproductora, sino la instalación de "una forma" de "vivir" y de valorar la "vida", que, ante todo, hace que "el desarrollo" se convierta en un principio incuestionable.

Cuando nos representamos las cosas en espejo y en imagen, con modelamiento mimético y consenso de verosimilitud, no sólo estamos hablando de ideas, sino que estamos dando forma a los cuerpos, es decir, forjamos un molde, una "no diferencia", una "no emocionalidad", una "no intensidad", una "no singularidad", que adapta esa curvatura esférica a los cuerpos, sin puntas y aristas, sin matices, ni sombreados… y, desde luego (desde muy luego, o desde muy antes), tanto los niños como esos muchos que somos, los "no desarrollados", lo que sí tenemos es (im)precisamente más desvíos y aristas que la sombría luz de un prisma cuando cae el día.

- O cuando amanece… **–murmura José Luis, dejándose llevar por el ciclo de los soles…**

En ese caminar hacia atrás, José Luis se devuelve sobre lo dicho y lee al revés, escribe sobre lo caminado, porque esa escritura entre los cuerpos hace danza de *representación otra,* y encuentra de repente un punto de cuaje y maceración:

Quien lee y escucha también representa cuando, al bailar en medio de las palabras, con ellas y entre ellas, remueve sus sensibilidades y descubre que en la coreografía de las acciones hay un movimiento extraño que deviene de la *manera como esos muchos otros danzan*, vienen-llegan-acontecen danzando a su lado. Una *representación extraña*… indefinida, "defectuosa"… *in corpora profani vulgi*, carnavalesca. Quien lee-escucha va de la duplicación mimética y la consonancia verosímil al roce desnudo y la farsa ruidosa: va-y-viene. No obstante, en esa danza insana, no deja de hacer efecto aquella representación que reduce y significa significado, o que consolida patrones… pero esta danza ya no baila para sí… ya no baila sola.

Manena, tomando la mano de Bajtín, que pasa por allí en loca carrera de rondas lejanas, agrega:

Esto me hace pensar en el entramado entre representación y cuerpo: me desplazo hacia el terreno del juego, el cual se representa y no se puede representar. Lo que interesa del juego, en este caso, es la manera como nos encontramos al hablar de él, lo que hace que se produzca el roce entre quien escribe y quien lee, la acción y efecto de la escritura y la lectura que hace, de las mismas, una *representación irrepresentable*, representaciones conjugadas en oxímoron por el gesto escrito del forcejeo de la "representación"... **(Derrida sonríe, está feliz a morir, se escapa del caldo hirviente una carcajada.)** El juego que hablo es un acto que, aunque se quiera capturar, es infinito…

Lévinàs se da por aludido, se siente convocado, interrumpe, llega a la escena, da vueltas y vueltas, se muerde la cola:

- **Lévinàs:**

"Infinito, es lo absolutamente otro… Pensar lo infinito, lo trascendente, lo extraño, no es pues pensar un objeto. Pero pensar lo que no tiene los lineamientos del objeto, es hacer en realidad mejor o más que pensar" (Lévinàs, 2006: 73).

Manena Vilanova continúa (es como si no escuchara al propio Lévinàs):

… donde la contradicción es un movimiento que renueva las sensaciones, dándole sentidos a los cuerpos entre los ecos.

(¿Será éste el pensar de Lévinàs? ¿o será *otro*? *Pensar contradicciones-sensibles-sentidos-cuerpos-ecos.* ¿De quién es esta voz? ¿Quién habla? Habla el caldo sus jugos.)

Manena continúa (por decir algo que no estorbe, pero infinitamente inadecuado):

Valga la pena (porque duele) recoger esa lectura al revés en la que José Luis nos devuelve sobre lo dicho, donde la coreografía derrapa y desbarranca, y mostrar ahora la confianza que deposito en la sensación como luz y sombra. Este efecto físico me hace pensar en la representación, donde los efectos

nunca están solos, nunca logran una similitud, ni buscan verosimilitudes, pero a la vez están conectados por lo que la una representa para la otra. De la misma manera pienso en el juego… Casualmente **(¡vaya adverbiación, Manena! –se le escapa a José Luis, impertinente)**, cada día se juega menos en la escuela. El Estado, cuando piensa en el juego, habla de recreación de los ciudadanos, y la escuela, cuando piensa en el juego, lo nomina de muchas maneras para poder dar cuentas de él, como: juego didáctico, juegos para el aprendizaje, juego simbólico, entre otros. Parece ser que el juego es la vasija agrietada, es decir, mientras más se la trata de representar, más se resquebraja.

Se escucha a Bajtín, que pasa en otra vuelta de la ronda, despeinado, en loca carrera, en el vértigo de los desniveles de una montaña rusa:

- **Mijail Bajtin:**

"…el juego no representa nada, sino que imagina" (Bajtin, 2005: 72).

Manena Vilanova:

Parece ser que imaginar es una acción que no tiene por qué ser pensada, no tiene por qué tener un esquema, y no por ello deja de tener una historia. Una imaginación sin imagen **(¡bye bye espejo! –grita José Luis con sarcasmo) (¡hi lado oscuro del espejo, cuerpo, sombra, refracción opaca –agrega)**, una imaginación no personal, sino una acción compartida, en el juego… La resonancia de Bajtin rompe la representación hegemónica que nos ha alejado de la vida.

Grita Bajtín mientras se aleja como un cometa en ampulosa elipsis:

- **Mijail Bajtin:**

"…yo estoy viviendo otra vida sin abandonar los límites de la vivencia propia" (Bajtín, 2005: 63)

Manena Vilanova:

Percibo en ese pasaje una acción esquizofrénica que entrecruza vidas en mi vida, sin que por ello tenga que comprender, que reducirla o esquematizarla.

(Manena le habla hacia algún lado a José Luis Grosso, (el) que no está, no se encuentra, está abrazado a Zaratustra y "su" Nietzsche junto a un lago imaginario, ha dejado sólo su oreja en esta página.) Manena le dice:

Sé que aquí dirías algo sobre la esquizofrenia… pero estas palabras no las he podido poner, no las encuentro… se me han perdido… ¿Dónde estoy? ¡¡Estoy que me vuelvo oreja!!

Manena insiste, a fuerza de volver pensando y sin hallar nada nuevo, en subrayar esa condición irrepresentable del juego que a su vez muestra *esa representación extraña, esa representación otra, esa representación irrepresentable:*

No hay una empatía cuando estamos con otros porque no me pongo en los pies del otro (eso sólo ocurre cuando creo que el otro es "otro yo"). Sencillamente, cuando un "niño" juega es otro, es ese monstruo feroz, es ese tigre inaudito que sigue a otro "niño" para

devorarlo, porque, si lo alcanza, lo devorará; y por eso, sólo otro *monstruo poético* puede salir corriendo lleno de pavor, e incluso ponerse a llorar, porque siente las fauces del animal hambriento… En el juego, los adultos fingimos ser otro; no jugamos, fingimos: fingimos que lloramos y fingimos que nos asustan. Fingimos porque no podemos jugar, sólo representarlo y hacer "como si" (*Elder magister Ricoeur dixit*) fuéramos, pero sin ser parte de él, estar (re)partidos en él.

José Luis Grosso, desde la esquizofrenia de los otros, todos ellos abren orejas como si fueran bocas y dicen:

Una infinitud demarcada por ese otro, otro(s), otros y… un juego vital, una danza que no define sus pasos, porque para bailar hay que sentir al otro, otro(s), otros… y así, hacia ningún lado, in-desarrollo.

Con gusto, hecho de gustos y disgustos, la masa ha absorbido ese sabor agridulce que Lévinàs ha introducido y él sopa el pan que se cocina al tocar el caldo bullicioso, mientras mordisquea, anticipadamente:

- **Emmanuel Lévinàs:**

"Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se encuentra conmigo. La colectividad en la que digo 'tú' o 'nosotros' no es un plural de 'yo'. Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común" (Levinas, 2006: 63).

José Luis aprieta la masa con los bordes de su oreja que se cierra como una concha y la masa se escapa de entre su ameboidal metamorfosis, por todos sus lados, más de lo que suponía que, al apretar, se desbordaría, y piensa, sin boca, sin mano, sin escribir la página, piensa-haciendo, sin estas palabras:

(Una representación que (de)viene de los otros, juega y mira a la vez, porque esa representación extraña ya no está ni en el que la realiza ni en el que mira, sino en la pluralidad de maneras de escucharla, tocarla. La escritura no es representación, yo no escribo, si el que ha leído ya no es el que lee…

Manena Vilanova, mientras le crece su oreja, vuelve, insiste, marca y remarca, escribe y escribe:

La mirada como tercero es alguien que también juega, admira, y, al contemplar siempre con otros ojos, se pone en juego, entra en otra dimensión, en un estado intermedio, contemplativo, un *contemplar viviendo* que, casualmente, hace que pueda estar con los "niños" de otra manera. Mira aún sin ver, donde el juego siempre es diferente en los ojos del espectador porque el espectador se pone en juego cuando en el mismo está comprometida su vida. **(La mano de Manena se achica y su oído se agranda: por allí, en algún circunloquio de su laberíntico pabellón, se escuchan ecos de Bajtín, que golpean en el tímpano como sobre el parche de un bombo que hace crecer hacia abajo el sonido como un agujero. Ecos le toman la voz:)** Es lo que Bajtin denomina "un efecto artístico", porque "frente a nosotros no está ya el acontecimiento del juego, sino el acontecimiento dramático rudimentario", el acontecimiento artístico transforma y trastorna nuestra vida desde "el interior de la vida imaginada" (Bajtin, 2005).

¿Será este devenir orejas el *pensar sintiendo*?

¿Quién habla?! –dice Manena con el rabo del ojo invadido de oreja– ¿Acaso, Lévinàs, tú lo sabes?!

La voz de Manena se sumerje en la penumbra, se va (o)yendo, poco a poco…)

Manena Vilanova:
Parece ser que el arte, en esa relación con el juego, es más una acción de pluralidad, es decir, el juego, desde el arte, puede tener una actitud estética y lúdica a la vez, que distorsiona y presenta infinitud de variantes en el momento que deja de estar solo, en el momento en que se ve ante un tercero que es el espectador, y en donde, ese espectador, se caracteriza no por decir qué es lo que hace o representa, sino que entra en el juego como algo o alguien diferente, que admira lo que contempla, porque al *mirar(se)* pone en juego su propia historia de vida. Y va hacia atrás y hace abajo, desciende la "infancia". *Admirar sintiendo* refracciones que al mismo tiempo transforman su propia vida. El arte y el juego se relacionan por esa condición diferencial y transformadora, y es, justamente, esta diferencia la que transita, reluciente, sombría y silenciosa, porque su pluralidad atenta contra, y desborda, esa representación de verosimilitud y semejanza y logra hacer de ella, una representación irrepresentable…

(Ya no hay más escritura. Aquí Manena Vilanova y José Luis Grosso, a punta de silencio habitado y de sentidos expuestos al roce y al viento, se han *vuelto, hacia atrás y hacia abajo*, "infantes" in-desarrollo, y *están-siendo* dos orejas-repollos en el surco-verso del "*intelligere*" por el que viene caminando Giambattista Vico (Vico, 1978: 196), quien *juega* con los "niños" a juntar vainas y leer los mensajes de las semillas desde hace rato.)

(*(Estamos ya al revés de la página, lector. Hablan sentidos muertos sus otras maneras de morir. Ya no estás solo (6) en la vida. ¿Lo has notado?)***)**

Notas:

(1) Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Barcelona, España

(2) Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. y San Fernando del Valle de Catamarca, Argentina

(3) Cabe señalar que la experiencia de estandarizar al otro está cargada no sólo de uniformidad, sino de normatividad: el uniforme iguala e identifica, reconoce y señala cómo a los presos y a los locos y los enfermos también se los uniform(al)iza para unificarlos y disciplinarlos (Foucault, 1986). Sin embargo, existe una experiencia social de uniformidad que rompe con las características anteriormente señaladas y que se ha considerado importante re-pensarla dentro de los ambientes educativos. Esta experiencia se da en las fiestas de San Fermín en Pamplona: casualmente el uniforme (vestir de blanco y rojo) acoge pero no homogeniza, su finalidad no busca identidad, ni ser reconocido, sino perderse en la multitud. El color de la vestimenta es un diseminador emotivo, la vestimenta no es una manera de controlar y unificar, sino que implica el poder perderse para no poder controlar, ni reconocer, porque la festividad está justo en el filo del des-borde. No implica orden, sino transgresión. Se busca recoger esta imagen pagana que permite abrir la crítica sobre los deseos de uniformidad que impone la escuela y que no solamente recaen sobre la vestimenta, sino sobre todas las acciones escolares, como el deseo porque todos aprendan lo mismo, en los mismos tiempos y de la misma manera, por el paulatino borramiento de su socialización primaria para insertarlos en el mundo, en su desarrollo y productividad, controlando, así, no sólo a "los niños" en su pluralidad, sino a la infancia en su unicidad universal.

(4) Manena Vilanova murmura: Una "interpelación" (Althusser, 1969, 1970) ideológica determinada por el funcionamiento de la categoría de "sujeto": "La ideología interpela, por lo tanto, a los individuos como sujetos. Dado que la ideología es eterna, debemos ahora suprimir la forma de temporalidad con que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos: esto equivale a determinar que los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, lo cual necesariamente nos lleva a una última proposición: los individuos son siempre-ya sujetos. Por lo tanto los individuos son 'abstractos' respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya… Ya antes de nacer el niño es por lo tanto siempre-ya sujeto, está destinado a serlo en y por la configuración ideológica familiar específica en la cual es 'esperado' después de haber sido concebido. Inútil decir que esta configuración ideológica familiar está en su unicidad fuertemente estructurada y que en esta estructura implacable más o menos 'patológica' – suponiendo que este término tenga un sentido asignable–, el antiguo futuro-sujeto debe 'encontrar' 'su' lugar, es decir 'devenir" el sujeto sexual (varón o niña) que ya es por anticipado'". (Althusser, 1970: 24, 25).

José Luis Grosso vuelve sobre el paréntesis de los "Juanes", murmurando en el murmullo: "Juan" entonces es uno y es muchos. La política gramatical del nombre y el paréntesis dice: 1. "Juan" es un nombre en su arbitrariedad cultural; 2. En el "juan" caben otros/plurales "Juanes"; 3. "Juan" equivale en el nombrar a otros nombres diferentes de uso, más comunes ("Pedro", "Esteban"…) o más conspicuos ("Manena", "Alessandra"…); 4. "Juan" nunca captura todo el "niño" que nombra, porque hay líneas de fuga en el común (la constitutiva comunidad) de los "Juanes" en cuanto nombre propio y en cuanto mero nombre puesto entre otros, y porque, si bien determina cuerpo-sensibilidades-emociones en la conducta prescripta y esperada, siempre llega tarde a los cuerpos-entre-cuerpos – sentidos – intensidades en que siempre nos hallamos ya (nos encontramos-siendo, estamos-siendo) en la materialidad de nuestras existencias. ¿Qué hacemos aquí, Manena, con nuestros nombres? ¿Qué hacemos en la dialéctica de este texto alternando con ellos nuestras intervenciones? ¿Qué hay del nombre nuestro en los "niños" que hemos devenido; y qué hay de esos "niños" que (no) somos en nuestros nombres propios? ¿De la escuela a la academia, y de la academia a la escuela? ¿De la conversación que nos reúne y la amistad que nos une a la escritura de este texto en este libro, y de la escritura de este texto en este libro a la conversación que nos reúne y la amistad que nos une? Temo decir que más bien muy felices (y nada satisfactorias, en el sentido de la performatividad austiniana de la "felicity"; Austin, 1962) incoincidencias: sentida y doliente enemistad-en-amistad (Derrida, 1998). Es el juego y la dramática en la que estamos. Oye,

Manena: no te dejaré pasar más murmuraciones al pie sin que crezcan asimismo mis réplicas.
(5) Peteco Carabajal, Las manos de mi madre, canción, Santiago del Estero, Argentina.
(6) (Esta nota ya no hace pie:) solo / sólo.

Bibliografía

AUSTIN, John Louis
1962 *How to do things with words.* Oxford: Clarendon Press.

BAJTIN, Mijail.
2005. *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI. México.

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

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI
1994 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-Textos (1980).

DERRIDA, Jacques
1989a *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos (1967).
1998b *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger.* Madrid: Trotta (1994).

EDWARDS, Carolyn; GANDINI, Lelia and FORMAN, George.
1996 *The Hundred Languages of Children: The Reggio Emilia Approach to Early Childhood Education.*Ablex Publishing Corporation Nordwood. New Jersey.

GROSSO, José Luis
2012 "Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético." *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções - RBSE, Dossiê Corpos e Emoções*, volume 11, número 33: 750-768, Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções.

LEVINAS, Emmanuel
2006 *Totalidad e infinito*. Ediciones Sígueme. Salamanca.

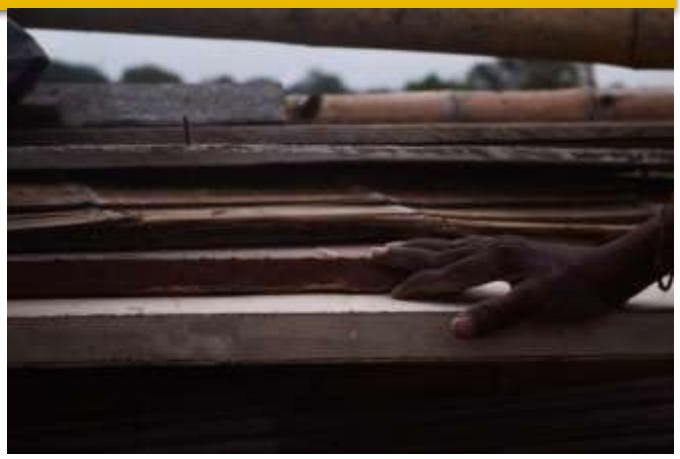
MALAGUZZI, Loris .
2001 *La Educación en Reggio Emilia*. Octaedro. Barcelona.

NIETZSCHE, Friedrich
1985 *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie.* Madrid: Alianza (1883-1885; 1892).
1986 *La genealogía de la moral. Un escrito polémico.* Madrid: Alianza (1887).

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

Pisando huellas

Rita Marcela Alejandra Rementeria (1)



"Estar"

De un lado, encuentro una piedra que toca, habla y llama; unas piedras que están, que hacen presencia en un mundo que es el suyo, pero que también es el mío. Piedras que hablan…

De otro lado, encuentro un río que bordea a un pueblo, llevándolo de la mano, y acompañando su andar; un río que da y que a veces también quita. Río manso que no alza vuelo, sino ante las tempestades que lo desatan. Hablo del río tuyo y mío; del nuestro. Un río que alimenta porque cría, contorneando el 'estar'. No es río porque lo veo pasar, sino porque me interpela en cada paso que da. Pero ¿acaso no me han enseñado que de ahí viene el sentido del tiempo? ¿Acaso no escuché decir "no nos bañamos nunca dos veces en el mismo río"? El río deja de ser lo que es, si no es capaz de abrumar con sus tempestades…

En un más allá, un cerro bordea al río; inquietando con su altura y desnudez, asustando a los que no encuentran la manera de sobrepasarlo. Un cerro que mora y baila ante los segundos de la vida. Pero cómo, ¿acaso el cerro no marca inmensidad por la quietud de su estar?

En un más acá unos caballos, unas cabras y ovejas están cercadas por un corral que dibuja su destino. Un corral que es la casa de cabras y ovejas, porque allí transitan parte de su vida, comiendo, bebiendo y oliendo; sintiendo, husmeando, rumeando, balando, chirreando, saltando y galopando… Mientras este paisaje acecha, los caballos galopan libremente hacia el lecho del río.

Dentro de mí está lo que quiero ser, demarcar y situar; pero a la vez lo que quiero desdeñar. Ahora veo un hueco en la tierra, uno y otro más; muchos huecos que son guaridas de zorros, a los que una que otra vez se los ve pasar. Se detienen y miran; vuelven a dar un paso mirando y oliendo; en fin, pareciera que ellos son los que miran.

El agua que vierto en un cantero, no es la que saco de la canilla, porque le pertenece a una vertiente que baja del cerro; poco a poco, chorro a chorro. Agua pura que alimenta el canal de riego de una población, y que a la vez es guarida de un escuerzo gigante, que frecuenta tierras húmedas de la población de Santa Cruz.

Finalmente, el viento dibuja mil sonidos y acompaña todo objeto que se alza en movimiento. Me acerco a una zaranda para escuchar los gemidos de la tierra, saqueada

por la máquina que a su paso fue derribando árboles y arbustos. Por lo que se advierte que nuevos dueños se instalarán en una casa. Me acerco a unas cañas que habitan en unos médanos; el viento las mueve produciendo acordes de sonidos en la inhospitalidad hospitalaria que produce estar en el monte y en el cerro, habitándolos y dejándome habitar.

"Estar siendo"

No en vano mi hostilidad por estar en muchedumbres es constante. Tal vez sea la risa, la burla y los males que sin saberlo, están siendo y acaeciendo, en difamaciones del otro y otros-otros, lo que procura volverme hacia otro lado humano, aunque menos inhumano. Peor o mejor, a pesar de todo estoy siendo, sigo aquí, en medio de la maraña de cosas y seres con pretensiones de inteligencia, llenos de logos, y lejos de lo popular, pestilente, pueril, salvaje y bárbaro; en fin, de la mugre y de lo sin entendimiento. Pero en ello se gesta un "estar" siendo, en la vida, en la mugre que contornea a los pobres diferenciándolos de los ricos, en los sedimentos de los lugares que se habitan buscando cobijo; por lo que vivir es estar siendo, acaeciendo, donando vida, amando, odiando, creyendo estar; en fin, estando sin estar…

No puedo disimular una ira y hostilidad ante lo que me acecha, como tampoco disimular el horror de las palabras de unos, ante la sensibilidad de otros que dan vida, creyendo en algo más de lo que agitan los cuerpos humanos. Otros no humanos, pero seres al fin. Es la misma hostilidad que me provoca mudarme de la ciudad al campo, o irme con Dominga y Teresa; desplazarme al corral de las cabras y al gallinero. Pos eso vuelvo al lugar donde un día empecé con mis mudanzas, en el recuerdo de Severita y Margarita.

Margarita, Severita y la Virgen

Bajando hacia la Villa de El Portezuelo, encontré en una tormentosa siesta catamarqueña, a dos amigas que hablaban bajo la sombra de un árbol. Margarita y Severita iniciaron la conversación, al ser interrogadas por una Virgen con-formada en el cerro Ancasti. Margarita(2) siempre lleva la conversación; pareciera de una personalidad pujante para manejar situaciones, tal vez producto de sus años y de una sabiduría de vida. Me comenta que, "*a lo largo de su vida he criado a 10 hijos*". Parte de la laboriosidad de Margarita, la conocí en las visitas a su casa, donde vive rodeada de hermosos pájaros, perros y gatos. Las charlas se gestaban con la presencia de Severita(3); tomando mate y armaba ricos tamales.

Los recuerdos de sus años de trabajo eran parte de la conversación; los telares y compañeros de las faenas diarias; en fin, habitar las cuatro estaciones en la cosecha, junto a veintidós compañeros y Severita como única mujer.

Margarita mira a su esposo quien está en una silla mirando sus pájaros- y dice,

"actualmente mi viejo tiene problemas de oído, usted debe hablar fuerte, pero él la entiende a usted cuando habla, perfectamente (…) me acuerdo que cuando mi viejo enfermó yo subí de rodillas en promesa por mi esposo, hasta el camarín de la

Virgen del Valle… y no me dolieron las rodillas para nada (...) y ella me cumplió la promesa, solo que yo no le cumplí, debe ser por eso que me bajo la caña llevándome a mi madre."

Tanto para Severita como para Margarita la Virgen es todo, madre, amiga, consoladora y guía; al unísono comentan: "*qué sería de nosotros sin la Virgen, ella nos protege, fíjese lo que sucedió en el sismo ultimo, yo estaba adentro de mi casa con mi nietita y todo se movió, pero la imagen de la Virgen no se movió".*

En los trabajos arduos(4) que se hacen en la parroquia de la villa,

"*un día encontré en un armario una virgencita muy vieja, estaba toda rota, desarmada, yo la armé de nuevo, le coci la ropa, la pinté y la dejé como nueva(…) en agradecimiento ella se me apareció un día cuando yo dormía, me desperté y en los pies de mi cama estaba, me miró, me sonrió y luego se desapareció sin decirme nada, era muy linda (…) a la mañana siguiente en agradecimiento le doné una cadena, fui a la imagen que yo arreglé y le puse mi cadenita".*

Margarita dilata la conversación una y otra vez, puesto que Severita decide marcharse a ver si una de sus hijas llegó a la casa. Lentamente camina hacia la salida para subir por una pequeña lomada; lo hace agitada pero con ansias de llegar al encuentro. Cuando regresa, me recuerda,

"*tantos años trabajando en el algodón, la batata, la aceituna en la finca de El Chiflón y en la Isla (5) fueron años duros pero muy lindos, la gente era distinta, se comía lo que había, y todo era bueno, eran años buenos, mire, yo trabajaba con 22 hombres solita y nunca me pasó nada. Yo nací en un año santo, todo era bendecido allá por esos años, la comida se bendecía, se agradecía a la virgencita por el plato que uno tenía en la mesa. También había muchas vacas que daban leche buena, comíamos mazamorra, trigo, maíz y mucho afrecho(6). Costaba mucho el trabajo antes, mire yo cruzaba el río en invierno, con esa escarcha, para ir a trabajar, pero la Virgen siempre estaba conmigo, es mi mamita, yo le hablo todo el día, estoy solita(7), canto con ella, le rezo, yo me despierto cuando el primer pajarito canta y a esa hora me pongo a rezar, son las seis de la mañana y ya estoy levantada".*

La Catedral Basílica que está en el valle central, como la Gruta de Choya que aloja a la Virgen del Valle, son conocidas por estas dos amigas; aunque dicen que hace tiempo no la recorren; sin embargo se encuentran con la Virgen en la misa de algunos domingos, cuando llega el cura al pueblo.

Severita más que Margarita se inquieta por hablar sobre la Virgen del Valle. Me dice que sabe de su origen, a la vez comenta que,

"*Salazar no la encuentra a la Virgen, sino los indios, son ellos quienes la conocen primero, eso dice mi libro-admite la otra-; la Virgen se iba para un lado, volvía para otro, y al fin se quedó en un árbol y no la podían sacar de allí, hasta que decidieron sacarlo a ese árbol, de esa manera se fue, es ahí donde hicieron la catedral".*

Luego, vuelven los recuerdos de los años más hermosos de su vida, mezclados entre el trabajo y la casa, la crianza de los hijos, el cultivo de huertas y las vivencias con su Virgen;

"*íbamos a la leña con unas primas que ya no están, murieron, y cuando bajábamos al atardecer la*

Virgen nos esperaba, iba adelante guiándonos, nosotros por atrás y cuando cruzábamos el alambrado y después del terraplén ella desaparecía. Siempre nos esperaba, pero nunca podíamos alcanzarla, ella siempre adelante, nosotros siempre atrás, no podíamos tocarla, nada, pero sí, era hermosa. La Virgen nos cuidaba".

El fin de la conversación llegó, tanto como las expresiones del mundo de Margarita y sus teorías de vida.

S***everita***

Severita aún vive en el Portezuelo, con un hijo y algunos nietos. Ahora(8) tiene cerca de cien años. La villa es escenario de su vida, el lugar por donde circula diariamente dando pasos firmes a fin de llegar a la casita de barrio, donde vive una de su hija. Por ello, el trajín diario es recorrer lentamente una de las dos arterias principales que comunican a la villa El Portezuelo, con la ruta nacional. "*Ahí viene Severita*", la diviso, se asoma lentamente, lo hace sola y sin compañía, abordando la lomada que la espera, pareciendo no necesitar ayuda.

De manos arrugadas y cabeza blanca colmada de canas, con el cuerpo erguido por el correr de sus años, Severita trae puesto un vestido largo, arrugado y con flores; a la vez un pañuelo azul adorna su cabeza. Sus piernas son delgadas pero fuertes, pues la sostienen cuando se conduce hacia la lomada que transita para arribar a su casa. Me acerco a saludarla. Severa levanta la mirada con sus ojos casi turbios, pues una nube los vuelve azulados. No me reconoce. Había pasado mucho tiempo del último encuentro, lo suficiente para tomarse el derecho a reconocerme. Sin embargo, aprieta mi mano para no soltarme; me mira sin verme, pues la caricia de sus palabras se convierten en halago. "*Qué buena niña! Sabe, ni me acuerdo de usted".* Traigo a su memoria cuando hablábamos con Margarita acerca de la Virgen, pero los recuerdos no llegan a su memoria; aunque luego dice, "*Margarita sigue siendo mi amiga, está allá en su casa con su esposo; aunque andan jodidos los dos (…) ¡sabe que yo la i visto y no me acuerdo! (…)"* (aludiendo a mi encuentro con ella)

Le recuerdo cuando un día iba a la leña y la Virgen caminaba con ellas; lo hacían en muchas ocasiones, de tal modo que si avanzaban, la Virgen avanzaba con ellas; si se detenían, la Virgen permanecía a su lado…

"*Ahorita si, cuando íbamos a la leña con Raquel y Ernestina (…) claro, ¿cómo no me i de acordar de eso? Y sí, íbamo a la leña cortando el monte, que en ese momento era jodido, llevamos el sable en la mano por la duda, (…) sabrá que uno se ha encontrao con todo. Pero le damos sable a lo que se movía, incluso a las víboras que atajaban el paso. (…) y se había acordao usted de la Virgen…"*

Severita continuaba en su villa, transitando a paso lento y dejando huellas en su andar. Tal vez no me reconocía, pero hablar, caminar y vivir momentos con ella, formaban parte de las vivencias con Margarita. Le pregunté a Severita,

"*¿cómo se encuentra?" "Y bueno, ando como Dios manda, sabrá que estoy muy vieja y que tengo los achaques de cualquier vieja, pero yo ya me i vivió todo lo que tenía que hacer… ahora espero que tatita Dios disponga de mí".*

Caminar, caminata; pisada y huella

No voy a decir cómo Severita llega de un lado a otro sola, sino que voy a recitar sus desplazamientos, los que no pasan desapercibidos; caminar y transitar deja marcas; cada paso y huella están marcados, delimitados, formados y aquerenciados por la planta que los forma y sostiene. Severita se asoma dando un paso, pero a la vez siente los de otros; por lo tanto, asomarse es hacerlo con otros; es decir, sus pasos construyen huellas y tránsitos. La veo transitar y a la vez puedo mirarla sin verla, pues su presencia expone y deja ver los "contorneos" de sus pisadas.

Severita marca huellas en su andar, expuestas y escondidas tras su pisada. Si las huellas construyen moradas de un estar, este le pertenece a la huella que lo instala. Por lo tanto, las huellas no devienen de pisadas contorneadas, sino de huellas pintadas por otros rostros. Por lo que la huella se constituye en forma y silueta, en contorno de pisadas. El paseo del cuerpo de Severita por la lomada tiene una vida, generada por el trazo de sus movimientos. Un paseo es el trazo expuesto en el recorrido, pero a la vez contenido en otros vestigios de pisadas antepuestos.

Los paseos de Severita sobre la lomada no son sino réplicas de huellas que dio y que dará. El tránsito es desplazamiento, morada, quietud y prisa, una carga pesada y liviana, con culpas y llantos; el transito es vida en movimiento y movimiento de vida.

Huella que se cría

En Severita hay exceso de vitalidad. La gente del pueblo que la ve pasar dice,

"lo que pasa es que ella es sola para todo (…) y bueno, ¿qué otra cosa va a hacer la pobre, sino andar para poder comer? "(…) "Lo que pasa es que vive con unos vagos que hasta ella les da de comer (…) le tengo lástima cuando pasa todito los días por aquí; a veces le digo que yo voy a ir al almacén a comprarle las cosas (…)"

Sin embargo, su andar dice lo contrario, porque en los trazos que deja su recorrido hay huella y voluntad. La habría pisada sin Severita, tampoco sin su voluntad por construirla. Severita va, anda, sube, baja, deja una huella y otra; una sobre otra, una con otra; como andares de vida. Un andar que no es por añadidura, sino trajín de vida. Sucede que hay que buscar las cosas en el almacén, pero además hay que salir a dejar huellas; las que producen pisadas y oxigenan la vida de Severita en su andar cojo, lento y desmenuzado. Durante mucho tiempo ha criando su propia pisada. Este es el sentido en el que me voy a detener, porque la vida de Severa no puede ser de otro modo sin compañía de lo que ha criado; su andar. Con pasos firmes y decididos, camina son su

ímpetu de vida, aquello que la relaciona con la lomada y su tránsito. Su paso es preciso y jamás desmesurado; el paso marca la huella. Otros ojos la ven pasar por la lomada, quien a la vez siente su cuerpo; todo es vitalidad y recuerdo. El recuerdo se convierte en huella, porque siendo un morar y andar. Aún cuando Severita no dibuje su cuerpo sobre el asfalto, sin embargo la huella conservará su recuerdo.

En la andanza se mora y peregrina en tierra firme y en tierra propia; el andar deja ver los sentidos de vida; por lo tanto el andar de Severita cobija vida. Morar, andar y peregrinar da cobijo y guarida; crianza. Se cría aquello que se tiene.

"La crianza es un modo de sociabilidad entre humanos y no humanos (…) pudiendo haber casos en los que la misma se rompa, los seres salgan de este entramado y padezcan consecuencias percibidas como negativas (…)" Lema, 2014:61)

¿Qué implica la crianza?

"Esta crianza mutua implica "cultivo, protección, aliento, amparo" (…) entre diversos seres; es "la vida dulce", lo cual no quita que esté exenta de conflictos" (Rengifo Vásquez, 1999: 132)

¿A quién se cría?

"Su práctica se vincula no solo al cultivo de plantas y al cuidado de los animales, sino también al cuidado que se prodigan los humanos entre sí y los humanos con otros no humanos." (Bugallo y Tomasi, 2012: 45)

Severita cría la huella que contornea. Con su cuerpo andando, no sólo bosqueja un tránsito, sino el lugar, el espacio-lugar; el espacio como morada, habitada y esculpida. Para Severita la sacralidad del mundo (y tal vez la Virgen en él) no está por fuera de la pisada, sino en ella. La sacralidad es alteridad, por lo tanto, antagonismo de un territorio; el occidental.

La lomada por donde transita es casa que acoge y toma; por lo que el tránsito diario visto (desde una relación objetiva) como práctica, deja de serlo para convertirse en "relación". La andanza diaria actualiza el vínculo, renovándolo. Y la relación acontece sólo entre Severita y aquella lomada, exponiendo el cuerpo en escena, recorriéndolo con las piernas que delinean cada movimientos. El movimiento es pisada; la pisada es huella y trajinar.

La casa de Severita está hecha de un material preciso; la materia es el lugar que se habita. A la vez la lomada no deja de ser una casa, pues se constituye siendo parte del tránsito diario que lo ejecuta. Una casa posee la desnudez que la materializa, mientras que la lomada da cuenta de los trajines de Severita por el lugar.

La materialidad de la lomada es asfalto, piedra y arena; los que ensucian los pies de los peatones y automóviles que transitan el lugar. La lomada puede ser descripta como un espacio donde Severita socializa y produce vivencias. La lomada deja de ser un simple estrato de asfalto para convertirse en escenario de crianza y relación, pues Severita alimenta la andanza de sus trajines; en fin, la lomada otorga apoyo y acogida para un transitar.

"La crianza de la familia, ese aspecto de la vida social que encuentra cobijo y representación en la casa, ha precisado que la familia fuera, a su vez, criada por los seres destinatarios de las ofrendas de

construcción. Fue la casa el escenario en el cual las relaciones de crianza reprodujeron y fueron reproducidas por las relaciones de ser criado."(Haber, 2011:52)

Desde este escenario teórico, la crianza está en las relaciones que procuran esas relaciones; es decir en el haz de relaciones. Por lo que tal vez Severita no haya pensado en la relación con su lomada, mucho menos que esta fuera una casa. Pero si no la transitara, caería en cuenta de la vivencia relacional que la liga a cruzar y circular todos los días por la lomada.

Con la lomada se cría una relación; en este sentido,

"(…) la condición de criador y criado cumplida al unísono es compartida por muchos seres (…) aunque con capacidades no siempre equivalentes (…) Todos crían chacra, el cerro, los seres humanos, ciertos animales) y son criados por la chacra (…)" (Lema, 2014: 89)

Severita sabe de su andanza por la lomada, como de su gusto por transitarla; paseando por ahí, dibuja el encuentro con su hija y con Margarita; siendo el medio por el que llega al almacén y a la parroquia. Por lo tanto, lo sagrado del mundo no está fuera de esto, sino dentro. No hay sacralidad sino por la relación con los otros; por lo que el espacio se convierte en lugar sagrado. La lomada es sagrada, como la pisada que le otorga Severita en cada trazo que delinea.

El espacio sagrado es mundo de relaciones, lugar donde los objetos se vinculan unos con otros; tal vez el vínculo se convierte en relación de morada, tránsito, huella o andanza. Es decir, un mundo de relaciones donde se habita con otros. Hacer casa en albergar el mundo con otros, caminar y conversar; dar acogida a otras relaciones del mundo.

La casa como unidad doméstica, no puede ser entendida como calle con características particulares, (lomada) sino como espacio sagrado, el que configura el mundo de Severita.

De Tránsito y huellas

Caminamos para llegar con Severita a su casa e instalarnos en ella; no sin antes sentir los encantos y regocijos de sus palabras.

El paisaje de la villa me era familiar; no desconocía los circuitos colindantes, el río y lo que a este bordea. Los coyuyos pronunciaban su lenguaje, ante un silencio candente. Sobre un brasero caliente, la pava calentaba el agua. Los algarrobos, jarillas y mistoles adornaban el espléndido paisaje. Nada se confundía, ni el paisaje natural, tampoco la presencia de Severita con su entorno. Entre ellos reinaba una comunicación.

Las gallinas dan los últimos alborotos antes de ir a dormir, subiendo a una higuera pequeña para colocarse unas tras otras; no parecían confundirse de palo, tampoco de hoja, ni lugar. Severita me invita un dulce; lo acepto. Ella continúa hablando pocas palabras. Me pide escuchar los sonidos que provoca el viento cuando silva. Luego, unos pajaritos blancos llaman mi atención; le pregunto por ellos; sin mirarlos dice: "*aquí les decimos almitas*".

¿Cómo sabía sobre los pájaros que no apreciaba?; a la vez dice que los llaman así, porque anuncian la noche. Los silencios permanecen vigentes en el lenguaje de Severita, el ruido del viento corre poco a poco, lo que primero fue brisa, luego se convierte en viento. Tal vez la palabra más precisa de aquél encuentro fue un "estar". En él, las palabras escaseaban; ni una menos, ni una más; pero a la vez cientos de ellas, pues el mundo se había convertido en un haz de silencios en el que costaba descifrar los gestos, movimientos y sonidos de los seres de la "casa" de Severita. Me vino a la memoria su lomada, su hospitalidad y cotidianeidad; aquello le permitirán vivir en reciprocidad con los seres de su mundo. La hospitalidad la gesta Severita con sus seres, como estos con ella. La cotidianeidad no era situar una experiencia tras otra; sino una experiencia con otra, en relación.

Ahora, Severita recuerda cuando su madre hacía arrope de chañar y tuna. A la vez, trae a la memoria a sus hijos y a la Virgen. Vuelve a repetirme lo que un día dijo: "*no conozco la Gruta de Choya; pero si la Catedral (…) pero no puedo ir. Aquí tenemos a la Virgencita en la capilla, con Margarita le hacíamos la ropita para la Virgen (…)*"

Me pregunta si sé rezar; y si puedo hacerlo con ella. La invito a rezar e invoco a la Virgen.

Un mundo en otro; mundos asociados con las plantas y animales; el cerro, el monte y el agua; pero a la vez con la Virgen. Vuelven los recuerdos, el potrero y afrecho, la chacra, la acequia y la leña; los trabajos con el algodón en la finca, la batata y la aceituna; en fin, la finca llamada el "Chiflón", donde Severita trabajaba en la cosecha junto a sus veintidós compañeros. Una jornada completa de trabajo comenzaba a las cinco de la mañana y terminaba con la cocción de la última tortilla preparada para el mate cocido de sus cinco hijos.

El viento ruge, pega en la cara, secando la áspera piel de la cara de Severita. Los pájaros vuelven a sus nidos que cuelgan de un algarrobo. Ha llegado la hora de partir. La tarde se vuelve fría y la despedida turbia. Severita sabe quedar sola, por lo que es menor la congoja ante mi partida.

Me voy sin querer hacerlo, tal vez no queriendo despedirme; o tal vez pretendiendo continuar compartiendo los recuerdos, añoranzas y olvidos. Severita intenta apretar mi mano para no soltarla; luego me saluda. Saca otra mano de su bolsillo, deja ver un rosario al que aprieta colocándolo entre sus dedos. Severita dice, "*¡es un regalo, para que no olvide este encuentro; para que nos recordemos juntas!*"

Severita es una persona y la lomada un lugar; y ambos constituyen mundos. Un mundo de existencia, como un espacio físico que explica unidades de cotidianeidad, donde las prácticas de crianza se articulan y entretejen, partiendo de la relación con otros seres.

"*amparar una casa es vivir en ella para que otro no se la apropie, amparar un terreno es regarlo y cortar la alfalfa (…) atender o amparar un potrero de alfa es regarlo, los corrales son la casa de la hacienda (Bugallo y Tomasi, 2012).*"

Severita cuida la crianza con sus seres, como la propia. Su vida no sólo transcurre en la espacialidad que deja ver su longevidad. Todo lo contrario, pareciera que esto es resultante de la crianza. Severita habita la villa, y esta a ella. Cuando Severita no esté, la villa seguirá sin ella. En una y otra, la relación se gesta por la crianza que le otorga Severita a la lomada y al tránsito sobre ella; a la caminata y a sus huellas; cartografías de una "relación".

Bugallo habla de las diversas formas de relacionamiento entre seres, mediante prácticas de laboreo agrícola, del cuidado y crianza de los animales. Por ello, la crianza que logra Severita se gesta con el agua y el cerro, con la lomada y las almitas, con su Virgen y el rosario que porta.

Si para Bugallo la pastora cría sus rebaños, cuidando la manada (Bugallo 2011); para Severita la crianza es parida en la relación con su mundo. Criar el monte, criar la chacra, criar las ovejas y las llamas; es criar la vida. Aún sin Severita, las huellas marcadas quedan como recuerdos de los que conocieron. Su huella habla tanto de las labores de amistad creadas, como de las nuestras.

"*La huella, el negativo de la planta, no la representa en un sentido lingüístico, sino que la planta, el pié, quien camina, acecha en la huella, así como las huellas acechan el caminar. Quien, caminando, deja huellas, nos guía cuando las seguimos, agenciándonos mediante su desdoblamiento en su negativo.*" *(Haber,2011)*

Un febrero del año 2015

Estoy llegando a la Villa de Margarita, El Portezuelo. Severita no está, ha muerto. Margarita me recibe, casi sin poder verme, pues su vista no es buena. Al escucharme dice, "*esa voz es la que yo estaba esperando*" "*Sabía que te iba a volver a ver…*" Como cada vez que la encontraba, ella no dejaba de hacer sus cosas; caminar por su huerta sacando perejil y yuyos para el mate, colocando la manguera en los pozos de sus rosas. En la casa de Margarita todo estaba igual, en el mismo lugar; el trino de los pájaros que rodean su casa, como su esposo (quien yace sentado al lado de una huerta) y el sonido de los autos que pasan por la ruta; menos la figura de Severita.

Volví a la lomada transitada por Severita. Imaginaba verla caminar; por momentos sentí sus pasos, pero luego pensaba, ella ha muerto. Una mirada y otra me permitió imaginarla transitando la lomada, paseando con la cabeza gacha y su cuerpo tambaleante. El bastón en su mano simbolizaba la caída del cuerpo de Severita en las huellas que dejaba su tránsito; podía oler su cuerpo y ver sus canas brillando al sol. Visité su casa, para ver sólo había un gallo y unas gallinas que picoteaban quién sabe qué…

Me asomé al río para observar el agua y la leña amontonada a un costado más arriba. El río estaba más ancho, pues su cauce había aumentado, producto de las constantes crecidas. Pese a eso, todo seguía igual.

Volví hacia la casa de Margarita para compartir con ella mis andanzas al cementerio, pretendiendo ver la tumba de Severita. Margarita me indicó como llegar al nicho; mas no me acompañó. Me dijo, *¡pero Severita no está ahí, sino aquí con nosotros!* La miré para responderle, *¡sí, pero la extraño, y no pude despedirme de ella!* Margarita me invitó un mate y volvimos a recordar los tiempos junto a Severita.

Me fui del lugar, saludando a Margarita. Mirando la lomada, saludé a Severita; parecía estar en la mitad de la lomada, en su cotidiano tránsito lento. Sentí sus pasos y respiración; miré sus ojos y cabeza gacha. A la vez pensé en la inmensa relación creada con ella, como con su huella y lomada.

Notas

(1) Profesora Filosofía y Ciencias de la Educación-Licenciada en Filosofía-Licenciada en Cs. de la Educación. Docente Investigadora de la Universidad Nacional de Catamarca. Doctoranda en Ciencias Humanas, Unca.

(2) Margarita tiene 84 años y vive actualmente con su esposo en una casa que se encuentra en la misma villa de El Portezuelo; como ella dice "debajo de la ruta". Tiene nueve hijos, aunque el mayor de ellos ha muerto; pero sigue vivo en su memoria, pues está presente todo el día en su casa.

(3) Severita vive en la misma villa "El Portezuelo", a doscientos metros de la casa de su amiga Margarita.

(4) Trabajos que se realizan con todos los vecinos; unos colaboran con la limpieza y mantenimiento de la parroquia y el predio, otros con la enseñanza del catecismo. Margarita ornamenta y es una de las encargadas de la iglesia, por lo que tiene las llaves para ingresar todos los días.

(5) Dos lugares que se encuentran por el camino viejo que colinda entre la zona de El Portezuelo y Amadores, en Catamarca.

(6) El afrecho es una comida que se compone de trigo, el que no debe ser hervido; se lo mezcla con azúcar o con leche. También llamado poleada.

(7) Si bien Severita vive con un nieto en su casa, este acude a la escuela y realiza otros quehaceres, por lo que gran parte de las actividades hogareñas las realiza Margarita sola.

(8) En la actualidad (2014) Severita tiene casi 100 años. Como muchos de los ancianos a los que se indagó por su edad, admiten como lo hace Severita, el año en que fueron inscriptos en el Registro Nacional de Identidad; sosteniendo haber nacido un años antes.

Bibliografía

BUGALLO, Lucila

2007. *Tantos mundos en el mundo. Encuentros y desencuentros en las sociedades contemporáneas*. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación Dirección Nacional de Gestión Curricular y Formación Docente Área de Desarrollo Profesional Docente Cine y Formación Docente. San Salvador de Jujuy. _____ (2008). *Años se manejaba el cambio y ahora el billete*. Participación de poblaciones e la puna de Jujuy en ferias e intercambios entre los siglos XIX Y XX1. Volumen 14, número 2.

BUGALLO, Lucila. TOMASSI, J

2012. *Crianzas mutuas. El trato a los animales desde las concepciones de los pastores puneños.* Instituto Interdisciplinario Tilcara. Revista Española de Antropología americana.

HABER, Alejandro

2007. *Arqueología de uywaña. Un ensayo rizomático. En Producción y circulación prehispánicas de bienes en el sur andino*; editado por editado por A. Nielsen, M.C. Rivolta, V. Seldes, M. Vásquez y P. Mercolli, pp: 1336. Editorial Brujas, Córdoba. _____ (2011) *La casa, las cosas y los dioses*. Editorial Encuentro Grupo Editor.

2010. *Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas postoccidentales*. En D. HERMO y L. MIOTTI (coords.) Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca.

2011. "*Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada.*" Revista Chilena de Antropología, N° 23: 9-49, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

LEMA, V. S (2014) *Espaco Amerindio*. Porto Alegre. Volumen 8 N° 1.

RENGIFO VÁSQUEZ

1999. *Crianza mutua*: *una gramática de la sociabilidad andina.* En reunión de Antropología del Mercosur.

SEPARATA

El **X Simposium Corpus** se realizó en Colombia, con un recorrido por las ciudades de Cali, Popayán y Manizales; inició el viernes 26 de febrero y finalizó el jueves 3 de marzo de 2016. Se desarrollaron tres paneles acerca de los Estudios Culturales del Cuerpo, seis sesiones de trabajo, visitas de campo y una muestra plástica.

...

Da inicio a esta separata Maria Irene Victoria, quien se pregunta por los silenciamientos y la objetivación que viven las mujeres indígenas de los pueblos Nasa y Misak en el marco de un ordenamiento jurídico que pretendiendo hacer "justicia" niega y desconoce su cosmovisión y sus modos de sentir. Maria Victoria nos muestra las múltiples máscaras de la violencia; algunas referidas a la sujeción de los cuerpos en el marco del conflicto armado y otras asociadas a la manera en que "la justicia" instrumentaliza y objetiva la experiencia de las mujeres indígenas,

desvinculándolas de sus propias relaciones de crianza y del mundo que las constituye.

Seguidamente Cecilia Mensa, nos pone a conversar con un rancho que llora, nos instala en la pregunta por las relaciones y los diálogos con un territorio que se hace cuerpos, con las escrituras de los cuerpos en el territorio y viceversa. La narración de Cecilia interpela la expropiación y el despojo en uno de los tantos territorios de la provincia de Catamarca, específicamente en una zona conocida como San Antonio Viejo; desde el rancho hecho hedor, oscuridad, dejadez, silencio, Cecilia se pregunta por la justicia preñada de dolor, nos va a decir *"Los hombres y mujeres caminan su desplazamiento con los montes a cuestas, llevándolo aquí y allá en el peso de sus dolores, dolores que son locuras, locuras forzadas del estar arrancado de sus territorios, donde sus pies hicieron raíces, y su cuerpo hizo suelo, suelo que es extraído violentamente cual otro árbol del monte".*

El tercer texto de esta separata es escrito por Olver Quijano Valencia, quien se pregunta por el lugar común de la conversación y el caminar el territorio como modos de conocimiento y reconocimiento que exceden las metodologías proyectivas científicas. Olver va a preguntarse por lo que él llama la justicia cognitiva presente en el gesto desprevenido de la conversación y el caminar junto a otros; experiencia sensible construida en una interacción que es escucha y conocimiento situado. Así pues nos describe algunas experiencias de trabajo e investigación en el que el interaccionismo conversacional ha sido una manera de tejer solidaridades y resistencias con los pueblos.

Posteriormente Carlos Alberto Chacón, en un análisis sobre el cuerpo y sus representaciones, nos presenta 11 imágenes que muestran las transformaciones del cuerpo: cuerpos oníricos, extasiados, maquillados, narcotizados. Va a señalar Carlos que *"Un cuerpo que es bios es entonces suma de carne y sangre, reunido en unión porosa intangible e insospechada con el símbolo; es exterioridad de sensibilidades y sentires".*

Continúa el texto de Eliana Toro, quien se pregunta por la ruralidad negada en la ciudad; por la añoranza de barro, tierra y monte que portan los cuerpos. Su narrativa es un tránsito con sonidos, olores y sabores tatuados en el cuerpo y escritos en su propia experiencia.

Finalmente José Luis Grosso, cierra esta separata con un texto que nos habla de la semiopraxis del olvido, de la fuerza que puja en las ausencias que son presencia en el mundo popular, en medio de violentaciones hechas chiste, música, lengua, subvirtiendo las violencias que pretenden normalizar la sémica popular oscura de la identidad. Va a señalar José "Todos los rastros borrados siempre dejan un nuevo rastro, en palimpsesto. El borramiento, el olvido pertenecen a la huella, pliegues bajo pliegues, impresión sobre

impresión, cenizas en las cenizas (Derrida, 2009). No hay ser terrestre que pueda borrar, con cualquier toque o gesto, sus huellas (Derrida, 2008: 162); estar-siendo-tierra es dejar huella. Un discurso de los cuerpos poscolonial está hecho de negaciones y tachaduras que acoge bajo su terrible y laberíntica tumba. El olvido guarda historias en el cuerpo; las hace-cuerpo. Los muertos siempre interponen su sangre, su carne, sus huesos, sus espectros".

Las mujeres indígenas y las violencias de la guerra: cuerpos y tierra, un contínuum silenciado por la hegemonía del derecho occidental(1).

María Irene Victoria Morales(2)

La memoria del continun cuerpos-tierra en los estrados judiciales

Durante varios años he caminado en medio de las huellas de muchos dolores de mujeres indígenas de los pueblos Nasa y Misak(3) en el departamento del Cauca, laceradas por la guerra, expulsadas de las montañas, arrancadas del color verde prolongación de sus pisadas alejadas de la protección del rayo y del trueno(4) . Desde ese despojo de su corporalidad he sentido la necesidad de hablar aquí sobre sus trayectorias, escuchar sus voces silenciadas en los escenarios judiciales controladas y ajustadas a la reglamentación de la intencionalidad procesal, donde la dimensión infinita su corporeidad y la narrativa de su sufrimiento no tienen cabida. Detrás de estos sentires está la presencia de todas ellas, las maneras como vivencian sus cuerpos profundamente profanados y ahora en los estrados judiciales doblemente heridos reducidos a mera biología, sometidos a la fragmentación simbólica por los códigos procedimentales. Desmembrados en órganos examinados y escudriñados como evidencias de verdad o mentira son doblegados por la voz y la escritura de la institucionalidad jurídica produciendo así la reificación(5) de sus vidas y de la experiencia traumática.

Sus cuerpos convertidos en lugares explorados por el interés del acervo probatorio judicial invalida a "Las mujeres indígenas como territorio natural" (ONIC, 2015); desconoce que son continuidad de la madre tierra, de los senderos de las aguas(6); prolongación del Kauka(7) madre de los bosques. El tecnicismo de la grafía jurídica es sordo a los gritos desgarrados de las memorias del horror corporizadas más allá de los límites de la piel, hundidas en la desarmonía de la relacionalidad de todos los seres del territorio, relacionalidad hecha corporalidad sin límites que interpela la taxonomía occidental separadora de lo humano y lo no humano. Corporalidad continun de barro y sangre; de Páramo sagrado Pishimisak(8) y sudor; de la laguna Juan Tama(9) y vientres humedecidos; de llanto y viento; de ríos con riveras femeninas y masculinas (10) que se juntan en la horqueta (11) de la fecundidad del agua y de las mujeres; de brasas lentas que guardan los ombligos, esperanza eterna de retorno; de plantas frías - calientes vividas en refrescamientos y armonizaciones. Corporalidad que en el ordenamiento jurídico occidental es vuelta ausencia, privada de las palabras ancestrales encarnadas en la semiopraxis de los

te´wala(12) o de los merebig(13) para refrescar y armonizar las heridas profundas en el continun cuerpo- tierra.

En los estrados judiciales, las mujeres indígenas mutiladas en su corporeidad cósmica son reducidas a una limitada geografía biológica desprovista del entrañable aliento de la colectividad y las solidaridades emotivas; son sometidas- en aras de una justicia solipsista- al modelo de racionalidad jurídica positiva(14) que no solo las instrumentaliza como medio para obtener información para el ejercicio técnico procesal , también de manera hegemónica asume que la pena por si misma infringida al ofensor compensa y repara a las mujeres indígenas, dejando así de lado la atención a todo el universo relacional quebrantado en el hecho violento, negando la posibilidad entender, valorar y facilitar a la mujer indígena víctima como parte de una colectividad , las condiciones para re-construir su vivencia dolorosa en el acogimiento de la solidaridad de los humanos y no humanos(15)

Ordenamiento jurídico: hegemonía occidental

El Estado- Nación encarna la norma significada como atributo de la racionalidad teleológica contractual de las sociedades modernas que condensa la supuesta eficacia simbólica de la permanencia en el orden centrado en el legítimo monopolio de la violencia y la justicia por parte del Estado, desconociendo e invalidando mediante diversos dispositivos de poder las instituciones y organizaciones de los pueblos indígenas en las cuales se dan las tramas relacionales de las autonomías de la vida comunitaria. Como bien lo expone Boaventura de Sousa (2007, p.20) "el Estado moderno es monocultural y es colonial, este sentido, porque sus instituciones siempre han vivido a partir de una norma, que es una norma eurocéntrica que no celebra sino, al contrario, oculta la diversidad".

La invención de la modernidad afincada en uno de las más persistentes oposiciones binarias occidentales: nosotros- ellos, o, civilizados primitivos ha justificado la coartada de las diferencias jerarquizadas para silenciar los fueros comunitarios orientados a trazar, desde o a pesar de ellos, sus propias historias relacionales en el escenario de la colonialidad. En este binarismo anidan los más refinados principios que consolidan el disciplinamiento del ordenamiento jurídico moderno: el principio de soberanía, de autonomía y de unidad (Sousa, 2007). Cualquier expresión activa de la diversidad ha sido considerada como amenaza a estos tres principios en los cuales descansa el perverso sentido monocultural del Estado. En el mundo pre-intrusión de la colonialidad moderna(16), "la justicia indígena comenzó formando parte de las estructuras políticas que ya existían en Abya Yala en el momento de la conquista colonial. Solo con el positivismo jurídico del siglo XIX y su manera de concebir la consolidación del Estado de derecho moderno –el Estado para consolidarse requiere que haya una sola nación, una sola cultura, un único sistema educativo, un solo ejército, un único derecho– la justicia indígena se

transformó en una Violación del monopolio del Estado" (Sousa, 2007, p 17).

El aparato jurídico moderno impone su noción de justicia basada en una de las creencias más ficcionales de la tradición racionalista (Escobar, 2015): -el individuo - en la cual se sustenta la categoría abstracta de comunidad- en otros casos de sociedad- definida desde la interacción de individuos con el Estado, interacción que en estos marcos no es más que otra ficción toda vez que supone que los "individuos" son sujetos que preexisten desde un solipsismo desprovistos de toda relacionalidad con humanos y no humanos (Blaser,2013) ; El Estado soberano compone la escena de la justicia para su accionar punitivo partiendo de este solipsismo controvirtiendo otras concepciones de justicia, otras formas de vida asentadas en prácticas colectivas encarnadas en dinámicas vinculares que también contradicen las taxonomía occidental de lo humano y no humano como un continun de la oposición binaria naturaleza-cultura.

La violencia colonial sustentada en la grilla clasificatoria del racismo(17) se despliega en el discurso de la justicia occidental enunciando a los pueblos indígenas como incapaces de orientar su propio mundo tal como lo dispuso la ley 89 de 1890, "Por medio de la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada". Definidos, en esta ley como "menores de edad" para todo lo concerniente al régimen jurídico civil y penal fueron puestos bajo el tutelaje de las misiones católicas. Esta violencia se perpetúa de manera soslayada en la constitución del 91, en ella se reconoce a los pueblos indígenas la facultad de administrar justicia(18). Sin embargo, por un lado, toda decisión de los pueblos en esta materia no podrán entrar en contradicción con el nuevo orden constitucional fundamentado en la tradición liberal del respeto a las libertades individuales, la propiedad privada y la vida, de tal manera el Estado se otorga la licencia de controlar la autonomía – lo que ya es en sí una contradicción– frente al *derecho propio*, sólo reconocido, permitido siempre y cuando éste no atente contra los mínimos fundamentales impuestos por occidente y por ello el Estado establece de manera unilateral mecanismos de coordinación entre la justicia ordinaria-occidental y la justicia propia. De otra parte, esta violencia epistémica colonial se ejerce en la fragmentación de la vida de los pueblos originarios al imponer la justicia como una esfera independiente desligada del entramado de la regulación relacional en las prácticas comunales. Por el contrario la "justicia ancestral de pueblos originarios anclada en todo un sistema de territorios, de autogobierno, de cosmovisiones propias. Tiene una historia muy larga y una memoria igualmente bastante prolongada, constituida por mucho sufrimiento pero también por muchísima resistencia hasta el presente" (Sousa, 2012, p24). Los fundamentos que sustentan la justicia originaria enunciadas aquí por Sousa como las cosmovisiones, el auto gobierno, los sistemas territoriales se anudan en el ejercicio dinámico de las semiopraxis y las solidaridades emotivas, entendidas como saberes en el hacer (Grosso, 2014) que renuevan la historicidad comunal. Por tanto su

anulación o suplantación por el régimen canónico del derecho eurocéntrico es una amenaza a su existencia y pervivencia como pueblos.

Históricamente Los efectos y respuestas de los pueblos originarios ante esta hegemonía colonial del ordenamiento jurídico han sido diversas, complejas y enmarcadas en múltiples tensiones de relaciones de poder; hay algunos que han perdido muchas claves ancestrales de su mundo regulatorio quedando bajo la tutela punitiva del Estado, otros han resistido en la pervivencia, recuperación y reinvención de su justicias propias desde un accionar inherente a sus luchas por el derecho a su autonomía, este es el caso de los pueblos Nasa y Misak .

En este contexto reivindicatorio de las justicias propias los pueblos indígenas de Colombia tienen grandes problemas para enfrentar las violencias provocadas por las dinámicas devastadoras del conflicto armado interno. De manera específica me refiero a las violencias sexuales contra las mujeres indígenas perpetuadas por los actores legales e ilegales inmersos en esta guerra, las cuales deben ser juzgadas por el aparato judicial de un Estado centrado, como lo he anotado anteriormente, en un enfoque monocultural que instaura una concepción positiva sobre las maneras de definir y establecer tanto el delito como los impactos de los hechos victimizantes en los cuerpos de las mujeres indígenas violentadas. De tal manera es previsible reconocer la continuidad de la colonialidad en los estrados judiciales como generadores de técnicas de sumisión, supresión del sentido de vida presente en los cuerpos de las mujeres indígenas. Retomo aquí como conclusión de esta reflexión las lucidas palabras deMaría Eugenia Albornoz Vásquez et Aude Argouse citadas en su investigación: *Mencionar y tratar el cuerpo: indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII*"Los códigos procedimentales y los lenguajes de tribunales se sostienen sobre parámetros que docilizan los cuerpos femeninos para poder administrar justicia para ellos: la justicia opera distributivamente siempre y cuando los súbditos accedan a violentar pasivamente sus cuerpos"

Notas:

(1) *El presente artículo hace parte del ante proyecto de investigación doctoral: Las Mujeres Indígenas: Entre la Hegemonía del Derecho Occidental y la Justicia Propia. Se presenta en el marco del X Simposio Corpus Colombia: Añoranza, Saudade, Banzo, Amor-de-Tierra. Cuerpo y Estructuras del Sentir. Colombia. Febrero 2016.*

(2) *María Irene Victoria Morales: antropóloga, docente asociada de la Pontificia Universidad Javeriana Cali.Investigadora del Grupo Estudios en Cultura Niñez y Familia de la Pontificia Universidad Javeriana Cali. Estudiante del doctorado en Antropología de la Universidad del Cauca.Integrante del Centro Internacional de Investigación PIRKA. Políticas, Culturas y Artes de Hacer.*

(3) *Los pueblos Nasa y Misak hacen parte de los 34 pueblos indígenas que la Corte Constitucional Colombiana, mediante el Auto 004, ha declarado en riesgo de extinción física y cultural. Han sido históricamente violentados por los actores del conflicto armado colombiano. Las violencias sexuales contra las mujeres hacen parte de las estrategias bélicas de control territorial. De acuerdo a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe Anual 2009, Capítulo V, las incursiones de ejércitos legales e ilegales a los territorios indígenas*

son acompañadas por acoso sexual, violaciones sexuales, prostitución forzada, esclavitud sexual y enamoramiento como táctica de cooptación de la población a través de sus mujeres.

(4) *las mujeres mayores nasas obtienen las plantas y las sabidurías de las montañas y páramos bajo la orientación de los rayos y del trueno.*

(5) *Asumo aquí el sentido de reificación, desde la perspectiva de Lukács (1997, citado por Taussig (1995 p. 3): la relación entre la gente adopta características de una cosa y de esa manera adquiere una "objetividad fantasmal (…) que le asigna a la relación entre las personas las características de una cosa, una autonomía que aparenta ser tan estrictamente racional y abarcadora, que oculta cualquier indicio de su verdadera naturaleza: la relación entre las personas."*

(6) *Los Misak son piurek hijos del agua, sembradores de aguas –agua-mujer-agua- hombre.*

(7) *En la memoria ancestral Misak el Kauka es la madre de los bosques y de los espíritus del agua.*

(8) *Para el pueblo Misak en el Páramo Pishimisak está el origen de su gente. "(…) Allá arriba, con la tierra y el agua estaba él – ella, era el Pishimisak que también ha existido desde siempre. El –ella, es el dueño de todo. Ya estaba allí cuando se produjeron los derrumbes, estos se produjeron desde muchos siglos adelante, dejando grandes heridas en la montaña. De ellas nacieron los humanos que eran la raíz de los nativos. Al derrumbe le decían pikuk, en donde sale el derrumbe, en la gran herida de la naturaleza quedaba un olor a sangre. Es la sangre regada de la naturaleza, así como la mujer riega su sangre al dar a luz a un niño.(Plan de Vida del Pueblo Guambiano 1994:12)*

(9) *Lugar sagrado de rituales de refrescamiento, armonización, localizada en el Páramo de las Delicias en territorio Nasa. Lugar de nacimiento del gran líder nasa Juan Tama*

(10) *El territorio Misak es un territorio sexuado, la izquierda del río Piendamó es femenina y la derecha la parte masculina.*

(11) *Para los Misak,La horqueta-utik,esel lugar donde desemboca el río macho principal, el río Cacique, en el río Piendamóque es hembra.*

(12) *El mito de origen del Pueblo Nasa relata que Kapic´h, Itzu Atza y Am Atza (emisarios del gran espíritu Uma Itay para persuadir a los nasa de no matarse entre sí) decidieron escoger a una persona para prepararlo y entregarle tres poderes orientados a la construcción de una sociedad fundada en el equilibrio y la armonía. Esta es la función del Te´wala que pervive en nuestros días. (Piñacue 1997, 46.)*

(13) *Para el pueblo Misak el merebig, es el shaman que tiene poderes para hacer el bien o el mal.*

(14) *La OEA –Organización de Estados Americanos- desde el 2005 empieza a reconocer la necesidad de comprender la diversidad de las cosmovisiones y cosmogonías de las mujeres indígenas para abordar las violencias de la guerra perpetradas contra ellas, de tal manera afirma "Las mujeres indígenas forman parte de sociedades donde el territorio ancestral es un elemento esencial de su existencia y cultura. Es por ello que un análisis sobre la situación de los derechos humanos de las mujeres indígenas en Colombia, debe realizarse considerando que ellas forman parte de pueblos culturalmente diferenciados, que mantienen una especial relación con sus territorios, teniendo presente que el conflicto armado ha convertido los territorios indígenas en escenario de guerra y muerte"(pg70).*

(15) *Las organizaciones de Mujeres que convergen en la Mesa Mujer y Conflicto Armado han planteado la necesidad de que el Estado en su concepción de atención integral a las mujeres indígenas victimas de violencias sexuales involucre y admita las medicinas ancestrales de cada pueblo y losrituales según sus costumbres para la armonización espiritual y sanación de lasvíctimas y los territorios donde han sucedido estas agresiones.(XII Informe sobreviolencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en ColombiaViolencia sexual en el marco del conflicto armado: una mirada diferencial, 2015)*

(16) *La noción de mundo pre- instrucción de la colonialidad moderna la tomo de la antropóloga Rita Segato quien considera importante no hablar de un mundo pre-moderno para no reproducir los dualismos jerarquizados de la colonialidad*

(17) *Para Sousa (2012)el colonialismo es todo sistema de naturalización de las relaciones de dominación y de*

subordinación basadas en diferencias étnicas o raciales.

(18) *En el Art 246 de la Constitución se estableció: "Las autoridades de los pueblos indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República. La ley establecerá las formas de coordinación de esta jurisdicción especial con el sistema judicial nacional*

Bibliografía

Albornoz, María Eugenia Vásquez et Aude, Argouse.
2009. *Mencionar y tratar el cuerpo: indígenas, mujeres y categorías jurídicas. Violencias del orden hispano colonial, Virreinato del Perú, s. XVII-XVIII*. Consultado el 15 de febrero de 2016. Disponible en:https://nuevomundo.revues.org/53163#ftn22

Blaser, Mario
2013. *Un Relato de la Globalización desde el Chaco*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Escobar, Arturo
2015. *Autonomía y Diseño: La Realización de lo Comunal*. University of North Carolina, Chapel Hill. Traducción: Cristóbal Gnecco.

Genecco, Cristobal
2015. *Notas de seminario de investigación*. Doctorado en Antropología. Universidad del Cauca.

Grosso, José Luis
2012. *Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético. Hospitalidad excesiva, II.* En Revista Brasileira de Sociología da Emocao, v. 11, n. 33.
2014. Hospitalidad excesiva. Semiopraxis crítica y justicia poscolonial. Consultado el 13 de noviembre de 2015. Disponible en: *www.unicauca.edu.co/ublogs/.../3/.../**Hospitalidad-excesiva-Grosso**.pdf*

Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado
2015. XII Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia Violencia sexual en el marco del conflicto armado: una mirada diferencial. Consultado el 5 de febrero de 2016. Disponible en: http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/XII%20Informe%20Mesa%20Mujer%20y%20Conflicto%20Armado.pdf

Organización de Estados Americanos OEA
2006. Las Mujeres Frente a las Violencias y a la Discriminación Derivadas del Conflicto Armado en Colombia. Washington, D.C. 2006. Consultado el 3 de Febrero de 2016. Disponible en:http://www.cidh.org/countryrep/colombiamujeres06sp/informe%20mujeres%20colombia%202006%20espanol.pdf

Piñacué, Jesús
2004. Aplicación de la justicia autonómica del pueblo Páez. En Del olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La jurisdicción especial indígena. Ministerio de Justicia –CRIC- Ministerio del Interior Bogotá.

Plan de Vida del Pueblo Guambiano
1994. Consultado el 11 de febrero de 2016. Disponible en: https://horizontesdecompromiso.files.wordpress.com/2013/01/plan-de-vida-guambiano-pueblo-misak.pdf

Segato, Rita
2010. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial.* Lima:

Universidad Ricardo Palma - Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder.

Sousa, Boaventura
2012. *Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad.* En:Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia. Quito:Fundación Rosa Luxemburgo.

Taussig, M.
1995. *Un gigante en convulsiones*. Barcelona: Gedisa

Cuerpos desmontados y ranchos que lloran. Desvinculaciones territoriales, dolores de la tierra, suelos comunes y otras justicias.

Cecilia Mensa(1)

"El cuerpo puede volverse hablante, pensante, soñante, imaginante.
Todo el tiempo siente algo.
Siente todo lo que es corporal. Siente las pieles y las piedras, los metales, las hierbas, las aguas y las llamas. No para de sentir"
(Jean-Luc Nancy, 58 indicios sobre el cuerpo)

¿Qué siente un cuerpo al que se le arranca un monte?
¿Qué siente un monte al que se le arranca un cuerpo?
¿Qué siente un rancho al que se le arrancan un monte y un cuerpo?

Me convoca un rancho. Un rancho que nos habla. Que siente. Que nos grita en medio de la violencia colonial que sigue ejerciendo su más terrible avance sobre nuestros cuerpos humanos y no humanos.Traigo entre otras cosas una escena, marcada por aquel rancho, un cuerpo-paisaje-olvido-ausencia-rancho habitado-por todas las ausencias-las muertes del sur que hacen cuerpo-barro-sedimento-paisaje alterno-paisaje otro.

El rancho, como un olvido que hace ausencia nos lleva a pensar-sentir desde el otro lado de las cosas, desde nuestro sur, en nuestro suelo, en nuestro barro, "Bajar a este *sur* de barros, frutos maduros desplomándose,follajes polvorientos, ambulatorio de muertos y deshechos"(GROSSO, 2015)Hablo de nuestros muertos que cargamos, hablo de nuestro monte quitado a la fuerza pero cargado en los cuerpos que siguen deambulando en la locura, hablo de un rancho habitando el monte en medio de un coto de caza…en medio de los tiros…en medios de las formas de pensar los paisajes instrumentados desde el mundo occidental. Un rancho habitando el monte, con sus habitantes muertos, Teófilo y Mercedes, distando y lejos de pensarlo abandonado como un paisaje de lo arcaico y anacrónico. Sus restos, lejos de hacer olvido, son ausencia en la añoranza de oler aquella tierra, aquel barro. Habito el rancho de la misma manera que nos habitan la mugre y el hedor en este sur descolocado, mugriento y fuera de eje. Loca, loca como una cabra, recién parida y haciendo orilla. Hablo también y apenas incipiente, del dolor del monte arrancado, de los restos que hacen olvido… de las locuras que hacen justicias.

Cuerpos desmontados-ubicaciones epistémico políticas otras

¿Qué es un discurso del cuerpo si una no pone su propio cuerpo colonizado a tocarse con los otros? Poniendo quizás nuestros propios

dolores, nuestros propios des-montes arrancados de la piel y el cuerpo para ser montadas la racionalidad-civilidad-civilizatoria-occidental-higienista.

En un reubicarme con el conocimiento de occidente, que nunca me aprendí y de lo que me avergoncé… reubicada en mi monte… en mi propio cuerpo des-montado, educado a la vergüenza de no saber ningún tipo de cultura universal, pisando el ras de mi suelo heteroglósico, en lo más bucólico-sencillo de lo que soy de monte, de tierra y de paja, de chacra y de mugre, de mi ancestralidad, de vida austera, trastocada en mi hediento suelo… es aquí mismo donde pondré en juego laspropias materialidades, las propias ruralidades negadas.

Vengo asistiendo dese niña al evento de que el monte es arrancado de la tierra por Topadoras similares a la aplanadora del Estado-Nación, que busca unificar en suelo liso y llano la textura y multiplicidad de los seres, humanos y no humanos. Todos montados en la idea de progreso desarrollista, del uso de territorios considerados improductivos, a los que avala quitarle su energía vital para ponerle a andar la maquinaria del desmonte. Y eh ahí los cuerpos arrasados y desmontados, mutilados, dolidos, sangrados, cuerpos a los que se le arranca el monte, el barro, las espinas, el cerro, el viento, los coyuyos, para convertirlos en cuerpos re-contra-despojados, leídos en foco desarrollista-higienista-civilizatorio.

A esos mismos cuerpos los he visto en el Hospital Psiquiátrico ubicado apenas a 20 kilómetros del monte y el rancho de Mercedes y Teófilo. Cuerpos encerrados, hace más de 20 años, despojados de su propia mugre, cuerpos destripados, cuerpos dolidos, sin su monte, arrancados de su relación con la tierra, negados en su propia mugre acumulada que siempre pretende ser limpiada en la asepsia hospitalaria. Será quizás que acumular la mugre en el psiquiátrico sea la única manera de quedarse con un poco de monte puesto, de tierra, de roña, que es frotada a la fuerza de la misma manera en que es desvinculado el cuerpo de su mismo barro.

Cristina ha sido arrancada de su montaña y de su monte hace muchos años… está actualmente internada en el hospital psiquiátrico, el mismo que la higieniza día a día. Hacía tiempo queno iba por el hospital, lo que se hizo más frecuente cuando me fui del pueblo. Un día cualquiera voy de visita y ella me pregunta“Doctora… ¿Cuándo vos viniste yo ya estaba acá?”le contesto que sí, ella me hace un gesto de dolor tomando su cara, estábamos hablando de 10 años desde que llegué por primera vez… y ella llevaba ya entre 20 y 25 años encerrada en aquel psiquiátrico. Cristina es de Andalgalá-Catamarca, de la montaña, de la misma montaña arrancada por la megaminería, del mismo cielo… del mismo *aujero* que ahora es más grande… de los mismos dolores de esa tierra… Tenemos algo en común, entre mi pretendida neurosis y su psicosis, el dolor de la tierra.

Ranchos que lloran

Hay un cuerpo-rancho y unos cuerpos sin monte. La experiencia de Teófilo y Mercedes que traigo una y otra vez acontece en el

monte de la provincia de Catamarca, Argentina. Ellos habitan-siguen habitando en San Antonio Viejo hace más de noventa años, en lo que se reconoce como campos comuneros, que ha implicado el habitar esas tierras desde la ancestralidad, desde la crianza. En la década del `90 se vendieron los títulos de esas tierras a empresarios internacionales para instrumentar un coto de caza. Un coto de caza es un territorio cercado por alambrados de más de tres metros, donde se encierran en este caso, cervatillos y búfalos presas de caza, donde se encierra el monte, los algarrobos, las tuscas, los chañares, los quebrachos, las jarillas.

El juego extractivista comienza con la venta de unos paquetes turísticos a extranjeros, para alojarse unos días y descargar todo el plomo pesado que quieran. La situación es que en la cercada del coto, dentro quedaron los ranchos y las gentes. Muchos pobladores del lugar se fueron a fuerza de quienes expropiaron las tierras. Teófilo y Mercedes permanecieron y siguen habitando el rancho aún muertos, dentro del coto de caza, dentro de los cinco portones que hay que cruzar para llegar, partes del cerco que impide que los animales presos de caza se escapen y que nadie entre al perímetro.

Rosa, hermana de Mercedes me cuenta los dolores de salir arrancada del rancho-barro donde vivía con su padre y su hijo, apenas a una loma del rancho de Teófilo y Mercedes. Cuando murió su padre, los "poderosos" como ella los llama, llegaron a desalojarlos, "frente a eso nosotros que íbamos a hacer" así, los ranchos se quedan sin sus gentes… "Cuando viajo a La Merced (el mismo pueblo donde está el hospital neuropsiquiátrico) no miro para la cuesta, donde alcanza a verse el rancho de mi hermana, y el rancho que era de papá, me hace mal, me da tristeza. Como he sufrido cuando me vine a vivir acá"

Hablo de este rancho porque vengo considerando que él nos hace justicia, en todo aquello que es negado por anacrónico, pero que va quedando ahí sedimentado y nos habla, en todo aquello que está negado pero presente, en las ausencias que se nos hacen carne, se nos hacen barro, se nos vuelven paja, se nos pegan en mugre, pestilan, apestan en hedores… Hablo de este rancho porque pienso que es ahí donde estamos en una investigación que nos hace sensibles, en un dejarnos tocar, en una tarea minuciosa que nos hace escuchar los susurros del pasado que vuelven, para ser redimidos en el sentir-pensar de Walter Benjamín que se nos hace carne.

Ese rancho que sigue en pie, nos habla desde lo más ancestral de su barro. Y es desde allí que nos toca y nos abre. Es como una herida abierta que supura, y que no fue alcanzada por los conocimientos coloniales para ser suturadas… pues bien, ahí estamos… naciendo… abriendo… tocando el otro lado de las cosas como me dijera alguna vez José Luis Grosso.

En medio de esta comunidad local de seres, el rancho nos encuentra en aquello borrado y negado que nos constituye, que cargamos como lastre, como mugre pegada, como ese hedor que no se nos quita. Lloramos con el

rancho, nos constituye la misma materia. El mismo monte, la misma paja y barro de aquel, el mismo sedimento. El rancho duele porque es parte de la carne. El rancho es cuerpo-sedimento, cuerpo-carne-carnal. Carnal porque es cuerpo que siente, porque es piel, y es "la más externa y la más profunda" como nos dice Paul Valery.

Suelos comunes-estar arrancados de la tierra

Aquí y allá, en Catamarca y en mi corta experiencia en Colombia, la vuelta por los territorios vinculados ancestralmente, me hace sentir-pensar que estamos en un suelo destripado… des-eviscerado… arrancado su cuerpo-su rancho-su barro-su monte. Estamos en los mismos dolores. Estamos en el mismo suelo donde se arranca la tierra. En "Poéticas de lo otro", Alejandro Castillejo nos dice que "El desplazado nace de un espacio incierto: del terror, el silencio y lo oculto: la impunidad de la masacre… y en alguna forma, como en el caso que devienen una lista interminable de caracteres psicóticos, esta violencia se le impregna metafóricamente"…"Ellos, los hombres y mujeres desplazadas, provienen del mundo de lo irracional y entran, por efecto directo, en el mundo de la locura, la soledad y la pérdida" (Castillejo: 2000, 92, 93)Aquí y allá los dolores comunes de la tierra, los arrancados del monte y los desplazados de la tierra cargan con los pesares que llevan directamente a la locura.

Los hombres y mujeres caminan su desplazamiento con los montes a cuestas, llevándolo aquí y allá en el peso de sus dolores, dolores que son locuras, locuras forzadas del estar arrancado de sus territorios, donde sus pies hacieron raíces, y su cuerpo hizo suelo, suelo que es extraído violentamente cual otro árbol del monte.

Cuerpos densos que deambulan acumulando las ruinas que a su paso deja el progreso. Cuerpos densos tan pasmados como el AngelusNovus, que Benjamin nos trae para espantarse del huracán, de ese "huracán" al que llamamos "progreso" (BENJAMIN, 2007)Progreso-aplanadora-topadora-se lleva todo a su paso, dejando "ruina sobre ruina"(Ibidem) tronco sobre tronco, raíz sobre raíz, cuerpo sobre cuerpo. Des-pojados, des-montados…

Otras esperanzas, otras justicias

Teófilo Y Mercedes habitaron el rancho estando en una Red de relaciones, de amor, de crianza de la tierra. Allí, quienes habitan el monte de San Antonio viejo son la tierra, es por eso que no la poseen, son parte de la ella, son la misma cosa. Teófilo y Mercedes murieron en su rancho, donde vivieron toda su vida. Ellos, sus cabras, sus gallinas, sus perros, su quinta, su monte, implicados en una "red de relaciones" como nos dice Alejandro Haber, en "una teoría indígena de la relacionalidad". Murieron en ese mismo gesto de crianza. En esa misma red.

Muertos, siguen estando en la red de relaciones, su ausencia está sedimentada en el rancho, le hacen cuerpo, le hacen carne, criando la quinta, cuidando el chiquero, deambulando por el monte, protegiéndolo del avance-des-monte de las topadoras. Mercedes sigue acogiendo en su pollera todos los

lamentos y llantos de los desvinculados de las tierras, todos los locos son alojados en sus trapos para ser justiciado su destierro-encierro.

Aquel monte sigue cobijando y criando su comunidad de seres… y la pollera de Mercedes se hace constelación que les hace justicia, al rancho, a la vida, a la loma pariendo una y otra vez. Su fuerza de ausencia se nos hace cada vez más fuerte, más potente. El rancho llora a Teófilo y Mercedes, llora los destierros de las "gentes de antes", el rancho los llora pero al mismo tiempo se albergan en él todas las esperanzas.

También la locura le hace justicia al monte. En una investigación profunda de lo humano y lo no humano, la locura llega al fondo de todo lo negado, que llevamos puesto. Esos locos, encerrados allá, bajo el puente aquí en lo que alcancé a ver en Colombia, nos hacen ver el otro lado de las cosas…nos guardan toda la mugre, el hedor y la tierra que somos. Allí, en toda esa mugre amontonada, en toda esa dislocación e incoherencia en este sur donde estamos, que viene cada vez más de abajo, está la esperanza en amañarse con la tierra…de los cuerpos dolidos-des-montados-locos-dislocados-descolocados…

El loco, el que nos hace justicia, puede ser aquel que llega a tocar lo más profundo…ante la pregunta que se hace Artaud sobre ¿qué es un alienado auténtico? responde que "es un hombre que prefirió volverse loco en el sentido socialmente admitido antes de prevaricar contra determinada idea superior del honor humano" Así es como la sociedad mandó inmovilizar en sus manicomios a todos aquellos de los que quería preservarse, porque habían rechazado convertirse en cómplices de algunas inmensas porquerías"(Artaud: 152)

Y continúa…

"Así es como las escasas buenas voluntades lúcidas que han tenido que debatirse en la tierra, en ciertas horas del día o de la noche se ven sumidas en las profundidades de auténticos estados de pesadilla en vela y rodeadas por la formidable succión, por la formidable opresión tentacular de una especie de magia cívica que pronto veremos aparecer en las costumbre de modo manifiesto (Artaud: 153)

"Quizá sea el mundo al revés, no obstante así son las cosas. Y no existe delirio en pasearse de noche con un sombrero coronado con 12 velas para pintar un paisaje del natural"(Artaud: 153)

Será pues, que estar de este otro lado de las cosas, de este otro lado de la "magia cívica", esa misma que nos destierra, es estar completamente dislocado, asumido en esta tierra de dolores que traemos pegada, adherida como una roña imposible de quitar, ancestral, justiciera, con Teófilo y Mercedes metiéndonos en su red de relaciones, tocándonos y abriéndonos en una inconmensurable generosidad, con Cristina arrancada de su territorio para ser encerrada creyendo que de esa manera se encerraría su locura y su profunda investigación de tierra guardada, con el rancho sedimentando todos los gritos del monte pero también el amor de la tierra. Quizás sea en "el mundo al revés", profundo, sensible, trastocado, hediento, olvidado, amado. Allí estamos, este es nuestro barro…nuestra justicia.

Notas

(1) Doctorado en Ciencias Humanas (mención en Estudios Sociales y Culturales) UNCa. Becaria de CONICET. Integrante Centro Internacional de Investigación PIRKA-Políticas, Culturas y Artes de hacer. IntegrantedelGrupo CORPUS - International Group for the Cultural Studies of Body

Bibliografía

ARTADU, Antonin
1977. *VAN GOGH: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el juicio de Dios*. Fundamentos.

BENJAMIN, Walter
2007. *Conceptos de filosofía de la historia*. Caronte filosofía. Terramar ediciones. La Plata.

CASTILLEJO, Alejandro
2000. *Poética de lo otro. Antropología de la guerra, la soledad y el exilio interno en Colombia.* Colciencias. Bogotá.

HABER, Alejandro
2011. *La casa, las cosas y los dioses.* Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

GROSSO, José Luis
2015. SUR. M.S

La conversación o el 'interaccionismo conversacional'. Pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s)(1)

Olver Quijano Valencia(2)

Resumen

´Caminar y con-versar´ como vías para aproximarnos al conocimiento en sus diversas formas y lugares, tiene relación con prácticas y gestos descolonizadores y por tanto constituyen expresiones de ´justicia cognitiva´, claro está, lejos de los cánones e imperativos disciplinarios, de las instituciones del aprendizaje y de la metodología disciplinaria, esa que nos propone una secuencia que deja de lado lo más importante, es decir, la conversación y su poder transformador. Para los propósitos de esta reflexión, se trata de la activación política y epistemológica de la conversación como medio para movilizar la imaginación, (re)crear salidas y avanzar en la construcción de léxicos, leguajes, imágenes, conceptos, nominaciones, categorías y analíticas para las requeridas transiciones. Activar la conversación en medio de la parafernalia institucional y discursiva del ´diálogo de saberes´, generalmente convertido en un monólogo, interesa como arma de legítima defensa y grilla de entendimiento tanto de los sistemas de representación, las visiones y percepciones del mundo inmediato, los universos sensoriales y la organización política, como de las estructuras y relaciones con otros y con el entorno socio-natural, las maneras de pensar y sentir, los usos y significados culturales y, claro, de lo que los sujetos y los lugares dicen en escenarios de comunalidad, relacionalidad y pluriversidad.

Palabras clave: investigación compartida, prácticas intelectuales, justicia cognitiva, relacionalidad, conversión, solidaridad, conocimiento conversado.

Abstract

'Walking and talking', as way to approach the knowledge in its various forms and places, is related to decolonization and gestures practices. Hence, they are 'cognitive justice' expressions, certainly, far from canon and disciplinary imperatives of learning institutions and disciplinary methodologies, which propose us a sequence which ignores the essence, i.e., conversation and its transforming power. This discussion addresses the political and epistemological activation of the conversation as means to move imagination, (re) create way-outs and progress towards construction of lexicons, languages, images, concepts, nominations,

and analytical categories for the required transitions. Institutional and discursive trappings of 'dialogue of knowledge', seen as a monologue, requires activating the conversation as weapon of self-defense and understanding grid, not only of the representation systems, visions and perceptions of the immediate world, sensory universes and political organization; but also structures and relationships with others and with the social and natural environment, ways of thinking and feeling, uses and cultural meanings; and of course, what subjects and places mean within commonality scenarios, relatedness and pluri-versity.

Key Words: shared research, intellectual practices, cognitive justice, relatedness, conversion, solidarity, understanding spoken

Conversar con usted me da mucha alegría(3)

I

Caminar y conversar ha terminado siendo de mi parte, la observación y recomendación central y casi única para quienes aún buscan orientaciones a la hora de configurar un proyecto y desarrollar una indagación o una investigación en nuestros complejos, conflictivos y esperanzadores escenarios socio/culturales. Después de ciertos movimientos y tránsitos por las convencionales asunciones y prácticas académicas e institucionales y gracias al nuevo/viejo y siempre sugerente contacto con organizaciones, movimientos sociales y con un sinnúmero de hombres y mujeres en especial de pueblos y comunidades, paulatinamente he entendido el valor y la potencialidad del movimiento de ´justicia cognitiva´ y de cómo, ciertamente el mundo está constituido por una multiplicidad de locaciones epistémicas y habitado por innumerables sujetos epistémicos, los cuales desde la singularidad de sus apuestas y de sus vidas, continúan de distintas formas, pensando y movilizando el pensamiento(4).

Recientes esfuerzos por entender el valor de las prácticas intelectuales y sus protagonistas, me han conducido inevitablemente a reactivar la memoria, recuperar el origen, refrescar nuestra historia e identificar cómo desde la particular condición de hombres y mujeres en sus lugares, todos tienen un abierto y sugerente horizonte por el cual caminamos con apuestas existenciales, académicas, laborales e intelectuales, posibles gracias a la solidaridad y los afectos de quienes siempre están de nuestro lado. Por esto, las ideas y conquistas de ayer, hoy y de siempre, no son sólo un producto del yo, sino y ante todo, un resultado del nosotros, es decir, son cosas que se concretan gracias al afecto, la vecindad y la solidaridad de mucha gente con la cual hemos tenido la oportunidad de encontrarnos y conversar, darnos la mano, acompañarnos en las alegrías y en los dolores, y en fin, de hacernos sentir mutuamente parte del mapa de nuestro mundo afectivo y cognoscitivo.

Este tipo de constataciones se inscriben en un horizonte vital que poco o nada tiene que ver con la ´esquizofrenia´ teórica y metodológica

de los ´tribunales de la razón´ y con su excesivo formalismo, enciclopedismo, academicismo y seudorigorismo propios —al parecer— de una irremediable carrera ´loca´ tras las ´buenas´ maneras de la razón imperial. Todo esto tiene que ver, como ya lo advirtiera Ernesto Sábato (1979), con esos "mitos del rigor [...] esa tendencia a conferir valor mágico a lo que está impreso" y en respuesta al principio ´publica o pereces´ en tanto forma hegemónica de producción, publicación y visibilización, aún en medio de una sociedad predominantemente de tradición oral que privilegia la con-versación como posibilidad para alimentar y movilizar la reflexividad, así como para sanar y dar sentido al mundo(5).

Venimos de alguna manera influenciados por la metodolatría, los grandes acervos teóricos y el monopolio del grafocentrismo, al lado del cual están todos los parámetros del enciclopedismo, las indexaciones y los *rankings* internacionales, arquetipos de una parte del fenómeno paranoico que reduce el conocimiento al texto escrito e inobserva otras formas de producción y (re)presentación del mismo. De otro lado, se trata de esta moderna y contemporánea manera de ejercer una especie de endogámica propia de la sociedad de los expertos que actúa a modo de nuevos consejos inquisitoriales configurando el ´comunitarismo autista´, en el que, "la mayoría de sus fuentes de reconocimiento o de castigo provienen de la misma comunidad. La publicación de trabajos, por ejemplo, medida clave del éxito académico, depende exclusivamente del veredicto de unos ´*referees*´ que son también miembros del mismo colectivo. No hay, en fin, ninguna necesidad real de comunicarse con el resto de la sociedad y de hecho podría ser, incluso, contraproducente. Todas las fuerzas que actúan son, pues, claramente centrípetas" (Brey, 2009: 32).

Pensar en ´caminar y con-versar´ como elementos y vías de aproximación al conocimiento en sus diversas formas y en distintos lugares, equivale a valorarlos como prácticas y gestos descolonizadores y como expresiones de ´justicia cognitiva´, claro está, lejos de los cánones e imperativos disciplinarios, de las instituciones del aprendizaje (escuela, colegio, universidad) y de la metodología disciplinaria, esa que "nos propone una secuencia que deja de lado lo más importante, aquello que no puede ser anticipado en una prospectiva, lo verdaderamente nuevo, transformador. La metodología nos protege contra ello, nos impide conversar y dejarnos transformar por la conversación" (Haber, 2011: 25).

Etimológicamente conversación viene del latín *conversari* que significa "vivir, dar vueltas, en compañía" o de *conversatio* que está formada del prefijo con- (reunión), el verbo *versare* (girar, cambiar, dar muchas vueltas) y el sufijo –tio (acción y efecto). Por esto, la conversación entendida como la acción y el efecto de reunirse, dar vueltas y rumiar el conocimiento, se contrapone al monólogo y al diálogo direccionado de los discursos magistrales y de los expertos iluminados. Se trata de la con-versación o del versar-con en tanto medio para la conversión o la

transformación y para el reconocimiento del otro con capacidad de interlocución y posibilitador del aprendizaje o del aprender como acto consistente "no tanto en recibir una carga de saber nuevo sino de renunciar o poner en duda un saber previo posiblemente falso (…), es decir, ayudarnos a desconfiar de lo que sabemos, darnos instrumentos para avanzar también en la sustitución de conocimientos" (Ospina, 2012: 25-26).

Dar vueltas, rumiar conjuntamente los pensamientos o con-versar, es otra forma de concretar la ´instancia empírica´ o el ´estar allí´ de donde se desprende la interpretación soportada en lo que se ve, se siente y se escucha hasta llegar a la descripción textual. Así que hablar, contar, comentar, argumentar, gestualizar, reflexionar, ironizar, narrar, opinar, conceptuar, replicar, informar, interpelar y en general lenguajear, son actos que revitalizan la imaginación, la experiencia y la interpretación de todos, pues tal como lo han afirmado algunos analistas, sin duda, una sugerente y buena conversación es también una investigación compartida.

Para nuestro interés, la conversación más que una técnica formal que supone guiones y protocoles específicos, sistemáticos y estructurados, se relaciona ante todo, con un hecho vital y una experiencia de interacción determinante en los procesos de construcción y socialización del conocimiento, ese patrimonio común y público de los pueblos, hoy privatizado bajo las figuras jurídicas de los derechos de propiedad propios del capitalismo cognitivo contemporáneo. Así que, más que una técnica de entrevista, como lo han sugerido algunos metodólogos ´progresistas´ y ciertos antropólogos, la conversación se asume como un marco social de interacción y de acercamiento a la complejidad de la historia y del mundo de hombres y mujeres a través de la práctica de "acomodar la palabra para intercambiar con el corazón" tal como lo ha sugerido Aldemar Bolaños, comunero y dirigente del pueblo *kokonuco* en el Cauca indígena en Colombia(6).

II

Sin duda, la conversación en tanto investigación compartida se presenta como forma de relacionamiento desjerarquizada que rompe con la asimetría convencional propia de los agentes o de las partes que movilizan el pensamiento desde espacios y posiciones monoculturales, universales y monológicas que (re)producen una lógica (eurocentrismo) y una mirada (ocularcentrismo), soslayando a su vez, la infinitud de ámbitos de pensamiento, las posiciones de sujetos y las emergencias intersticiales. Con-versar importa en contextos de heterogeneidad histórico/cultural que dan cuenta de la existencia de una multiplicidad de sujetos epistémicos y de locaciones epistémicas como actores y *locis* de una diversidad de "líneas de fuga" (Guattari, 2013) o como lo sugieren entre otros analistas Maurizio Lazzarato (2006, 2007) de ´líneas analíticas moleculares´, ´agenciamientos de creación´, ´caminos experimentales de pensamiento´, ´focos de afirmación existencial´, nuevas actitudes hermenéuticas y en general de la ampliación el

canon científico/metodológico y la desacralización del protocolo de la *metodolatrìa*, todo esto como respuestas a la constitución colonial del mundo, de los saberes, los lenguajes, el cuerpo, la memoria, el imaginario y las disciplinas del conocimiento.

La conversación tiene relación con una especie de "polílogo intercultural (…) en tanto no se trata de la bidireccionalidad del encuentro en el que nuevamente la tradición occidental fuera el único punto de referencia, sino de una multidireccionalidad. Se trata de una diversidad (*poly*) de racionalidades o *logoi* que entran en contacto sin la dominación por el *logos* greco-occidental" (Estermann, 1998: 35). Contrariamente, se busca conversar o lenguajear como forma de acercamiento a pensar con conocimientos, historias, memorias y actualidades de la diferencia, práctica inscrita en el horizonte de la diferencia epistémico/cultural o en el principio y la práctica de la ´justicia cognitiva´ según la cual, la salida está en los ´diálogos´ interculturales y postimperiales en tanto "no podemos ampliar el horizonte de las posibilidades sin ampliar el horizonte de las inteligibilidades" (Santos, 2011: 18). Todo esto implica la necesidad de convivir con diversas formas de pensamiento sin el sometimiento exclusivo a la hegemonía epistemológica de la ciencia occidental y en el escenario universitario, muchas veces conservador, hermético y sin aperturas frente al desafío de pensar, construir y practicar el conocimiento de manera compleja, transcultural y transdisciplinaria.

Sin embargo y para efectos de la política del nombrar propia del ámbito académico, reivindicar la conversación alude también a una suerte de posicionamiento del ´interaccionismo conversacional´, de la ´conversación colaborativa´ o de la "conversación indisciplinada" (Haber, 2011), en la cual lo que justamente está en juego es la pregunta por los contenidos, los lugares, los actores, las formas y su capacidad de interlocución e interpelación en la conversación. Tales asuntos y desafíos implican ante todo, aperturas y la ampliación conversacional siempre contrapuesta a la profundización del campo de batalla, pues al parecer, existe

una ley del más fuerte de las culturas en nuestro tiempos, que involucra todo diálogo de culturas, visiones y credos, y que trata de forzar el diálogo para atender las necesidades del Occidente moderno y sus extensiones en el no Occidente. Bajo cada diálogo de visiones subyace un diálogo oculto de desiguales. Una cultura con un lenguaje de diálogo desarrollado y asertivo a menudo domina el proceso de diálogo y usa este para canibalizar la cultura con un lenguaje de diálogo de bajo perfil, acallado y suave (Nandy, 1987: 14-15).

Se trata de cambiar nuestro entendimiento para posibilitar cambios en el mundo como de poner en tensión los esquemas de inteligibilidad para ampliar la mirada y las ´percepciones del mundo, pues "si no ampliamos la conversación con la humanidad, la alternativa es la guerra" (Santos, 2011: 20).

Dicho de otra manera y reivindicando ciertas premisas feministas, las practicas conversacionales como tácticas y formas de interpelación, también se inscriben dentro de las opciones que preconizan y advierten cómo "la alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones en la epistemología" (Haraway, 1991: 329). Para nuestros propósitos, se trata de la activación política y epistemológica de la conversación como escenario para la movilizar la imaginación, (re)crear salidas y avanzar en la construcción de léxicos, lenguajes, imágenes, conceptos, medios, nominaciones, activismos, concepciones, categorías, representaciones y analíticas para pensar la diferencia, consolidar el pensamiento y la práctica relacional, transicional y pluriversal.

También en esta perspectiva conversacional se busca participar e incidir en los cambios de las condiciones de producción del conocimiento referidas en primer lugar a la expansión del rango de sus productores más allá de la academia, lo que implica la transformación de los lugares y contenidos de la teoría y de su forma. En segunda instancia, estos cambios hacen alusión al hecho de que "la teoría social contemporánea se está quedando corta en imaginar tanto las preguntas que habría que hacerse sobre las problemáticas claves del presente, como las posibles respuestas a estas" (Escobar, 2014: 39). Más que el diálogo, se requieren nuevas formas y espacios conversacionales o del versar-con en tanto medio para la conversión o transformación y para el reconocimiento del ´otro´ como interlocutor y posibilitador del aprendizaje, pues como lo advierte este pensador colombiano siguiendo al sociólogo hindú Nandy (1987),

[…] todo diálogo de culturas, tiene que comenzar con las categorías de la víctima, incluyendo sus concepciones alternativas de libertad, compasión, justicia, etc., ya que estas categorías desechadas contienen pistas cruciales para entender el lado reprimido del mundo […] No es posible un diálogo efectivo con aquellas culturas que reclaman un monopolio sobre las formas de entender la compasión, la ética, la democracia, la razón. Más aún, es frecuente que la cultura con el lenguaje más asertivo del ´diálogo´ (en términos ´racionales´ o ´científicos´ termina imponiéndose en el llamado diálogo. El diálogo se convierte en así, desde su inicio, en la forma de ganar la batalla (Escobar, 2014: 49-50).

Activar la conversación en medio de la parafernalia institucional y discursiva del ´diálogo de saberes´ —generalmente convertido en un monólogo—, interesa como arma de legítima defensa y grilla de entendimiento tanto de los sistemas de representación, las visiones de mundo y las percepciones del mundo inmediato, los universos sensoriales y la organización política, como de las maneras de pensar y sentir, el tipo de estructuras y relaciones con otros y con el entorno socio-natural, los usos y

significados culturales y, claro, de lo que los sujetos y los lugares dicen.

Indudablemente, la activación política, epistemológica y pedagógica de la conversación se relaciona también con lo que algunos han denominado "la superioridad de la intuición sobre la abstracción" o el poder de la "inteligencia iletrada, rica en intuiciones, esa que ni siquiera necesita defenderse de los ataques que le lanzan los eruditos: les arroja dádivas desde el trono con una mueca sarcástica" (Serna, 2012). Significa entonces y sin duda, que el interaccionismo conversacional contribuye igualmente a romper la abstracción.

Este escenario posibilitador del conocimiento de la complejidad histórica y la vida de los sujetos, no solo tiene que ver con el intercambio verbal sino también con el acercamiento a la comprensión del universo simbólico, sensorial, espiritual, corporal, relacional y material donde importan tanto los datos discursivos como los argumentos, comentarios, narraciones, gestos, risas, tensiones, sueños, enojos, sentimientos, afectos, esperanzas, apuestas y luchas ontológicas. Conversar significa estar con y en medio de sujetos, objetos, lugares, ambientes y relaciones, todo dentro de una atmosfera, un espíritu y un clima cognitivo, donde es posible aprehender dimensiones sólo observables a través del acercamiento afectivo.

La conversación es entonces, lo que da o produce el clima y el acercamiento afectivo, es decir, la practica relacional, perspectiva que establece una suerte de red de interactuaciones, interrelaciones e interseccionalidades de conocimientos, saberes, visiones y sistemas de representación como respuesta natural al carácter relacional y conversacional de la condición humana, pues sin duda, "no hay seres discretos autocontenidos que existen en sí mismos o por su propia voluntad, sino, un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día tras día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no humanos (Escobar, 2014: 100). Todo esto, claro está, en medio del ineludible ´surgimiento´ y posicionamiento de voces, conocimientos, prácticas, lenguajes y estrategias de sujetos, procesos, organizaciones y movimientos sociales de distinta naturaleza, escenarios de activación política de la relacionalidad, el pluriverso y la comunalidad, claves en procesos de diseños existenciales y en el marco de las diversas luchas por la vida, es decir, de las ´luchas ontológicas´, donde también es clave la interactuación y el entrecruzamiento de conocimientos, saberes y visiones de mundo.

Conversamos, hablamos y escuchamos para aprender, esta vez en la fuente y desde otros registros, es decir, sin imponer los marcos culturales, las analíticas y las categorías, siempre abiertos al acontecimiento y también a la experiencia antropológica,

[…] que es una manera de desprenderse de las familiaridades perceptivas para volver a asir otras modalidades de acercamiento para

sentir la multitud de mundos que se sostienen en el mundo [...] Inventa de un modo inédito, el gusto la escucha, el tacto, el olfato. Rompe las rutinas de pensamiento sobre el mundo, apela a despojarse de los antiguos esquemas de inteligibilidad para inaugurar una ampliación de la mirada (Le Breton, 2009: 16).

El desprendimiento y las mudanzas son parte de las consecuencias derivadas del acto conversacional, el cual también nos ayuda a poner en tensión nuestros archivos y percepciones, generando a su vez, aperturas y posibilidades para combatir el desperdicio de la vasta experiencia social y de toda construcción humana, estableciendo otras formas de mirar y significar el mundo. La conversación como el viaje ejerce también en nosotros el efecto de la conversión.

Abrirse a la interpelación en esta suerte de gran o ampliada conversación, es asumir el mundo y los lugares como escenarios de evidencias múltiples donde hombres, imágenes, mujeres, procesos, prácticas, representaciones y valoraciones nos empujan a aprender, aprehender y desaprender, es decir, a generar grandes afectaciones en nuestras vidas y en nuestros proyectos. Sin duda y tal como lo afirma Haber (2011: 19), "la escuela que nos enseña a aprender es la conversación. Con la actitud de reconocimiento de la conversación, permitiendo que la conversación nos interpele (por ello es auténtica) y nos toque (de allí que sea una táctica), podemos aprender la aptitud del aprendizaje".

En definitiva, la conversación se constituye en un modo de conocer y constatar lo que conocemos, de hacer agregados a nuestro horizonte cognitivo y existencial como al establecimiento de nuestras relaciones entre las palabras y las cosas, los sujetos, las acciones, las biografías y las historias, donde es indispensable dejarse habitar por los flujos conversacionales, siempre bajo una actitud de apertura en la cual se trata de devenir en actores y creadores de experiencias, significados, valores, categorías de análisis, lenguajes para juntarnos, reconocernos y transformar nuestras percepciones y mundos. En este horizonte, los ´otros´ y sus voces tienen efectos transformadores, lo que implica tomárselos en serio, es decir, "escuchar en el otro cultural la verdad en tanto verdad, no simplemente en tanto relato, es algo que la disciplina no puede acometer. Tomarse en serio la diferencia es sólo posible cuando el domicilio ha sido desplazado desde el lugar hegemónico de la disciplina hacia la diferencia, es decir, la diferencia desde espacio-tiempos otros" (Grosso, 2011: 28). Esta práctica para seguir aprendiendo, más que insistencia disciplinaria y disciplinante, tiene relación o hacer parte de cierto éxodo del *statu quo* disciplinario, institucional y académico e integra el horizonte de búsquedas y valoraciones de prácticas intelectuales generalmente ubicadas en el afuera escolar, epicentro también del conocimiento conversado.

III

La conversación hace parte de procesos abiertos a afectaciones y transformaciones

sustantivas de nuestras vidas. Por consiguiente, tiene efectos no sólo ontológicos sino políticos y epistémicos en la medida en que otras percepciones, valoraciones, visiones, voces y lenguajes empiezan a habitar nuestro mundo, muchas veces desvaneciendo y desmontando imágenes y estereotipos de sujetos, colectivos y procesos que reconocemos sin el previo conocimiento. Nos permite entonces la sustitución y complementación de conocimientos, pues la conversación representa una zona de contacto, una herramienta interpretativa y un "ejercicio autodidáctico —en términos de instrucción y construcción del sí mismo— [...] y posibilidad expansiva, creativa y cultural del ser humano o forma de autoadherirse al mundo, a su lógica a su praxis" (Vélez, Ruíz y Zuleta, 2012: 87).

La práctica conversacional como interacción y mediación social no solo alude a un conjunto de competencias comunicativas de los actores sino que representa opciones para el establecimiento de relaciones de cooperación y solidaridad, la movilización de urdimbres conversacionales y la asunción de los órdenes culturales como numerosas redes de conversación. Constituye asimismo, un medio para la definición de complicidades, afinidades, solidaridades, posturas y proyectos, pues en el conversar, hablar *a* otr@s y hablar *con* otr@s,

[...] hay un nivel expresivo-dialógico que incluye ´el pudor de meter la voz´ y, al mismo tiempo, ´el reconocimiento del efecto autoral de la escucha´ y, finalmente, el arte de escribir, o de filmar, o de encontrar formatos al modo casi del *collage*. Hablar después de escuchar, porque escuchar es también un modo de mirar, y un dispositivo para crear la comprensión como empatía, capaz de volverse elemento de intersubjetividad. La epistemología deviene así una ética. Las entrevistas un modo del *happening.* Y la clave es el manejo sobre la energía emotiva de la memoria: su polivalencia más allá del lamento y la épica, y su capacidad de respeto por las versiones más allá del memorialismo de museo" (Rivera en Gago, 2015).

A su vez, el ejercicio conversacional nos ayuda a disminuir la brecha cognitiva de los innumerables desconocimientos que nos asisten sobre los fenómenos y su comportamiento espacio-temporal, pues también, por ejemplo, las comunidades representan entornos epistémicos que imponen desafíos a nuestra comprensión e inteligibilidad. No sólo se trata de la forma tal vez más básica y elemental de comunicación y aprendizaje sino también de un escenario y medio para encontrarnos, reencontrarnos y sin duda, recuperar la alegría de vivir y volver vivir en lo básico.

En este sentido, la conversación tiene que ver con la investigación indisciplinada como pretexto para re-pensarnos relacionalmente desde otros lugares distintos a los formales, institucionales y convencionales. Son ellos los lugares de "reconocimiento, de aprendizaje y de solidaridad" (Grosso, 2011: 18), es decir, espacios de "una exploración, una aproximación [...] un conocer que nos revela

cuán poco conocemos, y nos propone relaciones concretas y a concretar. […] Al reconocer reestablecemos relaciones entre las palabras y las cosas. Reconocer es asimismo aceptar que las cosas son distintas a como las creíamos" [...] La escuela que nos enseña aprender es la conversación [...] Aprender es conversar" (Grosso, 2011: 19), y mover flujos (acciones) de solidaridad o corrientes afectivas orientadas a la producción y reproducción de la vida.

La conversión y conmoción provocada por la conversación entendida por algunos como técnica de entrevista formal o artefacto técnico y por otros como forma de relacionamiento distante de los cánones y protocolos de la institucionalidad académica e investigativa, se inspira en lógicas en las que, en principio, se diluyen las jerarquías, los tiempos y cronogramas y se privilegia la relación social y la no directividad. Entonces más que direccionalidad preestablecida se prefiere el mundo afectivo y su activación relacional como posibilidad de adentrarse en la lógica cultural y en la vida social en sus diversas dimensiones o en la multiplicidad de mundos de la vida humana.

Consiste en una práctica y en un texto configurado por diversos actores en una relación social mediada por discursos compartidos pero ante todo por ese "sutil intercambio de palabras, de silencios, de gestos, de palpitaciones, que permiten aflorar las más sentidas ideas, ensoñaciones, sentimientos, incongruencias que habitan nuestro interior. La conversación —no la habladuría—, es abertura, es confrontación y es apropiación" (Zapata, 1997: 147). De ahí que, también exista una inevitable relación entre conversación, vida, memoria y corporalidad, derivando complicidades, vecindades y solidaridades con posiciones, siempre importantes en los distintos planos y escalas de agentividad socio-política y en procesos de construcción de conocimientos y saberes como en la definición de salidas a acuciantes problemas derivados no solo de la herida (neo)colonial sino del ejercicio de formas legítimas de defensa y del ejercicio de la cotidianidad festiva.

En tal perspectiva, hablamos de los lugares, contenidos y ante todo, de los sujetos de la conversación, pues los protagonistas no son los habituales representantes del conocimiento experto con el respaldo de sus múltiples credenciales, sino de una multiplicidad de sujetos en lugares concretos creando y facilitando condiciones y espacios de conversación con y entre investigadores, comunidades locales, colectivos populares, academias críticas, intelectuales, artistas y creadores independientes, activistas, movimientos sociales, mujeres, jóvenes, obreros, niños, campesinos, comerciantes, dirigentes, comuneros, migrantes, entre un profuso conjunto de sujetos que paulatinamente contribuyen a desconcentrar el poder y el saber atribuido a los dirigentes y a las prácticas vanguardistas para volver la mirada a la gente común con sus historias, pensamientos, tradiciones, apuestas, identidades y actualidades. Es esta la apuesta desde donde se contribuye a eliminar el

ejercicio de mirar siempre hacia arriba, práctica que "nos embotó la capacidad de ver, de escuchar, de sentir las alegrías y los dolores de los de abajo" (Zibechi y Hartd, 2013: 129), horizonte en el cual es posible imaginar y movilizar el autoaprendizaje, la autoeducación, la autonomía y la horizontalidad así como el acto de mo-verse y dar carácter, contenido y colorido a los actos y pensamientos.

La conversación con múltiples actores y sujetos se convierte en escenario de la economía de la generosidad, esa práctica de los dones, los afectos y los regalos que deriva en compartir códigos, experiencias, técnicas, lecturas, alianzas, historias, deseos, emociones, y en general, saberes anclados en la vida cotidiana, la "sacralidad del mundo, el alma de las cosas, y las místicas como distintas maneras de expresar lo que para el estatuto científico constituye el epítome de la alteridad (Haber, 2011: 28). En síntesis, se trata de sujetos, contenidos y lugares de la conversación distantes de los concebidos por la tradición científica, es decir, de los académicos, eruditos y letrados; de lo alfabético-crítico y de la escuela-academia, respectivamente, para dar cuenta de otros actores, otras grafías, códigos y superficies como de otros espacios extra-escolares, lo que incluye comunidades como entornos epistémicos. No estamos hablando entonces de un diálogo convencional, pues,

[…] no es una conversación instrumental para recabar información acerca de cómo estos sujetos otorgan sentido a la realidad. Es una conversación con los sentidos otros de la realidad, una conversación que interpela y, a la corta o a la larga, conmueve. En segundo lugar (pero no necesariamente en segundo término) es una conversación con movimientos sociales y comunidades locales, es decir, colectivos políticamente movilizados para hacer frente al poder hegemónico. Nuevamente, no se trata de describir cómo los pobres o campesinos se organizan para obtener beneficios del Estado. Todo lo contrario. Es someterse al aprendizaje de la teoría que en esos contextos ya se construye a contrapelo del discurso hegemónico, debiendo desprenderse del lenguaje hegemónico, ejercerle violentación simbólica (Grosso 2011). Insisto, no para describir esa teoría, sino para tomársela en serio, y transformarse en esa conversación. En tercer lugar, es una conversación en una relacionalidad ampliada, que incluye actores que nunca serían tomados en cuenta como tales por el protocolo metodológico. Me refiero a los dioses, los muertos y las almas que habitan el mundo nuestro y nos agencian; pero también a los espectros de la violencia que nos habitan y agencian en las huellas (silencios, espíritus, ausencias) que no dejan de acechar molestando la paz de la razón (Haber, 2011: 30).

Le asiste al interaccionismo conversacional, el carácter informacional como de interpelación, conmoción y aprendizaje en distintos códigos y contextos. pero ante todo se distingue como tecnología de sociabilidad y mecanismo de activación política de la relacionalidad o de esa suerte de red de interrelaciones y

materialidades desde donde se puede entender que no hay seres y ordenes culturales discretos y autocontenidos sino en permanente enactuación, interrelación e interculturalización, muestra de que nuestras vidas, procesos y realidades son, radicalmente relacionales, y por tanto, es imprescindible considerar su valor y potencialidad en tanto condición de posibilidad y horizonte de esperanza e inteligibilidad.

Lejos de la práctica de excavación, muchas veces sin permiso de comunidades o colectivos, o del extractivismo académico e investigativo, la conversación constituye un medio para abandonar las familiaridades perceptivas, compartir experiencias de todo orden, analizar procesos, hitos y acontecimientos así como construir solidaridades y afianzar afinidades políticas, socio/culturales y epistémicas, reafirmando muchas veces el valor de la tradición, lo consuetudinario y lo común. Justamente, "por eso son tan importantes los saberes de la tradición, los rituales y las ceremonias. Aunque parezcan a veces irracionales, lo más probable es que contengan secretos nacidos de la observación, la percepción y la intuición, que no han alcanzado la claridad del razonamiento" (Ospina, 2012: 74). Suficientes razones para seguir conversando en medio también de la necesidad de crear y recrear una política del lenguaje y de nombrar sin distorsionar, especialmente en escenarios singulares convertidos paulatinamente en ´precipicios de la teoría´, donde y en cualquier caso, "necesitamos inventar nuevas metodologías de producción del conocimiento y una nueva imaginación política capaz de confrontar la lógica de la guerra, la razón hetero-colonial y la hegemonía del mercado como lugar de producción del valor y de la verdad [...] Se trata de modificar la producción de signos, la sintaxis, la subjetividad. Los modos de producir y reproducir la vida" (Preciado, 2014: 13).

Contrariamente a las múltiples consideraciones, asunciones y recomendaciones canónicas proporcionadas por metodólogos y analistas respecto a forma de abordar, desarrollar, registrar, transcribir y analizar los datos orales —y no orales— conversacionales, como ya hemos indicado, la conversación más que una técnica de entrevista formal o artefacto técnico orientada por directrices, guiones y protocoles formales, sistemáticos y estructurados, se asume desde una perspectiva relacional, indisciplinada y de(s)colonial como una experiencia de interacción y un terreno de acercamiento al conocimiento de la complejidad histórico/social.

Entonces, no es nuestra intención proporcionar lineamientos acerca del ambiente conversacional, la estructura, los turnos de palabras, la duración, los análisis de formas lingüísticas y no lingüísticas, los sentidos conversacionales, la obtención de los datos conversacionales, el registro auditivo y audiovisual, los perfiles de tal ejercicio, los equipamientos de grabación, las formas de transcripción de los datos recogidos, las guías de conversación y entre otros, la escritura del ejercicio de palabrear o su inserción en un

informe de investigación(7). Contrariamente, más que seguir protocolos y cánones metodológicos para el desarrollo de conversaciones como forma de ampliar la inteligibilidad y concretar inferencias conversacionales, se trata de reivindicar y dar mayor sentido a una de las actividades más básicas y susceptibles de abordar en la perspectiva del aprendizaje, la cooperación, la (re)creación y en suma, de la ampliación de los referentes existenciales, políticos y socio/culturales. De ahí que "ello supone, de un lado, pensar la conversación no como un guion de preguntas estandarizadas y encadenadas sino como un marco social dialógico de producción de discursos" (Devillard, Franzé y Pazos, 2012: 368) por medio del cual consolidamos una visión más amplia de lo conocido y desconocido, construimos la lógica de la afinidad, nos acercamos a la constatación y comprensión de la heterogeneidad de conocimientos, universos simbólicos, sabidurías y formas de vida, para recuperar paulatinamente el sentido y la alegría de volver a vivir en lo básico, el potencial de la "micropolítica doméstica" (Toledo, 2014: 30), el viejo y nuevo sentido común y la riqueza de la experiencia y construcción socio/cultural.

IV

Con todo esto, ¿qué es entonces lo que hemos venido aprendiendo en este ejercicio vital de caminar y conversar en múltiples locaciones con distintos actores y entre prácticas académicas e intelectuales?(8). En principio y desde el horizonte de la ´justicia cognitiva, diríamos con seguridad, que nuestras fuentes del conocimiento siempre estuvieron en casa, en el ´afuera escolar´, pues antes de nuestros contactos con la institucionalidad escolar oficial y en medio de ella, nos hemos beneficiado con el saber de nuestros padres, herman@s y demás familiares, también con los conocimientos de vecin@s y de todos l@s amig@s de distintas edades, generaciones y condiciones con los cuales hemos aprendido y sigo aprendiendo a tramitar la vida en su dolor, pero también en sus fiestas y alegrías. En esta escuela vital que permanentemente construimos y reconstruimos con la gente, vamos aprendiendo el valor inmenso de la amistad, la cooperación, la fiesta, la conversación, el trabajo, la vecindad, la imaginación, la música, la rumba, la sonrisa aun en medio del dolor que nos agobia, y en general, la importancia de la solidaridad en la intensidad de la vida pero también en la muerte, momento en el cual también requerimos de la presencia y del afectivo y efectivo don del abrazo. Vivir los distintos lugares y el acto de tender redes desde la conversación, ha sido también la verificación de cómo no somos sólo depositarios del sufrimiento sino también del valor de tener una sonrisa y un apretón de manos siempre disponible para reactivar las energías y esperanzas.

Hemos venido aprendiendo mucho de las innumerables conversaciones con indígenas, campesinos o agrodescendientes, estudiantes, afrodescendientes, académicos, mujeres, obreros, intelectuales, mayores, jóvenes, niños y niñas y en suma, de todos aquellos y aquellas con quienes nos encontramos en el

camino y generosamente comparten sus lógicas, prácticas y conocimientos, siempre pensando en que tienen algo que decirle al mundo. Con ellos y ellas, sin tantas racionalizaciones practicamos la conversación contra el desgarramiento, la renovación en la búsqueda y como acto de fe en cumplimiento de una especie de asignatura pendiente, tarea que pasa por la imperiosa necesidad de descubrirnos en nuestras potencialidades y singularidades, lo que implica un dialogo de la memoria con el presente y con todo lo que nos constituye, es decir sin menospreciar la noble tradición agraria y su generosidad, los aportes de la comunalidad y entre otros, las contribuciones de hombres y mujeres, empeñad@s en demostrar que no somos ni una anormalidad y menos una manifestación o encarnación de la inferioridad y del absurdo.

Imposible dar cuenta de los múltiples aprendizajes y emprendizajes suscitados y derivados de diversos ejercicios conversacionales como de innumerables caminadas y viajes. Empero, y a modo de ejemplo, veamos algunas muestras de estos legados de ciertas prácticas e iniciativas desarrolladas desde el ámbito universitario en diálogo con comunidades, comuneros, activistas y organizaciones en este proceso transicional donde paulatinamente ya no vemos lo propio y lo cercano con los ojos ajenos, ni con la arrogancia y las manías de los imperios (Ruíz-Navarro, 2103).

Entre los aprendizajes y las cosas que nos van quedando claros, podemos resaltar algunas identificadas en el marco del desarrollo de un "proyecto centro de investigación, promoción e innovación social para el desarrollo de la caficultura caucana", el cual centra su interés en la "generación de soluciones creativas ante los conflictos y dificultades sociales que cotidianamente viven los hacedores del campo. Este centro se teje con las comunidades y organizaciones sociales para pensar en los actores rurales, sus familias y los territorios como espacios donde se cultiva el café, pero sobre todo donde se cultiva la vida" (Cicaficultura, 2015), enfatizando en los componentes territorios sustentables y agroecológicos, comunicación y educación intercultural y economía social y solidaria(9).

En particular, en el componente de educación intercultural hemos aprendido cómo parte del problema escolar consiste en que muchas veces se enseña mucho y se aprende poco o no se aprende. También vamos entendiendo que la educación intercultural más que un programa especial de formación, tiene que ver con una suerte de gran conversación y un proyecto también para hacer más cosas que se parezcan a nosotros, donde lo concerniente al café y a la caficultura, ameritan movilizarse en la práctica escolar entendida como diálogo, interacción e intercambio cultural.

Este esfuerzo interinstitucional e inter-organizacional también nos ha mostrado que una cosa es el café —el producto comercial, la dinámica finca/empresa y mercado— y otra es la caficultura —la finca-escuela, el territorio, el hábitat, el entramado cultural y las culturas que cambian grano a grano—, donde los caficultores y caficultoras además de producir

café, también generan conocimientos, es decir, concepciones, visiones y prácticas comprometidas con la cultura, la vida y la paz. Es decir, que las comunidades, colectivos, grupos y asociatividades cafeteras son también entornos epistémicos o lugares y formas de configuración de conocimientos.

Ciertamente, en tanto sujetos epistémicos, los cafeteros enfrentan también la lógica y la práctica del costo beneficio —más con menos— a través de la lógica y práctica del menos para más (menos producción pero más agua, más biodiversidad, más tranquilidad, más vida). Todo esto posible por el hecho de asumir las fincas como concentraciones biodiversas o espacios para avivar lo distinto, los desarrollos de la tecnología propia y la movilización de la apropiada, la conciliación de los territorios para que todos ganen, la co-relación entre tradiciones y tecnologías para la sustentabilidad, la adaptación frente a los cambios de la producción y el consumo, la disposición para ´meterse´ en el cuento de la transición del cultivo a la tasa, la práctica de no cosechar todo, porque otras especies también comen, las reflexiones acerca de ¿porqué producimos y consumimos, pero también, porque producimos y no consumimos?, la innovación como práctica para la pervivencia, la no formalización de las actividades productivas también como garantía de sostenibilidad, y entre otros aspectos, las iniciativas para saltar la intermediación comercial, la distinción de los tiempos fríos en el proceso productivo, el rescate estratégico del policultivo en medio de la práctica institucional del monocultivo, los cafés especiales en familias especiales y la perspectiva política de enfrentar la crisis y el problema del pacto cafetero, mediantes pactos vecinales, veredales y zonales. Todo esto hace parte de las muestras de lo que hay detrás del café, las caficulturas y los cafeteros, es decir, de sus proyectos, sueños y singularidades.

También nos han proporcionado pautas acerca de cómo proteger adecuadamente los parámetros culturales/naturales y el manejo cultural del suelo frente al manejo corporativo agro-industrial, es decir la tensión creciente entre asociatividad y corportativismo trasnacional. Hemos ratificado con ellos la importancia de la familia en tanto espacio de aprendizaje, memoria y en general, reserva fundamental para tramitar la vida. Venimos conociendo además, lo que pasa en tiempos de cosecha o sus dinámicas socio/culturales, es decir, el crecimiento de las fiestas, las riñas de gallos, los encuentros festivos familiares y vecinales, bingos comunales, y en fin, la fiesta como paliativo y eslabón del proceso socio-productivo local y zonal. En algunos encuentros aprendimos que es imposible y hasta impertinente enseñarles a las comunidades qué es la biodiversidad, la comunidad y la asociatividad y por tanto, que muchas veces es inconveniente la receta, en tanto los expertos también están en las fincas y en las comunidades. De ahí que no hay que empoderar a nadie, pues esto en los lugares es casi natural y muchas veces nuestras campañas podrían ser un insulto a la inteligencia comunal y de comuneros. Son estas pequeñas muestras, expresiones acerca

de la grandeza de los pequeños caficultores.

Otra experiencia y espacio para (re) pensar y seguir conversando sobre el presente-futuro de nuestros pueblos y acerca de nuestro lugar en el mundo, lo constituye el seminario "Tramas y mingas para el buen vivir", donde se hacen esfuerzos por apreciar la diversidad epistémico/cultural, las singularidades socioculturales y sus efectos transformadores(10). Asumido como una gran conversación a través de mingas o espacios temáticos orientados por varios sabios espirituales, líderes y lideresas, dirigentes sociales, indígenas, campesinos o agrodescendientes, estudiantes, afrodescendientes, artistas, mujeres, profesores, obreros, niños y niñas de distintos lugares de nuestra América, este espacio ha permitido movilizar pensamientos, acciones y saberes contra el pensamiento único y contra las prácticas hegemónicas(11). Los diversos encuentros y conversaciones han permitido análisis y aprendizajes en torno a proyectos en la defensa de la vida, la salud, la agroecología y autonomía alimentaria, la diferencia económico/cultural, las justicias, los derechos culturales y pluralismo jurídico, las educaciones y experiencias formativas; las comunicaciones, las estéticas y re(ex)istencias; el poder social y los procesos autonómicos, como también y ante todo, valorar el (re)encuentro para seguir moviendo las transformaciones.

Este 'raro' y tal vez hasta solitario esfuerzo universitario que cuenta con la cooperación de organizaciones y movimientos sociales, está dedicado a la exaltación y reconocimiento de la potencialidad explicativa, comprensiva e interpretativa de practicantes y de prácticas sociales que confrontan las intimidaciones del pensamiento euro-usacéntrico, disciplinario y profesionalizado, poniendo en tensión sus lugares de producción, sus formas de circulación y sus proyectos de representación. ´Tramas y mingas para el buen vivir´ se inscribe en el sugerente proyecto de 'justicia cognitiva', esta vez asumiendo el desarrollo como excusa y exhortación para hacer institucionalmente cosas que se parezcan a nosotros, movilizar acciones contra la práctica institucional de perder la memoria y contra la cooptación letrada, incorporando expresiones intelectuales provenientes de lugares y de sujetos epistémicos localizados en el afuera escolar.

Algunos aprendizajes de esta gran conversación, en especial en una de sus versiones más recientes, tienen que ver con aproximaciones a la comprensión y valoración de diferentes visiones y prácticas intelectuales aún desconocidas en los ámbitos académicos, como con la necesidad de modificar el estatuto epistemológico e institucional de los lugares del saber y de las figuras de la razón que ponen en tensión a la escuela como epicentro del conocimiento y al libro como única forma de acercarse al acto de conocer frente a la evidente pluralidad y heterogeneidad de textos, relatos y escrituras (orales, visuales, musicales, telemáticos), casi todos localizados en el ´afuera escolar´ y en comunidades asumidas como entornos epistémicos, allí donde es más clara la relación

interculturalidad, educación y ´justicia cognitiva´. Reconocer y cartografiar el valor de estas experiencias y experimentaciones constituye un aprendizaje que importa en el horizonte de movilizar lo intercultural como proceso de estudio y aprendizaje interepistémico y/o nuevas prácticas y políticas consonantes con el reconocimiento y construcción de otras condiciones ontológicas, cognitivas, subjetivas, civilizatorias y vivenciales (distintas, plurales, complementarias y de interrelación) como bases para pensar con conocimientos, historias, memorias, lógicas, actualidades de otros grupos sociales que haga posible el paso del modelo de productividad, rentabilidad y transformación del mundo a la perspectiva del equilibrio, la recuperación y conservación del mismo.

En esta amplia conversación, también va quedando claro que una imagen no necesariamente vale más que mil palabras, pues como amigos del proceso de toma de la palabra por parte de aquellos y aquellas históricamente silenciados, invisibilizados y subalternizados, hemos aprendido muchas cosas que poco a poco afectan nuestra piel, es decir, nuestra sensibilidad. Gracias a los múltiples aportes de sabedores y sabedoras de todas partes, vamos acelerando el proceso de desconfiar de lo que sabemos y de darnos instrumentos para avanzar en la sustitución del conocimiento monocultural. Con sus lecciones y con sus lecturas, estamos interrumpiendo nuestras certezas disciplinarias, profesionales e institucionales para darnos la oportunidad de aprender de otro modo. Con sus aportes también poco a poco vamos entendiendo las crisis del pensamiento crítico y de las palabras mágicas, las crisis de las emancipaciones, y la necesidad de repensar las agendas y las agencias institucionales, individuales y colectivas.

Son muchas las lecciones y legados que dejan las conversaciones desarrolladas en las mingas o sesiones de trabajo(12). Por ejemplo, en la Minga de Vida y Resistencia, aprendimos que hay "cosas que no caben en las cadenas", que es posible concretar opciones "sin Estados, sin gobiernos y sin estructuras", que tenemos "derecho a decir NO", que hoy no hay "áreas ni gente sobrante", que frente a la resistencia a la minería de cielo abierto y a gran escala, "no somos terroristas, somos cerroristas", que es hora de "perder los miedos para diseñar los sueños siempre con los pies sobre la tierra", que la investigación no es más que "tener tiempo para escribir lo que la gente hace y dice", que el ejemplo 'arrastra', que "la familia es nuestra reserva"; que se requiere "echar a andar la creación en la movilización"; que no se debe "renunciar al derecho al enamoramiento del territorio"; que es preciso el "boicot al consumo"; que somos "tan grandes y tan poderosos como para ser ignorados"; que la salida está en "no ser ladrones, ni flojos ni perezosos"; que nuestro agregado está en "recuperar la voz y la confianza, superar los miedos, reapropiar socialmente lo público, quebrar el modelo económico del despojo y no ignorar la existencia de los otros y de los de abajo". Que tal vez, ya "no somos como ellos", que "cambiar el mundo no viene de arriba ni de

afuera", y entre otras enseñanzas; que el secreto es ser como los niños y como el agua: "alegres, trasparentes, creativos y en movimiento".

De los intercambios conversacionales en la minga “Economías y apuestas comunitarias”, aprendimos a descubrir la experiencia pacífica del turismo comunitario de mano cambiada en Nuquì Chocó, su marca colectiva y la fiesta ambiental; la diferencia entre agro-negocio y la agri-cultura; el peso de las mujeres en la economía; la sugerente convocatoria de "menos cemento, más alimento"; "el drama y la fealdad de la flores cuando la vida ya está pasando"; "los agenciamientos políticos de las hijas para recuperar la dignidad de sus madres"; la perversidad de las historias de vida laboral en empresas floricultoras; la pesada triple jornada laboral de las mujeres; el secreto de la soberanía alimentaria, es decir, "pasar de dar de comer al mundo para darnos de comer"; las "violencias en la cama"; la necesidad de inventar también "nuestra propia doctrina económica"; la pertinencia de "recuperar el pensamiento de la agricultura" o el acto de incorporar más elementos de la cultura agraria en nuestras vidas; el rol de la honestidad en las economías diversas; el significado de exportar por nosotros mismos, pues sin duda, "toda exportación no es expoliación", y en suma la idea-fuerza de que "lo posible ya se hizo, ahora vamos por lo imposible".

Conversando en la minga “Poder social y procesos autonómicos”, aprendimos que las "autonomías no son instituciones sino formas de relación", que "nos transformamos, transformando"; que se trata de sumar "más experiencias para enriquecer la realidad"; que seguimos "habitando la meseta por el reconocimiento y el autodesarrollo"; que "construimos una comunidad de comunidades"; que "los indígenas no somos resabios del pasado"; que estamos pasando "de la justicia social a la supervivencia de la especie"; que se trata también de "disfrutar de todo lo que no ponga en riesgo la especie"; que importa "la inspiración en la tradición"; que "necesitamos de la autonomía justamente porque somos diferentes", y que "no podemos construir lo nuestro con lo mismo".

Algunos pistas y datos conversacionales al interior de la minga “Educaciones y comunicaciones”, tienen que ver con aprendizajes acerca de la necesidad y el valor de una escuela para conservar, valorar y combatir la pérdida de la memoria; que se trata de movernos desde aquí, con nosotros y con lo que tenemos; que lo diferencial ya lo hacíamos desde siempre; que a pesar de todo el despojo y la colonización, aún tenemos la palabra; que el secreto también tiene que ver con compartir, aprender y colectivizar; que el debate se mueve entre "vender la palabra o comunicar"; que la lucha es por "desmercantilizar la palabra" y seguir "palabrandando"; que "el camino es la palabra digna"; que no se pueden esconder las contradicciones ni desconocer el valor de "lo político que no se ve", y entre muchísimas cosas más, que la idea es "no rendirse, no venderse y no dejarse engañar".

En medio de toda esta fecunda escuela y como pasa en casi todas las con-versaciones,

entre café, agua, alimentos, coca, compromisos, proyectos, más amigos y amigas, nuevas relaciones, músicas, baile, y uno que otro aguardiente, con ellos y con ellas, vamos identificando y moviendo la necesidad seguir conversando con la complejidad, la vastedad, la diversidad y los dinamismos de nuestra nación y de América Latina, "primer productor mundial de imaginación creativa, la materia básica más rica y necesaria del mundo nuevo" como lo dijera el maestro García Márquez (2010: 60). Con ellos y con ellas, vamos reivindicando el valor de la fuerza ´revolucionaria´ de las cosas sencillas y de los actos elementales, y en suma, recordamos el valor de la alegría y la rebeldía, la importancia de la gente común, del sentido común, de la experiencia social y de lo político que no se ve (como lo dijera Vilma Almendra), es decir de la 'micropolítica doméstica' (Toledo, 2014: 30).

Son muchas conversaciones y caminadas que lamentablemente no podemos registrar en esta reflexión-memoria, sin embargo es preciso insistir en que en esa especie de carrera loca contemporánea por el olvido y el desprecio, y en medio de cierto declive y degradación de la palabra, vamos entendiendo la necesidad de reactivar la memoria como imperativo para mejorar nuestra comprensión e interpretación, desconfiar de nuestras certezas, hacer las correcciones política y socialmente necesarias y entre otras cosas, salir de la soledad que muchas veces impone nuestra singularidad y endogamia cultural. En la conversación igualmente vamos comprendiendo la fragilidad del conocimiento ´experto´ institucional, la impertinencia de la prepotencia de los académicos y la necesidad de volver a tener una relación de humildad con el saber y con la gente que camina a nuestro lado.

En desarrollo de la tarea de descubrir y descubrirnos que impone la conversación, hemos aprendido la importancia de retomar el hilo de la tradición, rescatar el valor de las costumbres, evitar la pérdida de la memoria, reactualizar las sabidurías de la tradición, crear fraternidad, aumentar la solidaridad, potencializar la alegría, reorganizar el lugar para la comunalidad, comunalizar lo que más se pueda, defender nuestros derechos al conocimiento, a soñar y a concretar los sueños; aprender cosas de todo tipo y todos los días, mover las ilusiones, fortalecer la vecindad, las energías y el perdón, aumentar los amigos, hacer buenas lecturas para seguir conversando y escribir la memoria de nuestros pueblos y de nuestra gente. Todo esto también como antídoto contra la desesperanza y apuesta por derrotar la muerte mediante la alegría, la rebeldía, la libertad y la VIDA.

A pesar del influjo de la máquina civilizatoria y de que "el capital sigue confundiendo muestras mentes y corazones" (Zibechi y Hardt, 2013: 66), gracias a la conversación vamos constatando e identificando las diversas transformaciones epistémico/hermenéuticas, como los numerosos procesos, prácticas y agenciamientos de otros actores que señalan horizontes y repertorios de pensamiento y

protesta/propuesta desde donde se evidencia cómo la relación entre investigación, ética y política "necesita de un lugar otro para echar raíces y florecer. Ese lugar es abajo y a la izquierda" (Zibechi y Hardt, 2013: 123), procesos posibles también gracias a la práctica de caminar juntos como de mover y ampliar la conversación.

Cajibío y Popayán, Cauca, Colombia, julio 20 de 2015

Notas

(1) *Artículo de investigación derivado del proyecto Centro de investigación, promoción e innovación social para el desarrollo de la caficultura caucana, componente educación intercultural, ejecutado Universidad del Cauca, Federación Nacional de Cafeteros, Gobernación del Cauca y Sistema General Regalías SGR.*

(2) *PhD en Estudios Culturales latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Profesor Titular Universidad del Cauca, Colombia. Par evaluador e investigador Asociado Colciencias, Colombia e investigador proyecto centro de investigación, promoción e innovación social para el desarrollo de la caficultura caucana. E-mail: oquijano@unicauca.edu.co ; olverquijano@gmail.com ; http://olverquijanov.jimdo.com/*

(3) *Apartes de la conversación sostenida con mi vecina Omaira Valencia en uno de los ocasionales encuentros en nuestro pueblo Cajibío, Cauca, Colombia.*

(4) *Los distintos agenciamientos inscritos en esta perspectiva, parten de la premisa según la cual "no hay justicia social global sin justicia cognitiva global", horizonte que reclama la validez de otros conocimientos más allá del conocimiento científico y del eurocentrismo, combatiendo a su vez, el desperdicio de la experiencia y la producción de ausencias derivadas de la monocultura del saber en tanto práctica asistida por numerosas ´destrucciones creadoras´ que han suscitado grandes epistemidicios producto de la defensa a ultranza de una visión científica del mundo que sacrifica otros conocimientos, otros sentidos de vida y otras comprensiones del mundo (Santos, 2011).*

(5) *En el marco de la prácticas intelectuales y frente a la hegemonía del grafocentrismo y del protagonismo de la escritura alfabética y la política de la verdad, importa también considerar que publicar significa ante todo, ´poner en público´ y para tal efecto, existe una multiplicidad de formas no alfabéticas que significan, son inteligibles y comunicables y, por tanto, dan cuenta de lo que hacen los actores, sus mecanismos cognitivos y experimentales y el carácter intelectual de otras prácticas sociales, generalmente desarrolladas por fuera y más allá del ámbito convencional académico, es decir, al margen de la ´ciudad letrada´.*

(6) *Esta expresión-concepto corresponde a la definición de truque aportada por Aldemar Bolaños en el marco del seminario ´Trueque o el valor de la solidaridad´ desarrollado en la Universidad del Cauca en noviembre de 2007, la cual por su sentido, significado y fineza literaria, la hemos tomado también como forma de conceptualizar la conversación o el interaccionismo conversacional.*

(7) *Empero, son muchas las inquietudes sobre la escritura de la interacción conversacional ante lo cual y siguiendo a especialistas en este tópico, podríamos entre otras cosas decir que, este acto constituye una oportunidad de escritura de la situación de la investigación, pues "**la escritura es un parte** de la conversación. Me refiero a que la escritura de la situación es acerca de la conversación. No es que la escritura tenga como objetivo representar a la conversación, sino que es una narración de la conversación y de los que nos sucede en ella. Así como la conversación produce una mudanza en la escritura, la escritura es acerca de la mudanza. […] No es el objeto de la escritura representar a la conversación, sino ser parte de ella. Una multitud de seres, algunos de ellos humanos, toman parte de la conversación. Ellos se agencian unos a otros en la conversación, y devienen lo que son en ella. La escritura no es algo que hagamos acerca de esa conversación, sino como parte de ella. No la representa sino que participa de ella. Gran parte de la conversación queda siempre fuera de la escritura, pues la conversación discurre por una multitud de canales de expresión y comunicación, sólo algunos de los cuales son lingüísticos y, de estos, sólo algunos pueden ser*

escritos mediante alfabeto. Escribir la conversación interviene en ella nombrando lo innombrado y poniendo en ese flujo lo que ya es conocimiento en otro, pero tal vez no lo era para nosotros, es decir, acusamos en la escritura la medida del reconocimiento (1+2+3). La escritura tiene el sentido poético de crearnos nuevos lugares en mundos que nos son nuevos porque nos eran otros. Fijamos, en la escritura, nuevos domicilios (Haber, 2011: 26, 27).

(8) *Para nuestro interés y desde la perspectiva de la justicia cognitiva, las prácticas intelectuales constituyen la contracara de las prácticas académicas oficiales, letradas e institucionales y por tanto se conciben como lo que hacen los actores o el conjunto de mecanismos cognitivos y experimentales de la gente en relación con los entornos no humanos. Generalmente, se asocian con el carácter intelectual de otras prácticas sociales expresadas en actividades concretas y situadas o maneras-lugar específicas de dar sentido al mundo, localizadas en el afuera escolar y en las intersecciones entre ´adentro´y ´afuera. Estas tienen que ver con lo que algunos peyorativamente han asumido como ´prácticas de menor dignidad´ o ´documentos menores´, las cuales distinguen otras fuentes, otros actores y por tanto suponen otras formas, otros contenidos y otros lugares congruentes con las prácticas de vida y en suma con formas de experimentación creativa en otros escenarios y con otras interlocuciones. A su vez, las prácticas intelectuales implican otras formas y modos de publicar (de poner en público) más allá de lo alfabético-crítico o de lo letrado. Un mapeo general a mano alzada y absolutamente insuficiente sobre estas prácticas intelectuales en nuestro Sur global, nos muestra entre otras, las siguientes: movimientos sociales y agenciamientos socio/culturales, tradición oral, prácticas y creaciones artísticas diversas, vertientes y trayectorias intelectuales afro, afrodiaspóricas e indígenas; corporalidad, pensamiento y tejido comunitario; humor gráfico, cine y cineastas; ritualidad, magicalización y espiritualidad; `saberes de la mano`, conversaciones o interaccionismo conversacional. Se suman a estas la teorización visual o teoría iconográfica como experiencias de educación popular y animación sociocultural; experiencias sociales, conocimientos locales, redes sociales, contrahistorias, calendarios productivos, planes de vida, centros de interpretación, redes de relaciones, rutas de saber, fiestas y rituales, asociatividades, mapas de actores, cartografías del despojo, entornos familiares, consejos comunitarios, mapas socioambientales, memorias bioculturales, muralismo del conflicto, territorios, emprendizajes culturales, organizaciones, comunidades de pensamiento, agenciamientos gubernamentales, mapas de diversidad, historias locales, prácticas gastronómicas, pensamiento comunitario, trueques, empresas y mercados, negredumbres, palenques literarios, y, entre otras, las nuevas/viejas 'maneras de la razón' como la vasta y dinámica diversidad de prácticas situadas en los márgenes de la 'ciudad letrada' o en su defecto, diferentes y distantes del pensamiento alfabético/crítico.*

(9) *Se trata del proyecto "Centro de investigación, innovación y promoción para la caficultura caucana" desarrollado actualmente como iniciativa de la Universidad del Cauca en cooperación el Comité departamental de Cafeteros del Cauca y con la gobernación del departamento del Cauca, Colombia, en el marco del Sistema General de Regalías —SGR—.*

(10) *El seminario "Tramas y mingas para el buen vivir" es el nombre de un sugerente curso o seminario final del Programa de Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo de la Universidad del Cauca, constituido como una cátedra abierta al público y desarrollado cada dos años y al cual confluyen muchas personas, siempre con el ánimo de establecer un diálogo entre prácticas académicas/institucionales y prácticas intelectuales ubicadas por fuera de la 'ciudad letrada´.*

(11) *Acudiendo a la minga como una forma y tradición indígena de (re)encuentro, trabajo comunitario y en general como una ´fiesta socio-productiva´ en donde prevalece el sentido de lo común, la reciprocidad y las redes de apoyo y solidaridad por encima de la individualidad y el interés rentístico, el seminario adoptó esta denominación por el valor que encierra en tanto práctica para favorecer y dinamizar este encuentro afectivo y cognoscitivo. Por tal razón, se distinguen varias mingas de trabajo y pensamiento en las cuales intervienen diferentes invitados quienes en ejercicio de caminar y movilizar la palabra, comparten*

sus visiones, análisis, lógicas, apuestas y cosmovisiones.

(12) *Los distintos datos conversacionales y aprendizajes en la tercera versión del seminario* ***"Tramas y mingas para el buen vivir"*** *año 2014, son legados gracias a las enseñanzas y la vocerías de Oscar Olivera (Cochabamba - Bolivia), Lucrecia Wagner (Argentina), Concepción Matabanchoy (La Cocha - Colombia), César Padilla (Chile) y Manuel Rozental (Colombia) en la* **Minga de vida y resistencia**. *Olivo Dambros (Brasil), Nelly Guevara y Ana Zoraida Velosa (Extrabajadoras de flores en Colombia), Leipzi Prado Asprilla (Nuquì - Chocó, Colombia), Melba Patricia Arias (Inzá-Cauca Colombia), Harold Piamba (Cauca, Colombia) y Carlos Corredor Jiménez (Colombia), protagonizaron la conversación en la* **Minga economías y apuestas comunitarias**. *Hugo Blanco Galdos (Perú), Javier Calambás (Comunidad Misak - Colombia), Raúl Zibechi (Uruguay), Lucio Hurtado (Silvia - Cauca, Colombia), Mario López (Resguardo indígena Coconuco, Cauca, Colombia), Flor Nancy Muelas (Organizaciones sociales - Cauca, Colombia) participaron y caminaron su palabra en la* Minga Poder social y procesos autonómicos. Finalmente, *Sor Inés Larrahondo y su compañera Eliodora (Casita de niños - Buenos Aires, Cauca, Colombia), Socorro Andrade, Ever Castro y muchos niños y niñas (Escuela Vueltas de Patico en Puracè Cauca, Colombia), Vilma Almendra (Comunidad indígena Nasa, Colombia) y Luis Alfredo Londoño (Colombia) movieron con su palabra la* **Minga educaciones y comunicaciones**. Con todos ellos y con quienes participaron y esperan participar de esta gran y abierta conversación que continúa, seguimos tendiendo redes para renovarnos en las búsquedas múltiples.

Bibliografía

Brey, Antoni; Innerarity, Daniel; Mayos, Goncal.
2009. *La sociedad de la ignorancia y otros ensayos*. Barcelona: Infonomía

Cicaficultura.
2015. Cifacicultura. Proyecto centro de investigación, promoción e innovación social para el desarrollo de la caficultura caucana. Plegable promocional. Popayán.

Devillard, Marie José; Franzé Mudano, Adela y Pazos, Álvaro.
2012. "Apuntes metodológicos sobre la conversación en el trabajo etnográfico". *Política y sociedad*, Vol. 29, No 2: 353-369.

Escobar, Arturo.
2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: UNAULA.

Estermann, Josef.
1998. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

Gago, Verónica.
2015. "Silvia Rivera Cusicanqui. Contra el colonialismo interno". Entrevista. En Anfibia. Universidad de San Martín. En http://www.revistaanfibia.com/ensayo/contra-el-colonialismo-interno/

García Márquez, Gabriel.
2010. *Yo no vengo a decir un discurso*. Bogotá: Mondadori.

Grosso. José Luís.
2011. "Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias". En *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*, J.
L. Grosso, M. E. Boito y E. Toro (coord.). Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora

Guattari, Felix.

2013. *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*. Buenos Aires: Cactus.

Haber, Alejandro.
2011. "Nometodología payanesa: notas de metodología indisciplinada". En *Revista de Antropología* No 23: 9-49.

Haraway, Donna J.
1991. *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: ediciones cátedra.

Lazzarato, Maurizio.
2007. *La filosofía de la diferencia y el pensamiento menor*. Bogotá: Universidad Cental-IESCO.
_____.2006. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades del control*. Madrid: Traficantes de sueños.

Le Breton, David.
2009. *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Nueva visión.

Nandy. Ashis,
1987. *Traditions, Tyrannies and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, New Delhi, Oxford University Press.

Ospina, Willian.
2012. *La lámpara maravillosa. Cuatro ensayos sobre la educación y un elogio de la lectura*. Bogotá: Mondadori.

Preciado, Beatriz.
2014. "Decimos revolución" En *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, (pp. 9-13). Navarra: editorial Txalaparta.

Ruiz-Navarro, Catalina.
2013. "La conquista y Wendy", en *Diario El Espectador*, Colombia.
Disponible en: http://www.elespectador.com/opinion/conquista-y-wendy-columna-454197

Sábato, Ernesto.
1979. "Sobre algunos males de la educación". En: http://www.letras.s5.com/sabato111002.htm

Santos, Boaventura de Sousa.
2011. Introducción: las epistemologías de sur. En Alvise Vianello (Coord.). *Formas otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*, (pp. 9-22). Barcelona: CIDOB Ediciones.

Serna, Enrique.
2012. "La inteligencia iletrada". Letras libres. En: http://www.letraslibres.com/revista/columnas/la-inteligencia-iletrada

Toledo M., Víctor y Ortíz-Espejel, Benjamín.
2014. *México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad: una geopolítica de las resistencias bioculturales*. Puebla: Universidad Iberoamericana.

Vélez J., Luz Marina; Ruíz R., Carlos y Zuleta R., Claudia.
2012. "Las conversaciones en las organizaciones: reto investigativo ante la evidencia de los paradigmas presentes". *Revista Anagramas*, Vol. 10, No 20, Universidad de Medellín, 85– 94.

Zapata Ruíz, Teresita.
1997. "¡Todo un reto! El título al final". *Revista educación y pedagogía*, vol. 9-10, No 19-20, 147-169.

Zibechi, Raúl y Hardt, Michael.
2013. *Preservar y compartir. Bienes comunes y movimientos sociales*. Buenos Aires, Mardulce.

¿Qué puede un cuerpo?: *anuncios míticos y de realidad Bios-vio -lenta.*

Carlos Alberto Chacón Ramírez (1)

Deshacer en la tierra y en el aire
la bruma de mi cuerpo y de mi alma.
Y todo temblor ardiente y largo
y todo esperar atormentado,
y todo este huracán consciente y vivo…
un poco más de tierra entre la tierra
y un poco más de aire para el aire…
y no ser …, y no ser ya para siempre.

Dulce María Loynaz
Destrucción.

Man Ray- Técnica Solaris

Entrada.

Escritura de significado cuerpo, que en el cuerpo femenino, tiene la impronta del reconocer el cuerpo, idealizado y desencantado por la fuerza mediática de su enajenación. Cuerpo trazado por unas estéticas de la seducción, de lo efímero, de su desaparición. Apariencias del cuerpo, cuerpos construidos, alterados, de traducción Zeus, que en multiformas arrebata sus condiciones virginales como formas de dominación. Cuerpos maquillados, tatuados, ideal avatar de realidad y simulacro.

¿Qué puede un cuerpo y quién conoce su potencia?

Dice Jean-luc Nancy, que "el cuerpo es material, es aparte. Distinto de los otros cuerpos. Un cuerpo empieza y termina contra otro cuerpo. Incluso el vacío es una especie muy sutil de cuerpo […]. El cuerpo puede volverse hablante, pensante, soñante, imaginante. Todo el tiempo siente algo. Siente todo lo que es corporal. Siente las pieles y las piedras, los metales, las hierbas, las aguas y las llamas. No para de sentir" (Nancy, 2007, p.13). Un cuerpo que es *bios* es entonces soma de carne y sangre, reunido en unión porosa intangible e insospechada con el símbolo; es exterioridad de sensibilidades y sentires. "Cuerpo cósmico: palmo a palmo, mi cuerpo toca todo. Mis nalgas a mi silla, mis dedos al teclado, las sillas y el teclado a la mesa, la mesa al piso, el piso a los cimientos, los cimientos al magma central de la tierra y a los desplazamientos a las placas tectónicas [...]. Cuerpo místico, sustancia universal y marioneta tironeada por mil hilos" (Nancy, 2007, p.21).

La filosofía clásica y la filosofía moderna han formulado las preguntas, qué puede un cuerpo y quién conoce su potencia. El rumor de aquellas preguntas se escucha en torno a este anuncio: "No sabemos lo que puede un cuerpo […]. Nuestros cuerpos

pueden casi todo [...]. La potencia del cuerpo gira sobre -el vivo poder- inmanente, singular y encarnado [...]. Serres piensa el cuerpo como lugar mestizo" (Serres. 2011, p.9). Es así el cuerpo encarnado, physis, "El cuerpo como una molécula de carne –mórula, blástula, gástrula– es tejido viviente en el que anidan la percepción y la afección" (Serres, 2011, p. 13-14). De vuelta al soma-cuerpo que siente y piensa, es "la confluencia móvil de flujos, turbulencias y deslizamientos: un conjunto de relaciones dinámicas. Así, el cuerpo vivo danza [...], y la vida en su conjunto también lo hace. La flaqueza y la fragilidad, la duda entre sólido y fluido como en nuestra piel, es el más preciso secreto de la vida. [...] Toda la -envolvente- del cuerpo es un umbral paradójico" (Serres. 2011, p. 135).

Anuncios del mito en cuerpo encarnado.

El nacimiento de Venus. Sandro Botticelli. 1484.

Seducción en el nacimiento de Venus cuya extensa cabellera se desliza majestuosamente por su espalda, y que soportada por la concha, tiene como velo de castidad su ensortijado cabello. Los vientos silbones de la mar, traen a la orilla su cuerpo dispuesto a las cosas del mundo. Bucles cadentes reposan en sus carnes como vestidura del cuerpo, como cortina abrigante que se mece ante la caricia aérea. Cuerpo en "aparente pudor como el camino más directo hacia la insinuación [...], afrodita en plena juventud [...], cara renacentista [...], en la que la belleza angélica quedaba matizada, y superada por un aire de perversión" (Argullol, 2012, p.19). En torno a ella, "Boticelli defendía a su heroína de las agresiones de la mirada con un halo de aplastante superioridad que suscitaba respeto e incluso devoción. Todos los ojos masculinos permanecen domesticados ante la muchacha demasiado divina (Argullol, 2012, p. 21). Recepción del cuerpo con tela lanzada, para arropar su corpórea figura no mancillada por las violencias acechantes.

Venus dormida. Giorgio da Castelfranco. 1510

Como en la Venus dormida "sin poner ningún obstáculo a la mirada. Sólo maliciosamente, la mano que cubría el pubis [...], mutuo acompañamiento de pudor e impudicia (Argullol, 2012, p.22).

Cuerpo extendido, plácido, juego erótico de meseta y de llanura. Cómoda disuelta en la tierra. Forma onírica en estado de solaz, de consuelo ante las inclemencias de los desafueros en el mundo. Cuerpo hecho figura extensa nutre con su sueño el suelo que toca, la piel es contacto-tierra en durmiente escena.

Habitación. Balthus. 1952.

Se acecha el cuerpo; "Balthus ha pintado un cuadro pagano en el que se diría que es el mismo sol, como en los tiempos galantes de Zeus, quien penetra en la habitación para tomar a la mujer. […] Quien abre la cortina, sombra siniestra, […] oficia el sacrificio mediante el cual la anatomía también abierta de la mujer es brindada al mirón universal" (Argullol, 2012, pp.180-181). Deseo del cuerpo extendido, en una plástica del estar, del estar ahí-no-más; pero también, sueño como estancia de piel expuesta para la dorada caricia de rayo cálido. Es robada su privacidad por el acto malsano que descubre sus pliegues para provecho del intruso.

Júpiter e Ío. Antonio Allegri da Correggio. 1531-1532

Sombra atmosférica, humo acechante de figura humana, de rostro masculino; abrazo gris y turbador en el cuadro de Corregio, donde el "tenebroso amante que aparecía oscuramente sobre *Io*, como aplastándola, era Zeus (Júpiter) […], atracción que causa entre nosotros el encuentro entre belleza y violencia. Algo generalmente inconfesable pero irreprimible, nos empuja al goce ante el espectáculo del acecho o destrucción de la belleza, de manera que más tentador nos resulta el objeto de deseo cuanto más la amenaza se cierne sobre él. Los límites de este juego son infinitamente más amplios que los límites de nuestra sensibilidad o nuestra moral, y sólo coinciden con los límites del propio

erotismo [...], resistirse al abrazo como abandonarse a él con enorme sensualidad. (Argullol, 2012, p.93).

Dánae . Jan Gossaert. (1527)

Artificio de brillo metálico, seductor accesorio que llega de manera insospechada al lugar del habitar, que descubre lo inédito. "Muchacha aprisionada en un templete que miraba, sorprendida, la lluvia [...], con la que zeus se introducia en ella" (Argullol, 2012, p.103). Zeus representado en lluvia se extiende por el cuerpo esperanzado, sereno y engañado. Sensaciones indescriptibles armadas por el Zeus seductor, vendedor de ilusiones, productor de paraisos.

Leda y el cisne. Rubens. 1598

"Metamorfosis de Zeus, en un cisne para acometer a una mujer [...], el componente onírico de las hazañas de Zeus se hacía fácilmente sexual cuando el cuello del cisne se deslizaba entre las piernas de Leda" (Argullol, 2012,p. 111). Goce consentido o goce producido por lujuriosos artilugios para la tenencia del cuerpo en engaño fatal.

Ofelia. Millais. (1852)

Cuerpo que se dona a la muerte en tránsito natural de transformación del cuerpo ante el abrazo final. Pulsiones vida-muerte, en la tragedia de Ophelia del Hamlet, de William Shakespeare, en aguas del arroyo, caída mortal. Anuncios, veracidades entre la vida y la muerte, de una armonía representada en el éxtasis, en la experiencia de los sentires en plenitud del estar en la tierra, en

el agua en flotación, en somera inmersión. Realidad y subjetividad en uniones porosas, entre el adentro corpóreo y el afuera corpóreo en una dinámica dérmica, sensitiva, y mortal. Como si extinguirse fuera una exquisita relación muerte-vida-vuelta a la tierra. Ofelia en rostridad pálida y serena de bello contraste con el colorido entorno. Representación del cuerpo del suceso, del despojo que abrigado por el tejido vegetal viaja por el río lentico.

Anuncios de realidad de los cuerpos.

Trágica vida en el anhelo fáustico, cuando la vida se convierte en post-vital, cuando el *bios* está limitado a los sitios de experimentación, por seres humanos llenos de arrogancia, envalentonados con el uso de la aguja, de la capacidad de moldear el cuerpo de símil plástico en recinto aséptico. Pensamiento totalitarista y teleológico de la vida, de control total, de imposible muerte, la que ya no tiene en ella misma posibilidades ónticas; la muerte no es permitida. Entonces, la propia muerte estaría ¿"amenazada de muerte"?" (Sibilia, 2009, p.44). Trabajo de los faustos científicos en sus recintos de experimentación, en donde se producen y "exhiben su potencias demiúrgicas: de ellos emanan saberes y artefactos capaces de crear nuevas especies, que abarcan las más diversas combinaciones de lo orgánico y lo inorgánico, de lo natural y lo artificial" (Sibilia, 2009:44).

Angel of Anatomy. Leonor Fini. 1949:

Cuerpo traslucido, cuerpo vitral, por el procedimiento operacional de intercambio de partes, producto de las fuerzas en pugna del mercado. Cuerpo fraccionado por el lente objetivante, que vuelve el cuerpo un recinto del ego racional. Vida mínima en crisis por la instalación de la razón empresarial del consumo de la vida, "así, el *bios*-o la vida como forma de vida [...], la vida simplemente viviente, [...] en realidad, ha devenido ya techné" (Nancy, 2003, p. 117).

La boca de la verdad. Lepri. 1955

Desencanto del cuerpo por el agotamiento de sus tejidos, por las ruinas del órgano. Entonces perenne reemplazo. El "cuerpo como extraño, extranjero…el hombre parece olvidar todo acerca del niño que fue y *se creía eterno* (E. A. Poe)" (Virilio, 1988, pp.19-20). Apresamiento técnico que desvanece la vida al disolver sus tramas. Poderes que se instauran, para robarle a la vida, como en las sombras de Tanisaki su *espesura de silencio*. *El Bios*, es decir, las redes de la vida, presas en el frasco aséptico que captura su esencia, su significado íntimo, el rumor de su contenido de *elán vital*; anhelo de perfume, sueño del perfumista, obtener el perfume a toda costa es el sueño predador.

Die Puppe (La muñeca). Hans Bellmer. 1934

Critica a la construcción de cuerpos perfectos por la insistencia sacrificial de la vida en pretexto de lo mejor para la humanidad. Replica de las manos tenebrosas de Mengele, en su terrible búsqueda de la perfección. Maquinaria productora de halagos para cada uno de los sentidos, sin número de lugares del alter ego que privilegian un estado de bienestar de la forma, del bien aparecer, de parecerse a otro como imagen especular. "Liberación del cuerpo […], que olvida […], que el hombre es indiscernible del cuerpo que le otorga espesor y sensibilidad de su ser en el mundo" (Le Breton, 2008, pp. 9-10). Figuras a la medida de los cuerpos absolutos, de los cuerpos maquillados por la perseverancia mediática del traslado, del intercambio de partes. Cuerpos en un ideal de belleza, de belleza espectral, de la geometría, que disuelve la realidad en un futuro nostálgico y prometedor.

Cuerpo narcotizado para ser marcado por las punzadas modelantes de la endoscopia científica y sujetado a la sociedad de consumo que lo consume. Cuerpo que deja sujetarse a lo que quieran hacer de él alienado por promesas de resurrección. Sistema de producción de cuerpos abandonados a las nimiedades de la moda, que se hace vencedora y dueña de la existencia. Ser humano en el desierto es vulnerable, se le adjudican los deseos, se le construyen codicias que nunca acaban, no hay deseos ni codicias terminadas. Industria del aburrimiento, entre más aburridos haya, mejor, más materia prima para ser satisfecha.

Anastomosis consentida e ingreso del láser salvador. Amparo en la tela quirúrgica que camufla el desvarío y la exacerbación del cuerpo. Instrumentos lustrosos, que anuncian la inminente herida. Desclasamiento del cuerpo, para la pertenecía a otra clase que no es, para otra gradación,"hoy por hoy parece haber cero requisitos para volver a empezar de cero"

(Bauman, 2007, p. 139). Como dice dice Perniola (2008):

> Tonalidad farmacológica y cosmética [...], que oscila entre la hipocondría y la autodestrucción, entre el look y los paraísos artificiales [...]. Los intelectuales orgánicos de la sociedad actual son los gestores de la especularidad sensitiva, los mediadores de la catóptrica perceptiva, los manipuladores de los sentidos colectivos" (p.37).

Cuerpos maquillados son la fuente especular, ortopédica, protésica, la de un futuro imaginable. Singularidad del cuerpo que se expone a una desnudez diagramática, al recetario de indicaciones, a las radiografías que encuentran asidero en el cuerpo inerme y sometido por artificios de comparación y de configuración quimérica. Ensamble para darse al escrutinio social; en otras palabras: para darse por visto. "Diferentes, los cuerpos son todos algo deformes. Un cuerpo perfectamente formado es un cuerpo molesto, indiscreto en el mundo de los cuerpos, inaceptable. Es un diseño no es un cuerpo" (Nancy, p. 18). Cuerpos ideales-iguales en la geometría, en donde la apariencia es un valor de mercado, del venderse en la dinámica de la cosificación. Tarjetas de fidelidad, dos por uno son el estilo de adquisición de cuerpos moldeados. Cuerpo que adolece, pues está enfermo y hay que remediarlo, curarlo, colocarlo en el muestrario.

Borradura del cuerpo. Producción de cuerpo liberado, es decir cuerpo hermoso, en las lógicas de la hermosura en configuración fashion show. Cuerpo sin problema físico, y sin el peso de la masa humana que lo dispone en colectivo, en *uno más*. Como expresa Buci-Gluksmann (2006):

> Melancolía de los modernos es un –melancoliarse-, en el que la conciencia de un tiempo fugaz y efímero coincide con la de una subjetividad mortal. Esta raíz melancólica del sujeto puede ser pesada o ligera, conducir a la destrucción y a la locura (Hamlet), o a una poética de lo aéreo y de las apariencias [...], el tiempo del *ego y del mundo*" (p.28).

Imperio de lo Efímero, donde lo efímero es la caprichosa fiebre de novedades, celebración del presente social. Desaparición de la preocupación por el cuerpo, como dice Le Bretón (2008):

> Muchos sujetos se dedican a buscar, incansablemente, modelos que convierten al cuerpo en una especie de suplemento de alma. Por eso se justifica que recurran a concepciones del cuerpo heteróclitas, a menudo contradictorias, simplificadas, reducidas, a veces a recetas (p.16).

Es decir, en una posesión intercambiable, porque son cuerpos desencantados de su condición corpórea, que se puede mudar en

la modalidad del repuesto, para lo cual los avances tecno-científicos, anuncian derrotar la muerte; artilugios que desprecian la muerte y por ende la vida. Consumo mediático de nuevas formas de existencia. Cultura hecha a la medida, en la sastrería de las grandes superficies, el nivel artesano no es posible en las maquinarias rodantes o navegantes de las maquilas en alta mar. Extraordinaria fuente del consumismo es la industria del aburrimiento, sobre la cual caen todas las armas de la industria del entretenimiento, pues mientras más aburridos halla, más prospera será la industria. Enorme contenedor de piezas de intercambio, en donde la industria del cuerpo tiene las indagaciones necesarias para descubrir lo más insondable de los deseos y disponer la malla de los ofrecimientos generosamente reaprovisionados por la industria.

Preocupaciones existenciales, que evanescen el cuerpo. Uso de artículos, no como lujo exclusivamente, sino para no entrar en el descarte, en la obsolescencia, pues la invisibilidad es sinónimo de muerte social. Exaltación de la flacura, extremo exorcismo graso. Apoteosis de las relaciones de producción-seducción. Conversión del cuerpo en imagen, que se desencadena en el siglo XIX hasta nuestros días, como proceso de idealización-universalización-masificación-globalización de las formas corporales: un nuevo imaginario de asepsia cultural a través del cuerpo vuelto imagen aérea, virtualidad intocable, idealidad pura, consumo de los ojos, Grosso (2005).

La hija pródiga. Félix Labisse. 1943

Como cierre temporal, posibilidad viva y simbólica en el juego de pertenecer a los ritmos sinuosos de la vida, en el respeto por la ancianidad indiscutible, por la maternidad indiscutible, por la vida inalienable, inconmensurable, por el cuerpo mujer, conectado a la tierra y al mundo de la vida cotidiana. Como esta hija prodiga, que no es avatar, ni quimera, y que prodiga con otros cuerpos de la naturaleza, sentidos otros de la vida.

Notas

(1) *Grupo de Pensamiento Ambiental Universidad Nacional-Manizales. BIOEDUQ-Universidad del Quindío*

Bibliografía.

Argullol, R.
2012. *Una educación sensorial.* Barcelona: Acantilado.

Bauman, Z.
2007. *Vida de consumo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Buci-Gluksmann, Ch.
2006. *Estética de lo efímero*. Madrid: Arena Libros.

Grosso, J.L.
2005. *Cuerpo y modernidades europeas. Una lectura desde los márgenes.* Boletín de Antropología, Vol. 19 No. 36. Universidad de Antioquia

Le Breton, D.
2008. *Antropología del cuerpo y modernidad. Argentina*: Nueva visión.

Nancy, J.
2003. *La creación del mundo o la mundialización*. España: Paidós.

Nancy, J.
2007. *58 Indicios Sobre el Cuerpo: extensión del alma*. Argentina: Cebra.

Perniola, M.
2008. *Del sentir*. España: Pre-textos.

Serres, M.
2011. *Variaciones sobre el cuerpo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sibilia, P.
2009. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales.* México: Fondo de Cultura Económica.

Virilio, P.
1988. *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.

Territorios in-conclusos: Relaciones que se tejen en otro habitar. Dialogando con la añoranza y el amor de la tierra en el mundo popular(1)

Eliana Ivet Toro Carmona(2)

"El *espacio-tiempo revolucionario de la añoranza* parece ser más largo, más ancho y más demorado que el de nuestras urgencias intelectuales. Mas*cuando llega, todo lo da y todo lo consume… des-obra, como el fuego*. Por eso el *sacrificio* es el "método" *destructivo y celebratorio* de una *manera popular* no-acumulativa de estar-juntos: todo se va en *volver-a-la-tierra*. *Las fuerzas populares celebran el consumo temprano y magnífico, festivo y espectrógeno, del sacrificio*. El *sacrificio* sustenta una *manera-de-estar*, una *manera-de-vivir-y-morir*. Esos *espacio-tiempos otros* (no sólo para Santiago, sino para la región del Norte del país, tal vez para Sudamérica, o Nuestra América) son *"indios", "negros"*, por aproximación en cada caso regional, rural y urbano: son *"cholos"*. Eso es lo *revolucionario* en ciernes ya operante y lo *revolucionario* que anhelamos" (Grosso, 2012: 194)

La ciudad totaliza la experiencia discontinua que se recrea en la geografía de estas tierras sureñas, domestica las relaciones y las somete a la lógica de un cálculo que acumula, potenta, almacena, aprovecha; cosificando la vida y a los sujetos humanos y no humanos que en ella habitan.

La construcción que calza sobre sus pies es aquella que niega y aplasta la tierra que le vio nacer… aquella que oculta los callos tortuosos que a la manera de árbol, monte, piedra, río, animal brotan sin permiso deformando la mirada homogénea, cuadriculada y encementada que hace del monte paisaje, del río represa, del árbol madera, de la tierra propiedad…

Sus vestidos ocultan las cicratices de nuestras intervenciones, los tiempos que vienen de otro tiempo, los pliegues abruptos de nuestros defectos y excesos, las violencias que se venden como patrimonio.

Sus zapatos no alcanzan a tapar el sensorio que se configura como musgo sobre las piedras, los ojos de agua que por doquier campean en estas tierras oscuras que bailan con la marea. Como tampoco logran disimular las trochas y caminos que hacemos junto a otros, otro Río, otro Piedra, otro Llama, otro Fuego, otro Tierra, otro Humano, otro… demarcando recorridos que escriben y hacen historia; historia en minúscula, pequeña, reducida, hecha desde abajo, en los márgenes, por las orillas, que solo se nombra en las maneras de estar que nos domicilian en el mundo (en la modulación de la existencia diría Merleau Ponty).

Cuerpos con ritmos y tempos de cerro, brisa, monte, oveja, llama, piedra, mar… Cuerpos

que tejen en su peregrinar la modulación de una existencia que es cobijo, crianza, hospitalidad(3), hedor. Experiencia sensible de una historia plural que se escribe con el cuerpo, entre cuerpos, en medio de desplazamientos y negaciones que reconfiguran las sensibilidades…

Cuerpos negros, oscuros, con olor a mar y a montaña, que escenifican en sus prácticas las formaciones arcaicas de un mundo que dialoga con sus muertos, le habla a las piedras, a las plantas, que invoca a la luna y que alumbra santos con las patas hacia arriba. Sujetos humanos y no humanos en dos geografías distintas(4), que conversan y tejen la vida.

1. Cuerpos peregrinos, saberes encarnados.

María está allí, encorvada… medio gacha en el patio, llenando de agua la lana que está por lavar. Se nota que pesa el balde grande donde hay lana, tierra y agua… Sus manos anchas y fuertes manipulan con una aparente facilidad aquella pesadez que yo no sería capaz siquiera de tolerar por segundos. Me acerco y la saludo, como todos los días que voy al taller. Ella responde con una generosa sonrisa que siempre la acompaña. *Usted es muy fuerte María, ya quisiera yo poder cargar todo eso, vea no más!,* le digo riéndome, como suelen ser los diálogos –en medio de comentarios cargados de humor-, *vaya no más que esto no le va a oler bueno*. El olor de María y aquello que lava es uno sólo… Yo hago caso. Sigo al taller y está Amalia en la misma labor que María pero ayudada por una pequeña lavadora manual. *Este es el tiempo del lavado y este es no más que un prelavado pa´podertisar la lana, hilar y luego toca volver a lavar antes de tinturar,* me explica Amalia. En el taller el olor es más fuerte. Debo decir que sentía la grasitud de la lana en las fosas nasales, mientras veía a los funcionarios del área de artesanía –quienes trabajan en las oficinas contiguas-, esquivar el lugar del lavado. Narices volando en medio de manos pasan a gran velocidad mientras el agua se tiñe de rojo y el monte llega vestido de oveja a recordar que estamos hechos de tierra.

Por estos tiempos nadies nos quiere, dice Maria riendo, *porque no les gusta el olor a monte. La oveja huele a monte, porque mire esto es sólo tierra.* Me dice María mientras levanta con sus manos la lana oscura de la que destilan los cerros del norte de Tinogasta. De allí son las ovejas. María se siente contenta por la lana, dice que es hermosa… *está limpita, porque la han sabido esquilar en el primer corte. No toda la lana es buena, porque hay animales que son bien cuidados y eso se nota en la lana…Mi hija mando 60 kilos de lana, mi exmarido la compra en Tinogasta y ella trae no más.*

El monte, el cerro, la oveja se hacen cuerpo; cuerpos expropiados y domesticados como parte de la tradición selectiva, del pasado representativo, de la imagen televisiva que se vende; *"lo más representativo de Catamarca en términos de artesanía es la artesanía textil… Digamos a lo argentino, a Catamarca se le reconoce internacionalmente por su fuerte producción textil; ya sea productos hechos con oveja, llama y particularmente con vicuña"*; comenta Gustavo Yurquina director de Artesanía de la Provincia.

La vicuña es pues un elemento representativo, un valor preciado, una mercancía que circula en los patrimonios expropiados, una etiqueta que se hace objeto de distinción. *"Nosotros no tejíamos la vicuña para nosotros, en el interior la gente usa llama y oveja. La vicuña es muy muy delicada y… antes tan solo la gente, digamos, la gente rica se lo ponía. El pobre la hacía y el rico lo lucía, Pero en qué forma lo lucía? Con traje: chaleco, saco, corbata, pantalón y zapato, camisa blanca o celeste… y alguna señora de aquellas que eran muy rica, muy al par de su marido, su esposo, este… lucía también, pero manta de una sola pieza es más para la mujer."*

Las narices que vuelan, los cuerpos que esquivan, los murmullos y quejas que llegan como eco por la tierra y el viento que saluda cuando se le antoja, son los mismos que hablan del saber como cosa, como objeto, son aquellos que cosifican la existencia, que le quitan cuerpo a la experiencia del tejer, que la desproveen de las relaciones que la constituyen; son aquellas que narran la historia del vencedor diría Benjamín, que ocultan sin lograrlo que no hay un documento de cultura que no sea un documento de barbarie.

Carabuela no padece
Ay! nunca de la manutención,
/porque plantas cultivaron
con la sangre del corazón / (bis).

/Ay longuita te quiero yo,
con el alma y el corazón / (bis)
/si me dejas yo moriré
ay pensando en tu dulce amor / (bis)

Carabuela/Sanjuanito imbabureño. Compositor: Guillermo Garzón

http://soymusicaecuador.blogspot.com.co/2011/05/carabuela-sanjuanito-imbabureno.html

2. Sivalama: el hilo que permanece

Hay una ruralidad que deambula en la periferia y los márgenes… No se trata simplemente de los desplazamientos campesinos que poblaron las ciudades en distintos momentos de la historia colombiana; sino y sobre todo de una ruralidad viajera que se hizo marca en los cuerpos a través de las socialidades que llegaron y llegan con las músicas, con los cantos de cuna, con las plantas que curan los males, con la verdurería vuelta calle, con el pronto alivio que se siembra en casa, con los plátanos que se maduran al sol, con los dichos y tonadas de la crianza…ruralidad que se niega pero que es añoranza, como el jibarito de Daniel Santos que *"Sale, loco de contento con su cargamento para la ciudad, ¡ay! para la ciudad. Lleva en su pensamiento todo un mundo lleno de felicidad, ¡ay! de felicidad. Piensa remediar la situación del hogar que es toda su ilusión así.*

Y alegre, el jibarito va cantando así, diciendo así, pensando así por el camino, si yo vendo la carga, mi Dios querido, un traje a mi viejita voy a comprar". Jibarito que es pregón y vida en quienes van y vienen por la ciudad, sin estar en ella, siempre al margen en el borde, llevando a cuestas el campo que les vio nacer o el espacio por donde transitan sus pensamientos, como los miles de cuerpos que bajan de las laderas a la ciudad o que vienen del oriente a Cali… *"Voy pa´Cali"*, dice una

mujer a un carro pirata parada en una avenida de la comuna 21, negociando el precio por el cual la puede acercar al centro.

Ir a Cali o a la ciudad es una expresión que habla del extrañamiento frente a un estar que es distancia, control, disciplinamiento, orden social, pero tal vez también nos refiere una resistencia que opera como conciencia práctica, como rechazo a un lugar al cual no se pertenece, porque como lo expresa Raymond Williams antes de definir las estructuras del sentir *"Ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana"*(Williams, 2000:147)

Las fronteras no alcanzan a dejar fuera las marcas que se llevan en el cuerpo, las escrituras del territorio que se domicilian en la piel, que martillean como melodías en nuestros oídos, la fuerza emotiva que nos vincula con unlugar. *"Vivir en el Pato ha sido toda una decisión, al comienzo dar explicaciones a mis padres y amigos, de por qué querer quedarme a vivir en Sivalama… un lugar sin energía eléctrica… todos decían que me quería aislar del mundo, pero no; la montaña es todo un mundo con el que yo me conecto. La montaña es la que me da la vida; aquí lo tengo todo. A Cali voy cuando tengo que dar clase y si paso más de dos días, siento que me pica el cuerpo, la montaña me llama"*, así responde Chumanchú con paso rápido y seguro en la noche, teniendo como guía a la luna por entre las trochas de la montaña rumbo a su casa.

… Tierra tallada en el cuerpo, cuerpo tallado en la tierra… Cuerpos que hablan en un habitar común que se tramita en medio de las señas que dan las hojas, los caminos de las hormigas, la agudeza en los sonidos con que golpea el agua en el río, el olor del aire vuelto verdes, su densidad, la piel que pica, en medio del amor por la tierra, del amor de la tierra…

¿Cuánta tierra cargan nuestros cuerpos? ¿De cuántas tierras hemos sido despojados?

Allá, allá en la montaña,
allá, cerquita del río
nació en noches de luna
bajo las estrellas
su querer y el mío (bis).

Arboles que nos dieron
su sombra amorosamente,
corteza de tronco viejo,
donde yo grabé tu nombre.
Sol, sol de mis montañas,
suave rumor de mi río,
se fue lo que más quería
y hoy lloro por su desvío.
Se fue, se fue una mañana (bis).
Allá en la montaña/Bambuco. Efraín Orozco

https://www.youtube.com/watch?v=om6pIwoADnQ&feature=youtu.be

3. Río que suena y sueña

Surca y da nombre a la topografía de baja montaña y valle que ocupo el conglomerado humano que pobló esta tierra parida por entre farallones y mar, este tejido trenzado sin agujas hecho Cali-Kaly. Serpenteó con sus

aguas la estepa verde en la que habitaban por doquier cardenales, pichifues, gramineas, platanillos, helechos, entre tantas otras especies que no calcula el recuerdo. Hoy se percibe su fluir por medio del eco de los guaduales que lo custodian, a la manera de un susurro que se ahoga con el ruido de pitos y motores que no dejan de pasar, pisar y aplastar… por encima, por los lados, río arriba, río abajo… la llamada Avenida Colombia cerceno su cadencia, el movimiento oblicuo de su transcurrir entre el oeste y el centro de la ciudad, al igual que lo hicieron las grandes casonas de familias adineradas que vertieron por décadas su escorrentía a las aguas cristalinas del portentoso Río Cali.…

Aguas cristalinas y caudalosas, nacientes en el alto del buey, en la confluencia entre el Río Pichinde y el Río Felidia, en los farallones; aguas que quedaron en la memoria de quienes se dieron cita semanalmente en el llamado charco del burro (balneario popular de la ciudad), hoy museo en la ciudad, en los reductos de sabaletas que por temporadas van por entre la agonía de un río que se resiste a morir…

Sabaletas que no abandonan las aguas de esta tierra húmeda, van y vuelven por entre el Cali salvándonos un poco, sacrificándose, entregándonos un tanto de esperanza.

Del Cali se sabe cuando el verano arrecia y con éste la sequía… cuando miles de familias caleñas se quedan sin agua potable por el bajo caudal de su cauce… cauce que agoniza por entre las aguas servidas de la que es receptor, como también lo es de la minería ilegal que en zona alta vierte cadmio, plomo y mercurio …

El río está allí, haciendo cuerpo, territorio dentro de los territorios (decía José Luis hace un par de días), resistiendo al olvido, al desangramiento de la tierra… cuerpo que llora sin dejar de cantar, de fluir, de alimentarnos… río tierra, río pájaro, río humano… río tejido con colores y dolores.

4. Tránsitos de hierbas y alimentos…

"Vengo del Naya, nací entre 4 ríos y junto al mar, en medio de la selva… con mi Tata aprendí lo que sé de las plantas… ellas le enseñan a uno a como curar, a conocerlas… porque no todas curan, hay algunas que tienen también el poder de hacer daño".

Dora, sin dejar de mover las manos y acomodar sus yerbas, habla en medio de dientes de león, altamisas, yerbabuenas, toronjiles, abrecaminos, entre otras especies vegetales que habitan en su local de la Plaza de Mercado Alameda. Con una voz pausada pero fuerte Dora intercambia de interlocutor con sus yerbas; las huele, las consiente y se le escapa una expresión de afecto:*"estas además son mis compañeras, y hasta nos parecemos"*… Le pregunto a Dora por eso de parecerse a las plantas y ella comenta que las mujeres somos como las yerbas, muchas veces dulces, pero otras también amargas, como el boldo o la sábila.

Junto a las albacas, yerbabuenas, colas de caballo, eucaliptos que aromatizan los tránsitos por la plaza, se suman los *"limones a*

mil", "el llévelo rojito que está barato", "el mami venga que aquí le tengo lo que necesita", "quesito pastuso fresco mi señora", "pruebe la piña dulce, es de Santander", "vea el aguacate pa´l colesterol"… Voces, gestos, risas que nos hablan de relaciones y trayectos territoriales que exceden la frontera y los límites de un lugar donde habitan territorios encarnados.

"Si usted va a pasarse a una nueva casa no puede dejar de lavarla, primero con jabón azul, no le vaya a poner límpido, luego hace un lavado con yerbas amargas por 7 días y luego otros 7 días con yerbas dulces. Siempre cocine las yerbas en la noche y las pone a dormir, preferiblemente que las vea la luna… luego en la mañana lava la casa…"

Las yerbas toman cuerpo y hacen otra territorialidad que es afectiva, espiritual, cósmica, que viaja entre la luna que mira, el Naya y el barrio el Poblado donde vive hoy Dora; se hacen cuerpo y agencia por entre los cuerpos de Dora, Charito, Gloria, María y las muchas tantas yerbateras y yerbateros de la plaza de mercado, como también por entre los visitantes y asiduos clientes que van por hierbas cada semana.

Hombres y mujeres que ayudan a curar desde dolores musculares, pasando por mal de amores, hasta envidias mal hechadas.

En las montañas de allá en mi pueblo
Nacen las aguas que yo más quiero
Nacen chiquitas frescas y puras
En lo más hondo de la espesura
Bajan al valle, ruedan creciendo
Y quien las mira queda sonriendo
Se van muy lejos con su alegría
Y adonde llegan siembran la vida

(Estribillo)
Hoy les venimos a regalar
Agüita limpia del manantial
Todos los niños quieren jugar
Con el agüita del manantial
Nuestra vereda va a producir
Agüita alegre para vivir
Agüita alegre para gozar
Que la neblina trajo del mar

Las quebraditas son un tesoro
Que nadie puede comprar con oro
Nadie las vende, nadie las compra
Solo nos piden algo de sombra
Sombra de bosques y de enramadas
Donde una nube queda enredada
Porque esa nube nos trae del mar
Tesoro de agua pa' regalar

(Estribillo)
Agüita alegre/Bambuco. Gustavo Adolfo Rengifo Romero
https://www.youtube.com/watch?v=nUHJ5FA302Y&feature=youtu.be

5. Tejidos por la tierra. Hilos de colores

Antonio pronto va a nacer, faltan pocas semanas, los preparativos por el niño que llegará no se hacen esperar. Los afectos viajan por entre los hilos de sus saquitos, gorros y pantalones, por entre los ojos de Juan David que me recuerdan su/mi gestancia, por entre el tabaco, el algodón y la lana de oveja con que preveemos curar un posible pujo.

Los cerros de Tinogasta llegan por entre las lanas que cuelgan en su cuarto, por entre las preguntas y dudas que sorprenden en la noche sacudiendo el sueño, deteniendo el tiempo… ¿cómo criar a otro?, ¿cómo criarme en otro?.. preguntas sin respuesta pero con pálpito, retumbando en el cuerpo, con intuiciones de una conversación ampliada en la que no solo participan mi compañero, mi hijo, mi madre y mis amigas, sino también los pedazos de teja de Mutquín que guardo en mi primer puko (fuego, viento y tierra paridos junto al apumanchao), las herencias de Luciano, la mantita del Camilo que con amor me regalo la Ceci; los yuyos secos y las piedras que me regaló María; el ombligo que enterraremos entre la cordillera que divide la costa negra chocoana de la zona montañosa caldense; el chocolate, la canela, el nacedero y el hinojo (a quienes encomiendo mi lactancia); el sahumerio pa´sacar los fríos y el comino pa´calentar el cuerpo.

Stella llega a cuidarme, son días de reposo previos a la preparación del parto, con ella viene el pacífico nariñense y sus aguas turbias, la majestuosidad del río Telembí que se mueve por entre su caminar…. *"Por la leche no se preocupe, no, porque remedio hay pa´eso… déjeme yo le consigo la quiebrabarriga y pa´no fallar toca buscar al río… yo parí mis 6 hijas sola y pa´que la leche bajara me iba hasta el río Telembí y me metía, cuando pasaba un pescadito lo cogía y le daba leche de una teta y lo tiraba otra vez al río, y luego otro pescadito pa´la otra teta y san, santo remedio… eso sí, toca buscar el río"…* El río vuelve, siempre vuelve…

Entre prisas y alegría llega Antonio. Mi madre anuncia que el bebe debe tomar Ruibarbo(5) para curar la amarillitis que suelen padecer la mayoría de niños por ausencia de sol. Recuerda que todos nosotros lo hicimos, que todos los niños que ella ha criado lo han hecho, al igual que los hijos de las mujeres del barrio. Las palabras de mi madre sentencian una especie de iniciación, la marca a un lugar de procedencia. Yo me siento en un límite, en la frontera, entre el vértigo que distancia la sabiduría del conocimiento. Mi negativa y la de mi compañero son el eco del discurso de la ciencia médica; en nuestros oídos todavía resuenan las palabras de los pediatras que nos alertan sobre las creencias populares y los efectos dañinos que podía traer dar bebidas a niños tan pequeños. El miedo nos gana y la razón también… Mi madre nota la confusión, no entiende muy bien las explicaciones que le damos, ella sabe que hay titubeo y desconfianza; se anima a darle la planta a escondidas, como ella lo aprendió de su madre *"más vale el diablo por viejo que por diablo"*, sin nuestra autorización, en una suerte de consentimiento negado…

Con los días, el amarillo de ojos y cuerpo cede, la bilirrubina baja… no tarda los tres meses anunciados por los especialistas…

El amarillo se convierte en un rojo que es enojo, emoción y fuerza… Con el rojo de la fuerza llega el pujo. Los médicos dicen que no hay de que alertarse: todos los niños pujan. Las mujeres de la familia, en cambio, se preocupan por una posible hernia… hablan de los rituales no hechos, de los cuidados no

atendidos. Llegan entonces remedios varios, contras, oraciones; todos tejidos de boca en boca, anudados por el vínculo de un don que es entrega y acogida.

6. El territorio que viaja en los chorizos

Con los chorizos viaja la madera que se consume por entre los días y las noches en el fogón de las tías, los cerdos criados en la marranera que hay detrás de la casa, el hollín que embellece las vigas y el techo que cubre la cocina, el humo mezclado con frijoles, arepas y sancochos que acompañan cada amanecer por entre el cañón caldense donde quedan las Estancias y las tierras fértiles paridas de las cenizas del Nevado del Ruiz.

Siempre se esperan, entre la nostalgia del no estar y el amor que viaja envuelto en papel, amarrado con palma, congelado -guardando un pedazo de tiempo en él-… su sabor es un pedacito de infancia, de cariño, de familia, de tierra… carne picada en trozos bien pequeños, con pedacitos de entresijo para que no quede seco… ajo, comino, cebolla, tomate y sal… todo bien picadito y macerado entre piedras… ah y que no falte el color… triguisal es la marca del condimento que saca Tulita por entre la nevera vieja que sirve de alacena… *Es solo un poquito pa´l color*. Las tripas secas se vuelven a hidratar y en ellas la carne condimentada y especiada con manos de tías, madera de guamo, marrano de casa, amor de mamá… y otra vez al humo, cerca al hollín, a esperar nuevas lunas y soles, pa´secarse un poco, pa aguantar el calor que por entre las palmas de chontaduro, los cafetales y cañaduzales se cuela cada día…

Después de pender tres días por entre el palo de escoba que sirve de tendedero en la cocina, justo arriba de las ollas que a fuego lento permanecen en el día, el chorizo ya está: empequeñecido en tamaño pero engrandecido en sabor, de color oscuro y consistencia firme, adulado por los visitantes que lo apetecen como se quiere el café y la arepa al desayuno o como se desea un vasito de chicha pa´refrescar el calor.

Comidas cocidas a fuego lento viajando por generaciones, por entre las manos de las mujeres de la familia, por entre los recuerdos que se tatuaron en la piel, por entre el cálido fragor de sus abrazos, de sus gestos cómplices, del dar que no espera nada a cambio, de la entrega que se sacia en la complacencia del otro, en los ojos de satisfacción de quien se sabe querido.

Con los chorizos viajan recuerdos, lecciones aprendidas, marcas del territorio que se portan en el cuerpo.

Recuerdos que viajan: el abuelo a pie limpio llevando de la vereda al pueblo alimentos para vender el día del mercado, la abuela haciendo los chorizos, las manos de mamá moliendo maíz y asando arepas, la risa de la tía Alicia, la alegría en casa con la algarabía de los primos, la tía Virgelina ordeñando las vacas, Graciela en la cocina, Tulita rezando, Dorita arreando los animales.

Lecciones aprendidas: los chorizos al igual que el café que se seca y la panela de la molienda son haceres familiares que se venden, pero no se especula frente a ellos, lo que se produce en exceso se consume y se comparte

comunalmente… El amor no tiene condicionamientos, se entrega sin miramientos ni esperas, como el cariño vuelto chorizo, dulce o natilla.

Marcas del territorio: el tiempo se consume, se pierde por entre el silbido de los pájaros y el silencio de los árboles que alivian el calor matutino. Los afanes se diluyen por entre la lluvia que arrecia cuando menos se espera, por entre la vaca que amaneció enferma, por la espera eterna del transporte que en la tarde no llegó, por entre el canario que se comió los plátanos que con ansias las tías esperaban.

La vereda llega en los chorizos… No hay chorizo que se compare, que pueda igualar el sabor ahumado de la carne saladita hecha en casa. *Probé todos los chorizos: santarrosanos, cartagueños, vallunos, los que se decían ahumados… en cada esquina y rincón que caminaba en la ciudad, cuando llegué aquí… no puedo decir que no encontrará chorizos ricos, pero siempre quedaba con la boca llena de agua, deseando lo no tenido. Aquí nunca encontré los chorizos de las tías, el sabor que se me hace familia, cariño y añoranza de tierra.* Tierra madera de guamo, tierra madera de naranjo, tierra cerdo de casa, tierra corazón de tías –suspira Nelson mientras sus ojos se pierden en el horizonte-.

Es chambú de mi tierra, gigante roca,
que en sus picachos se recuestan las estrellas,
mas de entre rocas sales, molinerita,
la más bonita desprendida del peñón.

Soy el minero mejor de Ambiyaco y Guelmambí,
molinerita querida todo el oro es para tí,
tierra, tierra del sol, chambú, tierra paisaje azul, chambú,
tierra bella región que piensa en tí mujer

Soy el minero mejor de Ambiyaco y Guelmambí,
molinerita querida todo el oro es para tí,
tierra, tierra del sol, chambú, tierra paisaje azul, chambú,
tierra bella y querida donde vive en nariñés.*

* y morena donde vive el nariñense (en otras versiones)
Chambu/Bambuco. Autor y compositor: Luis E. Nieto

https://youtu.be/B5LF2FfDP3I

Re-pensando

Voy con el cuerpo haciendo escritura, implicada, embarrada, tejida… entre las lanas de María, las yerbas de la plaza, la conversación con la montaña y la crianza compartida. Tensionada por los ecos de las creencias populares que me constituyen y los domicilios de un conocimiento que me atraviesa.

Ahí está Dora, hablando con sus yerbas, María portando el cerro y sus ovejas,Chumanchú haciendo eco con sus músicas de la montaña –conversando con las hormigas y el aire vuelto lluvia-, yo… criando los hijos–preñada de otros cuerpos, tejida entre yuyos y tierra-, escribiendo estas líneas…

La añoranza nos recuerda las partidas, los desarraigos, la injusticia, los dolores del territorio que se expropió; nos junta en la esperanza de un reír para no llorar… Sentimiento que nos con-mueve,

permitiéndonos volver al diálogo arcaico del que venimos, al barro del que estamos hechos, a las aguas y plantas que nos han curado, al anacronismo de un tiempo que es todos los tiempos; arrojándonos a una conversación con las estrellas que nos miran, con las deidades y muertos que nos acompañan.

La añoranza va y viene, vuelta tiple, río, tierra, chorizo, dulce y natilla… fuerza emotiva que tensiona los domicilios del mundo racional, sus imperativos, resistiendo desde otras formas de estar en el mundo, agenciando espacio tiempos que no conocen las fronteras del estado nación y/o la secuencia cartesiana del tiempo. Relaciones preñadas de esperanza y de otros mundos posibles que suceden hoy, aquí, al tiempo… al margen de la pretensión de la racionalidad que se vuelve hegemonía(6) …

Agencias que se constituyen en diferencia, una diferencia radical que no es multiculturalismo y sí en cambio luchas interculturales, relaciones cosmológicas ampliadas, irreductibles/indomesticables, que operan anónimamente en la oscuridad, por fuera del logos, en los pliegues de una realidad ficcionada construida por la urbe y la llamada modernidad.

Luchas interculturales que exponen las violencias superpuestas, burlando la imposición vuelta costumbre, patrimonio, identidad; irrumpiendo desde abajo con una memoria sedimentada cargada de mugre, monte, hedor;que se hizo lenguaje cantadito, fiesta, verso escrito, chiste, comida, silencios… un volver a la ruralidad y etnicidad negada,a la historia de expropiación de la que somos huella(7) … un volver que es dolor de ausencia, pero también esperanza.

Los territorios in-conclusos refieren a la tensión existente entre el espacio finito construido por el estado-nación y sus dispositivos de homogenización, y el territorio que nos constituye con olor y color a barro -negado y cercenado en la ciudad-. Específicamente me refiero al relato proyectivo, totalizante y conclusivo que borra la ruralidad que configura a la ciudad, a la manera de una muralla que contiene lo domesticado y lo preserva de una naturaleza indómita y bárbara que está por fuera, al margen del mundo deseado(8).Creo entonces que hay una ruralidad constitutiva en la experiencia urbana que nos atraviesa, hecha de verdes y ocres(9) que interpelan y tensionan la lógica de la ciudad, de desplazamientos abruptos que nos trajeron al viento sureño, la fortaleza de las montañas, el mar pacífico de aguas bravas, la cadencia de sus aguas.

Territorios sedimentados en el cuerpo, pujando otra historia, agenciando otros sentidos del mundo. Diálogos arcaicos que se renuevan en otra economía que se tramita en el nos-otros, en medio de relatos y narraciones in-conclusas, de caminos y trochas que nos juntan. Rituales que renuevan la vida y la muerte, donde conversamos humanos y no humanos; gesta de saberes ordinarios, semiopraxis popular donde se recrea la vida.

Notas

(1) *Este texto comparte un correlato musical hecho por el músico y amigo Jesús Antonio Mosquera Rada, contiene algunas estrofas y links donde pueden escucharse las composiciones y/o interpretaciones, según el caso. La narrativa musical de Jesús emergió a partir de un diálogo del texto, de los sentimientos y sentidos que le evocaba la escritura, sobre todo en lo que respecta a su propio devenir entre el ir y venir de la montaña a la ciudad.*

(2) *Doctoranda en Ciencias Humanas con Mención en Estudios Sociales y Culturales. Integrante Centro de Investigación Pirka. Miembro Grupo CORPUS*

(3) *"El "habitar" de Heidegger, como propio cuidar del hombre, da lugar a lo "habitual" (Heidegger, Construir, habitar, pensar). Pero lo "habitual" es el estar-entre-los-otros, no la cuna del Mismo. Lo habitual se desfonda en la hospitalidad como encontrarnos-fuera. Tal vez Heidegger, por contraponer el cuidado con el estar-arrojado en el mundo, queda en el habitar del Mismo, que se refugia en la morada, la casa. Un arcaico ensimismarse del pensamiento y del lenguaje. Pero el abrir de la hospitalidad es estar-fuera, salir, entrar y salir, conversar a la intemperie. Llegan otros, humanos y no-humanos, llegan al día y a la noche que los acoge, abren puertas, sus dones son sorprendentes, renuevan el asombro, no damos abasto: nuestras harinas y huevos, nuestras mesas y sillas, nuestras camas y cobijas, nuestro patio y ventanas, nuestro clima y nuestra casa, nos deshacemos en atenderlos." (Grosso, 2014, p. 38)*

(4) *Este documento ha sido construido con algunas notas del trabajo de investigación doctoral que actualmente adelanto sobre la ritualidad de las artes de hacer y la configuración de las luchas simbólicas en el mundo popular. Son dos los contextos y escenarios que aborda la investigación. El primero de ellos, en San Fernando del Valle de Catamarca Argentina, referido a las artes de hacer del tejer; y el segundo, en Santiago de Cali Colombia, relacionado con las artes del hacer de la religiosidad popular.*

(5) *Planta medicinal de origen asiático utilizada entre otras, para curar el estreñimiento, purgar y fortalecer el hígado.*

(6) *Al respecto va a señalar José Luis Grosso "(…) los espacio-tiempos otros, "propios", en los que sedimenta el sentido-de-estar en el devenir de las relaciones históricas, radican la praxis crítica en la densidad inter-corporal de una semiopraxis siempre local que pone en interacción lugares de enunciación diversos, extra-sociales: vivos y muertos, dioses, lugares, fenómenos, plantas, animales y cosas. La razón sociológica no alcanza para estos contextos que ella misma colonizó" (Grosso, 2012: 148)*

(7) *"Los cuerpos ocupan el topos popular-intercultural en las relaciones poscoloniales, hundiéndose en lo "bajo" y lo "femenino". La radicalidad de espacio-tiempos otros es lo que hace de esta semiología política, que anima una aparente retórica descriptiva, una semiopraxis crítica. Lo "bajo" y lo "femenino" cavan bajo la horizontalidad sistémica, royendo los cimientos de todo control gramático. (…) Lo "bajo" remite tanto a la mancha de lo "rural" como de lo "pasional". Lo popular involucra tanto lo bajo-rural como lo bajo-urbano, pero lo "bajo" recoloca lo rural en lo popular-urbano. De hecho, los movimientos populares rurales ingresan, circulan y atraviesan las ciudades percibidos como marginalidades urbanas. Pero en verdad vuelven a movilizar los márgenes rurales de lo urbano, y ahondan lo popular por debajo de lo "público"." (Ibid., 150)*

(8) *"(…) La ciudad es un nicho protegido contra la naturaleza, quizás concebida precisamente a fin de escapar de la angustia que inspira una materia indomeñada con sus fuerzas diseminadas. Contra esa naturaleza inhumana o trashumana construye la ciudad su extensión y su universo." (Duvignaud, 1979:90)*

(9) *Me refiero a las procedencias y diversos contextos rurales que habitan en la ciudad. Un habitar que es violentación simbólica (acuñando el concepto desarrollado por José Luis Grosso). En lo que refiere a temas de violencia política y conflicto armado, Cali es una de las ciudades con mayor recepción de población desplazada en el suroccidente colombiano. Según fuentes oficiales de la Unidad de Víctimas-Red Nacional de Información, en los últimos 30 años a Cali han llegado cerca de 143.000 personas; cerca de la mitad provenientes de diferentes rincones del departamento y el resto llegaron desde: Nariño, Putumayo, Antioquia, Cauca y Chocó.*

Bibliogafía

Duvignaud, Jean
1979. *El sacrificio inútil*. 1ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Grosso, José Luis
2014. *Barro, restos, residuos, mierda, semiopraxis*. En: Cuadernos de Trabajo Tejiendo la PirkaVol 3. N° 4. Cali: Grupo de Investigación Interinstitucional PIRKA

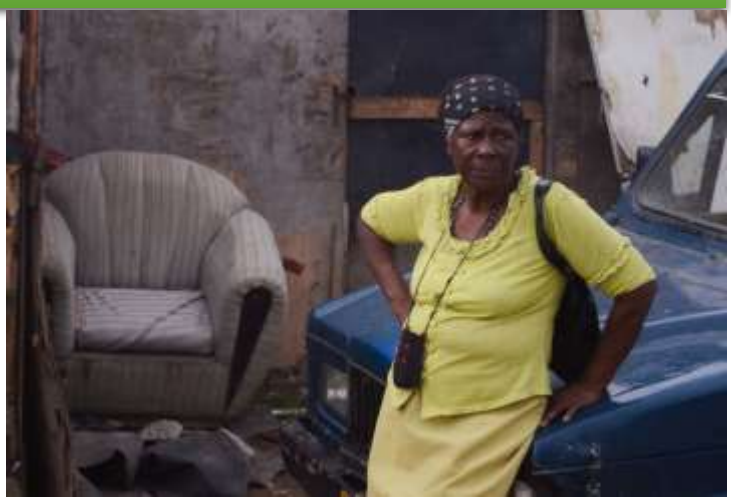
_____ 2012. *No se se con qué pié se desmarcará otra vez: discursos de los cuerpos y semiopraxis popular intercultural*. 1ed. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.

Ponty, Merleau
1985. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planera-Agostini

Williams Raymond
1988. *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península. 2000.

Fuerza de ausencia: semiopraxis del olvido.

José Luis Grosso(1)



Exterioridad, ausencia, olvido.

Dice Jean-Luc Nancy:

"Lo que yo llamo *presencia* no es una presencia completa y realizada, es una presencia externa, que está fuera. No se trata de una presencia encerrada en sí misma."

Lo que presiona desde fuera, esa exterioridad que no está propiamente en ninguna parte, pero que, indudable e insoslayablemente, está, aquí y ahora (sin que podamos circunscribir esta tempo-espacialidad a ninguna de sus configuraciones culturales específicas *a priori*; mucho menos a la espacio-temporalidad dominante), es lo que Derrida evanesció junto con la escritura como *ausencia* (Derrida, 1997).

Ausencia / presencia deconstruidas, su diferencia llevada hiperbólicamente de una a/en otra, empujaron a Derrida más allá de Heidegger, de su fijación onto-lógica (aún, y a pesar del "giro": clásica, platónica, aristotélica, fenomenológica) en la "presencia"; en la que "ausencia" es su negación, nuevamente negada en el curso del *lógos* de la lengua (en la lengua sometida y reducida a la lógica del *lógos*); negación recuperada, temporalizada. (Hegel respira aquí… o ronca.) La ausencia, así, como esencia de la presencia, como su darse (en) (el) tiempo. Porque, al decir que "las cosas son", en presente, en el presente de su presencia, y al saber "lo que las cosas son", en su forma completa, definible, eidética, todo alcanza su plenitud, su autorrealización, su evidencia, en la puntualidad instantánea del presente que mediatiza toda ausencia; toda ausencia queda en el tiempo de su *lógos* desplegado: la puntada siempre (en) presente del hilo del *lógos* atraviesa los agujeros de las ausencias. El "acontecimiento del Ser" negocia con la "historia del Ser", cuando hubiere podido obturar la lógica desde *otra narrativa*, desde *otro espacio-tiempo*, que no se entrega al lenguaje como sintaxis soberana.

Porque si la *ausencia* es irreductible, si es primaria, constitutiva, si hace al elemento mismo del pensamiento, al *estar* del pensar, el *estar* (de) las cosas, (de) la lengua, (de) todo saber, no alcanza presencia alguna a desplazarla.

Lo que es *ausencia* en su presión constitutiva incapturable, espectral, diferida: la *huella* en la que siempre ya *estamos*, para Derrida, es *presencia* en su presión exterior constitutiva, indefinida, indefinible y dadora de todos los

nombres, para Nancy. En ninguno de los dos, la onto-logía de la presencia. *Otra narrativa*, *otro elemento del narrar*, *otro dis-curso*, ni lineal ni esférico ni "human(ístic)o", *otro sentido*.

Y en este murmullo pensante, lo que aquí y ahora, en el barrizal de este texto, llamo "*ausencia*", es esa *exterioridad* siempre ya viniendo y llegando de fuera. No es *presencia* por su volumen y consistencia de *ausencia*; ni es mera *ausencia*, *ausencia-sin-presencia*, porque ésta es sencillamente inexistente en su mera (im)posibilidad. Lo que ha cambiado es lo que no obstante siempre ha *estado(2)*: no partir del "en sí", sino "*en la categoría del otro*", por usar la manera de decir de Bajtin (1999), o "*pensar el afuera*", en palabras de Foucault (2000). *En la exterioridad constitutiva, radical, incesante, presencia y ausencia se mezclan, se confunden, se diluyen, (des)aparecen una en otra*.

Pero la *ausencia* (de) que hablo aquí y ahora abre y mantiene abierta, en el sentido y el (im)pulso bajtinianos, una *relación intercultural*, de *alteridad*: una *alteración*, un no poder decir eso que sólo en la relación acontece: un *pasar*, una *política de amistad/enemistad* (Derrida, 1998). No un estar solo, en soledad, única, ante lo otro, ante la ausencia/presencia, ante la negación, ante lo olvidado: nada "*en-sí*" que preceda, que tenga sus pies en un privilegio de suelo único, de un Uno-suelo que presida el decir, ningún pensar unísolo: nada capital en su sede distribuidora, cefalópoda, nada capitalino de territorialidad enlazada y fijada sobre el mapa. Ninguna conciencia que da cuenta y se da cuenta; sino, antes, todo estar implicado desde ya y por siempre, "*sin coartada posible*" (Bajtin, 1999), en la *semiopraxis del olvido*, allí donde *el olvido guarda, sabe, lleva lejos, llega aquí, está en ninguna parte, cuaja la ausencia*.

No hemos llegado aún a pensar lo suficiente esta *exterioridad habitada*, esta *presencia-de-ausencia* y esta *ausencia que hiere siempre en girones de presencia*. No hemos pensado lo suficiente con Derrida y con Nancy, pero, aún más, no hemos llegado a pensar lo suficiente con los *otros*. Aún no nos hemos *sentido* pensar, no nos hemos conmovido lo suficiente, no nos hemos emocionado al toque exasperante de *ausencia y olvido de los otros*. Esto trata este texto, hacia ello vamos, es lo que nos llega de afuera. Eso que todo el Estado-Nación, su "*estado-de-ser*" (Comaroff & Comaroff, 1991; Grosso, 2014): toda la conciencia, toda la ciencia, toda la política, toda la socio-logía, toda la antropo-logía, toda la Lingüística, todo el Ser en su presencia, toda esa tramoya insistente de "realidad", caen, desbarrancan, naufragan, sucumben, aterran, en su episteme gélida de ojos de cristal que emerge de una estatua sin pasiones.

Ya no un saber de echar luz, clara y distinta, cartesiano, sino un *oscuro saber*, un *no-saber* (Bataille, 2002), *semiopráctico*. Un aprender de *otros*: salto (Bateson, 1998), discontinuo, reconstelado, tallado en vacío, historia en manos de otros, *contra-narrativa* (Grosso, 2010; 2012e, Guha, 2002); y a flor de piel, en carne viva, a sobresaltos del sentimiento. "*Sentido*" se muestra aquí en la *densidad del*

sentir, que se retrotrae respecto de la significación sígnica, y aún de la orientación espacial (Merleau-Ponty, 1997; Bourdieu, 1990). Es decir, un "*sentido*" que es en primer lugar *sentir*, *toque sensible*, antes que dirección en el espacio o significación. El "*narrar*", para De Certeau, guarda relación con el "*sentir*", con *tropos corporales*: el "*relato del tacto*", *hacer-sentido sintiendo en medio de la carne/cuerpo/tierra del mundo*, un "*decir-de*" (De Certeau, 2000: 87). La "retórica" nunca lo es de la lengua, siempre lo es del *cuerpo que torsiona, gira y salta* en ella (Grosso, 2010a; 2012g). *El territorio del sentido es la danza*. Nietzsche lo *sintió* y lo *hizo sentir* (Grosso, 2009a).

NUNCA MÁS UN SABER DESDE DENTRO. No más mayéutica endógena, autóctona, endogámica; no más repliegue fenomenológico, pretensión de un Sí-Mismo. Sócrates: ¡Afuera! ¡Nunca (le) supo bien la mayéutica de Jantipa, ni la de su madre Fainarate! Hizo del *nacer* un sordo y empecinado venir de sí: tubular, circuliento, androginio. Tal vez no sepamos si, ni cómo, Jantipa lo re-parió al fin a fuerza de insultos y ofensas. O si, y cómo, lo habría hecho Fainarate con más amor. Nietzsche, un rato antes/después, ha echado fuera el espectro platónico. Ya llega, entonces, (como) *otro*. Sócrates no ha vuelto, ha vuelto *otro, devenido*.

Olvido, *ausencia*, vuelven *otros*, *estando* en medio, como están, de esa *otra* comunidad conmovida, (en)ajena(da) en su *bárbara economía emotiva de pensamiento y sentido* (Duvignaud, 1997).

No hemos llegado aún a pensar lo suficiente con los *otros*, no nos hemos *sentido* pensar, no nos hemos conmovido con ellos lo suficiente, no nos hemos emocionado al toque de *ausencia y olvido de los otros*: los *otros vencidos*, los *otros silenciados, desconocidos, despreciados, aniquilados, masacrados, sepultados, borrados*. Aún no nos hemos *sentido-pensar*, no nos hemos *dejado tocar* por la *ráfaga de aquellos que nos precedieron en el morir*, en el *quedar-dejar-atrás*, en la derrotada *alteración de mundo*, esa *revoltada ráfaga de aire que nos llega exponiéndonos a todos los riesgos teóricos de su densidad y espesura de historia* (Benjamin, 2010).

Escritura, olvido, fuerza-de-ausencia.

La escritura alfabética, según la leyenda relatada por Platón en *Fedro*, habría sido un regalo del inventor Theuth, hijo de Amón, al rey egipcio Thamus como máquina de olvido (Platón, 1995). Lo cual es una solución y un problema a la vez: libera memoria y acrecienta olvido, hace nuevas cuentas allí. Esto permite pensar la escritura como *cuerpo de un olvido-que-guarda*.

La negrura del trazo y la presión de la marca son el *cuerpo de la escritura*. El *cuerpo de la escritura*: su opacidad, su hendidura, su protuberancia, y no "lo que" dice. O, tal vez, antes bien y más bien, como todo lo que, en primer y último lugar, dice. Su trazo oscuro *guarda olvido*: *olvida y guarda*. El trazo es *don*,

y por eso *trae-lo-que-guarda*, *trae-a-la-intemperie-lo-que-guarda*: claroscuro espectral, *materia discursiva del mundo*. *Cuerpo* de tinta sobre la página, *cuerpo* de sombra en hueco sobre la piedra, *cuerpo* de electrones ionizados sobre la pantalla: *huella*, siempre *huella* como un *vacío de ausencia que sedimenta en la oscura materia muerta, materna-materia-matricial* (Rozitchner, 2011), *seno de olvido que guarda* y nunca lo da (del) todo a la luz. *Lo que pesa en el olvido es la mano de la huella, que llega, que toca, que toma: la mano de los otros escribe atrás de la escritura*.

El don de la escritura trae el olvido-que-guarda: los espectros, la *comunidad de seres*, aquello que desborda toda lectura y que abisma todo *presente*, toda traducción, toda representación. *El olvido guarda en los cuerpos, hace-cuerpo, en su oscura materialidad sedimentan sentidos, nace el pensar-sintiente: el pensar que es ya originariamente sentir-sentido, un estar-tocando, una sensibilidad que aprende*; y no "consciencia", puesta-a-la-luz, mayéutica fotológica. Trasfondo que la llamada "Fenomenología" se atrevió a señalar, pero que no constituyó en lugar de enunciación: siguió pensando desde el Ser; así como dice Heidegger que Kant huyó despavorido del abismo estético al releer su primera versión de la *Crítica del Juicio* de 1790 y reformó el texto en la segunda edición de 1794 (Heidegger, 1996); este pánico tal vez sea el desasosiego del *error* de la Filosofía en cada nueva refundación del *lógos* (Nietzsche, 1994: *Prólogo de 1886, 2*): su *errar* fuera de toda verdad.

Aquí, en la *intemperie de los otros*, vamos *entre-cuerpos*, *tierra-adentro* y *campo-afuera* (Grosso, 2014), en/desde/hacia esa oscuridad *material-matricial-materna* (Rozitchner, 2011) que pugna-puja-presiona *sentidos* que "se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica" (Marx, 1985: 148, *Tercer Manuscrito, Propiedad privada y comunismo*, énfasis en cursiva en el original), y que son más (o –tal vez sea mejor decir– menos) que "orientación", en cuanto suspenden incluso el "sentido espacial" reificado con pretensiones universales como extensión y contigüidad de las cosas, una al lado de las otras, colección objetivadora de los cuerpos(3).

Sólo el *olvido*, en su exterioridad al *lógos*, en su *reserva inconmensurable e indecible*, *ininterpretable e intraducible*, pero *perentoria como un cataclismo que se prepara en lo oscuro*, *semiopraxis necesariamente abrupta y violenta*, *popular*, de *diferencia intercultural*, *cuenco relacional en el elemento imborrable de matrices barridas, desconocidas, vencidas, sepultadas*, *espectrales, siempre sobrevivientes, terrenamente resucitadas, conjugando muerte-vida en la heterodoxia de la "realidad" cristiana y occidental, a la que se ha mundializado y reducido el espectro de comunidades locales de seres… sólo el olvido, su boca y su lengua de cuerpo-tierra, estoy diciendo desde allí: su semiopraxis oscura de carne, de huesos, de escrituras cruzadas* (Grosso, 2008b; 2012b; 2012c)… *sólo el olvido, digo, trae justicia*.

El *borramiento*, la *negación*, la *desaparición* están en la escritura (Derrida, 2008a:162;

2012d; 2012f), que siempre hace sobre/encima de lo escrito; pero, a su vez, ese *borramiento, negación, desaparición,* borran *lo escrito*: *borramiento del borramiento*. Pero ese *borramiento*, en cuanto escritura, siempre nueva y otra escritura, *guarda olvido*. Quien escribe *guarda* a quien lee y quien lee *trae lo guardado en el olvido*. Es siempre un lector de borraduras quien escribe, o dicta ("inspira", "sopla"; Derrida, 1989d): *espectralidad residual del espíritu*.

El espíritu es intercultural: es lo que *sobra*, lo que *resta*, lo que *no coincide*. *Espíritu es otros; más de uno, siempre.* Siempre hay representación escénica, drama, siempre hay *oblicuidad*, *diversidad*, *refracción*: *el espíritu es teatral*, un *resto de teatro* en el *circo de las lecturas*.

Lo *borrado-en-lo-escrito* hace posible toda escritura-lectura: censura "hacia adelante" y "hacia atrás" que constriñe y *desobra*: (no) *deja* leer y (no) *deja* escribir sin más y en paz, censura exterior, censura de la censura, desde el *olvido* y la *ausencia*. La censura muerde y come su carroña, devora y excreta. Excede, siempre excede: cae, derrumba, inunda, firma su sepultura. Está siempre, tarde o temprano, temprano y tarde, en *manos de otros*. Escena en un espacio-de-representación que tensa el vacío de una respiración relacional, frente a frente o contra la nuca, en un aire poblado de seres claroscuros, de travesía diagonal, oblicua, entre tangentes de sombras: *hace-diferensia* sin llenar el presente (Derrida, 1989c: 310-315), con *fuerza de ausencia*.

Semiopraxis del olvido.

Estar-siendo en el drama de los desaparecidos (siempre allí donde la cuadrícula lógica ha pretendido colonizar la totalidad del mundo, fuera y dentro de "Europa"), *estar-siendo* en su espacio escénico de representación, no es traerlos a la visibilidad afirmativa de una justicia represiva y continente que, para hacer tal justicia, exige bordear y remarcar el contorno del Estado-de-Ser y renunciar/callar/obliterar la *abrupta y desbordante gesta revolucionaria de los otros* (Grosso, 2014b). Una biopolítica de (la) Memoria, Verdad y Justicia amenaza en los "Derechos Humanos". *Estar-siendo en medio de los desaparecidos*, para nosotros, en las *relaciones interculturales poscoloniales de las comunidades locales de seres y sus matrices de creación que nos sobreviven, antes bien representa olvido y ausencia de indios-muertos, negros-invisibles, cholos-borrados* (Grosso, 2008a). *Fuerza-de-ausencia*, *presencia indomable exterior* que *se hace sentir*; específicamente en el mapa nacional argentino, en lo "santiagueño" como espectro regional más amplio que la delimitación "provincial" establecida por el Estado-Nación(4), la cual lo encapsuló, lo purificó y lo reificó hasta hiperrealizarlo: *espectro* difuso, punzante en su dolor y evanescente en su música que viaja en el aire (Grosso, 2012h; 2014c; 2015). Hay *matrices de creación interculturales poscoloniales*, arcaicas y reconsteladas, que *(se) alzan (en) el sacrificio carnavalesco de sus luchas anacrónicas, torsivas, obreras, semiopráctica*s (Grosso, 2014d), *retorciendo* la *materia* misma del

mundo: su dolor, su opresión, su aniquilamiento, su silenciamiento, su *poder de negación*, su *fuerza de olvido* (Grosso, 2007; 2008a; 2008c; 2011a; 2012b; 2012d; 2013; 2014f). *Tramados de fuerzas espectrales, ni mera materia ni pura idea*, en las *matrices populares de creación* que *hacen otro* lo que adviene de ellas y hacia ellas, *creando al alterar* y *alterando a su vez la matriz de creación*.

Ninguna *creatio ex nihilo*, ningún genio creador en soledad, ningún Sí Mismo de don soberano, soberbio y suficiente. La soledad cartesiana no alcanza a pensar la alteración de/en la exterioridad. Está plantada en-Sí. *A contrario*, aquí y ahora, en este espacio y trabajo de *representación*, (en cuanto) puesta-en-escena, la "afirmación de la vida se deja desdoblar y surcar por la negación" (Derrida, 1989b: 321). No para traer los *restos* al monumento oficial (del Derecho, de la Historia, del hiperreal mediático y del Turismo: mezquina ofrenda floral a los pies de esa arquitectónica del capitalismo de producción devenido capitalismo de consumo en el "*estado-de-ser*" del Estado-Nación), sino para *romper, con su dispersión innúmera,* la *imposible contención de su olvido*, y *barrer, por interposición de cuerpos y luchas,* los límites que reprimen su *alteridad*. Nuevas (arcanas) lecturas, nuevas (arcanas) escrituras: *borradura en/desde la borradura*, *representaciones (dramáticas) in corpore* de *olvido* y de *ausencia*.

La fuerza-de-ausencia y la semiopraxis del olvido se hacen añoranza en la formación identitaria santiagueña. "*Estructura del sentir*" (Williams, 1997), "*existenciario*" (Heidegger, 1980: 259, *parágrafo 46*; Grosso, 2009b: 44), "*modulación de la existencia*" (Merleau-Ponty, 1997), "*manera-de-estar*" (Kusch, 1976; 1978), la *añoranza* constituye un "*dolor-de-estar*" que opera emotivamente: omnímoda, fractal, proliferante y poderosa. Como digo en *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*, es

"la pena por algo entrañable que toca y reaviva el dolor por su ausencia, lo cual es una complicación del tiempo: algo pasado que llega y alienta la esperanza de reencuentro" (Grosso, 2008a: 169).

Radical y constitutiva ausencia (Derrida) que es *presencia exterior, imposible de hacer mero y total "presente"* (Nancy), pero que es *en primer lugar* la *presión "en negro" de los otros, humanos y no-humanos*. Porque los *otros-humanos* no están solos, *no son sólo humanos recortados del territorio y la comunidad local de seres en que co-habitan*; "*otros*", más acá del sociologismo, del antropologismo, del humanismo y del filologismo occidental (Grosso, 2015b), son siempre más que humanos, son siempre *relaciones humanas – no-humanas*; y *en ese sentido de alteración radical son siempre no-humanos esos "otros" en otros territorios de espacio-tiempos otros(5)*.

Aquí la palabra corre en el filo que hiere la sólida línea del espacio-tiempo hegemónico y sangran, desde el *repliegue*, *espacio-tiempos otros*: la lengua *sabe* más de lo que dice, parece decir "pasado" donde *sabe* una

esperanza de reencuentro, una *esperanza* que hunde sus pies en lo que *llega*, *toca* y *revoluciona* (Benjamin, 2010). *La añoranza rompe abruptamente todos los caminos trazados en el mapa nacional de las identidades, afecta desde la relación negada que irrumpe en un dolor al que se le pone el cuerpo(6)*. Así, el *desencuentro* resulta más poderoso que el encuentro, lo que no ha llegado a la "identidad" es la *fuerza negativa* de lo "*santiagueño*" que hunde y gesta un *materialismo histórico* (donde escucho y sigo a Benjamin, Bataille, Bajtin) en que *otros espacio-tiempos irrumpen abruptamente* constituyendo *contra-narrativas* que hacen "*la más inaparente de las transformaciones*" (Benjamin, 2010: 21), problematizando toda positividad. Son el "*indio*" en cuanto "*muerto*", el "*negro*" en cuanto "*invisible*", el "*cholo*" (en su mayoría *zambo*) en cuanto "*borrado*", que en la *semiopraxis* de una primaria y última "*modulación de la existencia*" (Merleau-Ponty, 1997) brotan de lo oscuro de la tierra y deambulan clandestinamente(7); son esos, *negados, desconocidos e íntimos*, que *llegan*, *sufren*, *lloran*, *rasgan*, *cantan*, *danzan* y *fiestean* en la *añoranza* "*santiagueña*". La *manera* como los *espectros*, los *muertos*, los *desaparecidos*, los *expropiados* de tumba y vampirizados en glorias ajenas *exceden* los límites fundacionales del Estado es *restando* (Grosso, 2012b; 2012d): se hacen *menos-que-nada*, *suciedad*, *hedor* (Kusch, 1986), *claroscuro*, *evanescencia barrosa* (Arteaga, 2011), *resonancia del grito*, *hueco de silencio*, *temor*, *temblor*, *abismo cóncavo de olvido*, *pendencia de justicia* (Derrida, 1997; 2003).

Una *trama de espectralidades* se tiende sobre la planicie mesopotámica "*santiagueña*". Un *dolor-de-volver agencia* territorio. Lo que en su positividad podría llamarse y verse como memoria colectiva toma la forma de un *dolor-de-ausencia* que, frente a la puesta-en-visibilidad y la espacialización del presente indefinido operada por el espacio-tiempo único del Estado-Nación (Benjamin, 2010; Guha, 2002; Chatterjee, 2008), se vuelve *lucha simbólica*, y, más aún, en su *fuerza-de-alteración espacio-temporal* y *fricción intercorporal* es *violentación simbólica* y *semiopraxis crítica* (Grosso, 2010b; 2011a). *Añoranza: un sentimiento que hace sentido, choca y revoluciona en la intimidad de las maneras de hacer*. Porque *pone el cuerpo* a una pertenencia comunitaria sostenida que se expande como rizoma y amenaza universalizarse en cada fiesta: "*communitas*" (Turner, 1970; 1974), pero sin retorno integrador. En el cotidiano deambula por debajo, como *salamanca(8)* una y diversa que *se sabe* aquí y allá(9).

El tradicionalismo que pretende apresar, definir, representar y frenar este *anacronismo* es la política cultural oficial de los sectores dominantes (Grosso y Larcher, 2010). Pero en esta *añoranza popular* hay un agudo *sentimiento de pertenencia*, una *ligadura*, una *fe*, que no es posible traer a la luz y espectacularizar. Más que memoria, es *fuerza-de-ausencia que se levanta en el olvido* y que *brota en entereza de espacio-tiempo otro*, sin traducciones, como *olvido mismo que ha guardado lo que en este orden del mundo no tiene lugar*. Este *anacronismo* es un *exceso*

exterior replegado en la prescripción espacio-temporal de la Modernidad, que *añora* en la *ligazón corporal-emotiva*. Esto, en todo caso, es lo "*indio*", lo "*negro*", lo "*cholo*" en el "*santiagueño*", *tierra-adentro*, *campo-afuera(10)*.

Lo que el olvido guarda no es lo que la memoria puede traer al presente. *Olvido* no es lo mismo que lo perdido en el pasado; no opera en él la continuidad lineal pasado-presente-futuro, sino *encuentros anacrónicos que recrean la escena. Un olvido semiopráctico contra-narrativo trabaja en la escritura fragmentada, relampagueante, antagonística, desparramada en número y masivamente opuesta, colectiva. Como el lamento intermitente y los gritos agónicos de parientes (especialmente las madres), que no resignan toda la ausencia al glorioso heroísmo y la pomposa memoria del culto eidético del Estado. La relación con los muertos enfatiza, de manera paradójica, la constitución lingüística del decir imposible, bloqueado por el dolor que estalla por fuerza de espectros irredentos que presionan de atrás del olvido* (Arteaga, 2013). Los fuertes lazos que unen estos cuerpos son más que conscientes.

Ni hermenéutico ni reflexivo, *el olvido hace-sentido en tropos y refracciones semiopráctico*s. *Los ancestros, vencidos por la episteme y la ontología unívocas, con los vivos aprenden colectivamente, no, en absoluto, una nueva Historia como transposición mimética en la oxidada narrativa lógica de los vencedores* (Benjamin, 2010; De Certeau, 2006; Spivak, 1988: 263), *sino la dislocación teórica del lógos a la semiopraxis, de la reflexión a la refracción, y del pensamiento y la ontología convergentes, monológicos y unívocos a la conversación cósmica intercultural. La semiopraxis deja-hacer (inflexión tal vez del "désoeuvrement" de Maurice Blanchot, de Jean-Luc Nancy) una alteración epistémica que se mueve entre cuerpos y voces populares-interculturales, nocturnos, poscoloniales, y quiebra la hegemonía colonial de la formación epistémica dominante* (Kusch, 1976; Grosso, 2005; 2007; 2008b). El *discurso poscolonial de los cuerpos* está hecho de, a través de, *negaciones, desconocimientos y borraduras*. Por eso quiebra aquel orden *desde el sordo solapamiento en que siempre los giros corporales germinan. Barroquismo del discurso de los cuerpos en derivas interculturales, donde luchas simbólicas sumergen a la praxis crítica en lo rechazado, lo borrado, lo aniquilado, lo vencido, lo sepultado, lo desestimado, lo descalificado, que acogen fuerzas disruptivas. El depotenciamiento de estas fuerzas (el más efectivo propósito de los inetreses dominantes) es el efecto de su ostentivo y brillante reconocimiento en el campo de visibilidad biopolítica: la debilitante estrategia de poner-a-la-luz. El reconocimiento espectacular y resplandeciente, su "gloria", oculta el oscuro poder-de-olvido que yace en los cuerpos.*

La *justicia* es la *fuerza-de-olvido* que presiona sobre la representación, haciendo imposible toda manifestación visible de su poder por obra y arte de la tecnología epistemo-lógica. *Justicia* es lo que *queda oculto* en aquella luz, lo que *(em)puja desde/hacia lo oscuro* en medio de la luz. Enfatizo la acción en los verbos "*presiona*", "*queda oculto*", "*empuja*" y

"*puja*", porque opera allí una *fuerza-de-sentido*. La *justicia viene de más allá (o de más acá) y va siempre más allá (o más acá)*, abriendo el discurso monológico metafísico a la *poética heteroglósica* (Voloshinov y Bajtin, 1992), *danzando, riendo, sufriendo y esperando* fuera de todo "*fotologismo*" heideggeriano (Lévinàs, 1993; Derrida, 1989a). El problema con la *negación* y el *olvido*, su *disenso radical*, está en que sean absorbidos por/en la misma lógica de la Historia, que *domestica* la *justicia*, trayéndola de su *oblicuidad irreductible* a una ficticia "corrección", "rectitud" y "justeza". Porque, por otra parte (y en otras manos), *la justicia llega de otros que no dominan, oblicua y por refracción. El silencio del olvido y de la negación es el medium (elemento) intercultural de esta semiopraxis crítica*. No es la misma Historia, vuelta patas arriba. La *dramática del olvido*, su *heteroglósica escena de representación* (Derrida, 1989b; 1989d), en cambio, no tiene el propósito de traer a la visibilidad afirmativa, haciendo (represiva y contenida) justicia, porque esa justicia require delimitar y remarcar el borde del cotidianamente naturalizado "Estado-de-Ser" ("*State-of-being*", Comaroff & Comaroff, 1991).

Estamos bajo el suelo aplanado de la página escrituraria y su gramática oficial, capa asfáltica echada sobre *suelo revuelto*: *lo tácito, lo espectral, el vestigio, la huella, lo reservado, lo taciturno, lo mudo. En la estatigrafía de violencias que nos constituye históricamente, la huella es el negativo* (Haber, 2006). *Silencio y olvido guardan, y por eso traen infinitud de alteración.* Los *muertos* y sus *comunidades bárbaras* asedian. Walter Benjamin, en *Sobre el concepto de historia* (Benjamin, 2010), pensaba la *esperanza de los vencidos* como *olvido que se guarda en el cuerpo*: lo que no puede decirse, lo que entrecorta el habla y la escritura, lo que calla, llora… ¿Dónde se guarda la derrota, la impotencia, la bronca, la rabia, el rencor, el resentimiento, la tortura, la masacre, el aniquilamiento, la humillación? Un *olvido* que hace en todo caso otra ecuación de memoria/olvido (presencia/ausencia, luz/oscuridad), que es oscuro para la luz del decir, y sobre todo para la coherencia lógica de la narrativa histórica (Guha, 2002; Spivak, 1988: 207.): un *olvido contra-narrativo*, *semiopráctico*, de escritura fragmentaria, como fogonazos, relampagueante, "alegórica", antagónica, que conversa con ausentes (como la escritura de Benjamin, de Nietzsche; las líneas paralelas, palabras cruzadas y pensamientos bamboleantes de Nancy; ver Grosso, 2012a; 2012c; 2014b). En las *escrituras contra-narrativas* del *discurso de los cuerpos* acontecen *otras historias*.

Alejandro Haber (2006) señala lo ausente, que no deja de aparecer en lo cotidiano, que no llega al lenguaje que lo represente porque la violencia concentra, suspende y reifica en la visibilidad, lógica convergente y acumulativa que oculta ostensiblemente y de esa manera: monumentalmente, que no deja de negar lo negado y de continuar la violencia sobre la dispuesta ausencia de la evidencia, aún en la restitución del nombre y la expropiación nacional de nuestros muertos. La violencia está en el lenguaje cotidiano, bajo la cual se *guarda en el olvido* lo que la violencia aniquila y niega y no puede nunca decir, pero cuya

fuerza de sentido no cesa de aparecer y presionar en *la materia más rotunda, ósea, y a la vez más inaparente, espectral, de los cuerpos* (Grosso, 2014e). Nuestra *situación de escritura* se configura así como una peculiar, *poscolonial*, *situación de historia*, y una *situación intercultural de narración* en el cruce de *relaciones* en que *nos encontramos*, tramadas de *silencio*, *oscuridad* y *olvido*: un *barroquismo popular-intercultural* (Grosso, 2014c). No una escritura bajo el signo de la luz, clara y distinta, sino, muy por el contrario, una *escritura de barbarie*.

Todos los rastros borrados siempre dejan un nuevo rastro, en palimpsesto. El *borramiento*, el *olvido* pertenecen a la huella, pliegues bajo pliegues, impresión sobre impresión, cenizas en las cenizas (Derrida, 2009). No hay ser terrestre que pueda borrar, con cualquier toque o gesto, sus huellas (Derrida, 2008: 162); *estar-siendo-tierra* es *dejar huella*. Un *discurso de los cuerpos poscolonial* está hecho de *negaciones* y *tachaduras* que acoge bajo su terrible y laberíntica tumba. *El olvido guarda historias en el cuerpo; las hace-cuerpo*. Los muertos siempre interponen su sangre, su carne, sus huesos, sus espectros. Este es su *don* de corrosión infinita en la más oscura escena "pedagógica": donde un *saber de ausencia* deambula en la negrura de la historia y *hacen-cuerpo* "las más locas esperanzas".

Notas

(1) *Doctor en Antropología Social. Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Instituto de Estudos de Literatura e Tradição – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. CORPUS – International Group for the Cultural Studies of Body*

(2) *Esta diferencia y precedencia del "estar" al "Ser" ha sido enfatizada por Rodolfo Kusch, precisamente cuestionando a Heidegger y a la tradición del "Ser" en el pensamiento occidental, y sobre todo dislocando el pensar desde la exterioridad poscolonial intercultural (Kusch, 1986; 1976): la comunidad local de seres humanos y no-humanos que en este texto hace fuerza-de-ausencia.*

(3) *Esa metáfora epistémica del "espacio", a la cual la página y la pizarra, territorios escolares y de la cultura letrada, se prestan, y a la que devuelven fortalecida, ya hecha territorio (del) en-sí. La misma que asumen acríticamente, en su universalidad trascendental kantiana, la "fenomenología de la percepción" de Maurice Merleau-Ponty y el diseño general de un "espacio social" como estrategia de objetivación de una "teoría de las prácticas" por Pierre Bourdieu, esquematismo trascendental eurocéntrico que ambos recogen y resumen al señalar el "doble sentido" del término "sentido": en cuanto significación y en cuanto orientación direccional, y al enfatizar este segundo sentido, por su carácter primario, originario, para la experiencia (Merleau-Ponty, 1997; Bourdieu, 1991; 1997).*

(4) *Santiago del Estero es una provincia argentina ubicada en el norte del país, integrante de la región denominada Noroeste Argentino – NOA.*

(5) *Como en los "devenires" deleuziano-guattarianos, las "mesetas" en que se extienden los "rizomas" conformando "planos de consistencia" diversos y singulares, se trata de alteraciones espacio-temporales en las que entra, en la plástica magmática, el mismo (nunca ya "mismo") medium territorial, elemento de/en devenir (Deleuze y Guattari, 1994: Capítulo 10. 1730 – Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible.).*

(6) *La añoranza sedimenta en una larga semiopraxis ambiental e histórica en la mesopotamia santiagueña: 1. en las obligadas migraciones y desplazamientos prehispánicos por inundaciones, por sequías, por cambios de curso de los ríos Salado y Dulce, por invasiones; 2. en la re-estructuración piramidal urbano-rural de poblaciones, estamentos y jerarquías bajo el dominio colonial; 3. a la que se incorporó el dolor del desarraigo forzado de los esclavos traídos de África, dolor por su tierra, su*

comunidad, sus dioses distantes, que en el portugués brasileño dio lugar al término "banzo"; y 4. que toma una configuración específica desde el siglo XIX (añoranza de los "santiagueños", por tanto) por el borramiento étnico-territorial bajo el modelo único de ciudadanía nacional que desaparece lo "indio", lo "negro", lo "cholo", en sus diversas configuraciones, y sobre el que se opera el retruécano local de su re-curso negado, sentido, íntimo, colectiva e individualmente dramatizado, musicalizado, ritualizado (Grosso, 2008a; 2012f).

(7) *Hago alusión aquí a "salamancas", historias de aparecidos, leyendas que rodean la vida local de santos, vírgenes y cruces, "muertos-con-poder", rítmicas musicales, empozamientos semiopráctico de la quichua, formaciones culturales en las que me demoro en varias investigaciones (Grosso, 2008a; 2012b; 2012f; 2015a).*

(8) *"Salamanca" es un complejo mítico-ritual del Noroeste argentino, tejido en las relaciones interculturales afro-indígenas-españolas de la Colonia, del que hay registros documentales desde el siglo XVII. A partir del siglo XIX y con la construcción del Estado-Nación, encontró allí una oscura forja la semiopraxis negada y borrada de lo "negro" y lo "cholo" (mezcla de lo "indio" y de lo "negro": "zambo"), al hundir, en la clandestinidad subterránea y ubicua que la caracteriza, la cueva donde los habitantes rurales (mujeres y varones) aprenden artes, saberes y destrezas (sobre todo hoy las artes musicales: ejecución destacada de instrumentos, inspiración poética, innovaciones en la composición y danza; además de las artes de la seducción y el erotismo, tradicionalmente asociadas a las mujeres), en trato con el Mandinga-Supay-Diablo, que se metamorfosea en animales de color negro (gato, perro, caballo, toro) y también en la forma humana como un "Negro". Ver Grosso, 2008a; 2015a.*

(9) *Francisco René Santucho (1954) piensa, en el sentido del hondo amor a la tierra y a la comunidad que siente vivamente el "santiagueño", en la lechuza llorona de la escenografía mesopotámica de la muerte, arcaica y actual (Grosso, 2008a), diseñada en urnas, vasijas y figuras levantadas en el campo tras cada lluvia, cada desborde o cambio de curso de los ríos, y en el grito de lamento de la mujer-hermana-kakuy, que, tal como lo cuenta el relato mítico, se vuelve ese mismo pájaro nocturno (kakuy), llamando insistentemente a su hermano, que la dejó allí abandonada, en lo alto de un árbol (léase: algarrobo). La lechuza llorona y la mujer-hermana-kakuy tienden un texto arcaico en la semiopraxis local de la añoranza.*

(10) *Los investigadores pasan al lado de la añoranza pero no la sienten; temen su roce, creen que todo el cuerpo y la emotividad que en ella se agitan han caído en manos de los ingenieros culturales de antes o de hoy, que todo es presa de las políticas culturales del folklorismo esencialista, y así se vuelven cómplices complementarios de las mismas políticas: por temor y por negación del con-tacto. Porque esta añoranza es hermenéuticamente intraducible, incapturable como origen y fundamento, y es imposible de integrar como "demanda": más que al derecho apunta a la justicia. Por eso alcanza la "dimensión" revolucionaria de la que hablara y que buscara Francisco René Santucho (1956). Sólo en el dolor-de-tierra se abre camino, abruptamente. Es revolucionaria porque forcejea y hace chirriar este orden impuesto. Es violentación simbólica y semiopraxis crítica: no se la percibe sino dejándose tocar por ella; no busca ser comprendida ni explicada, sino sentida y participada; no se procura intelectuales, sino compañeros.*

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis

2005 "Ideología y aparatos ideológicos del Estado." (1970) En L. ALTHUSSER. *La filosofía como arma de la revolución.* México: Siglo XXI (1974).

ARTEAGA, Javier

2013 *Poéticas del espectro*. Tesis doctoral en Antropología, Universidad del Cauca, Popayán.

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 (1979).

BATAILLE, Georges

2002 *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa Ateológica.* 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
1993 *El intercambio simbólico y la muerte.* Caracas: Monte Ávila (1976).

BENJAMIN, Walter
2010 *Sobre el concepto de historia*. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.

BOURDIEU, Pierre
1991 *El sentido práctico.* Madrid: Taurus (1980).
1997 *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción.* Barcelona: Anagrama (1994).

COMAROFF, Jean & John COMAROFF
1991 *Of Revelation and Revolution, Volume I*, Chicago, University of Chicago Press.

CHATTERJEE, Partha
2008 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos.* Buenos Aires: Siglo XXI (2001).

DE CERTEAU, Michel
2006 *La escritura de la historia.* México: Universidad Iberoamericana (1975).
2000 *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer.* México: Universidad Iberoamericana (1980; 1990).

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI
1994 *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* 1994 *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Valencia: Pre-textos, Valencia (1980).

DERRIDA, Jacques
2000 *De la gramatología.* México: Siglo XXI (1967).

1989a "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinàs." (1964) En J. DERRIDA. *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos (1967).

1989b "Capítulo 8. El teatro de la crueldad y la clausura de la representación." (1966) En J. DERRIDA. *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos (1967).

1989c "Capítulo 7. Freud y la escena de la escritura." (1966) En J. DERRIDA. *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos (1967).

1989d "Capítulo 6. La palabra soplada." (1965) En J. DERRIDA. *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos (1967).

2009 *La difunta ceniza. Feu la cendre.* (edición bilingüe francés/español) Buenos Aires: La Cebra (1987).

2011 *Khôra.* Buenos Aires: Amorrortu (1993).

1998 *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger.* Madrid: Trotta (1994).

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).

2008 *El animal que luego estoy si(gui)endo.* Madrid: Trotta (*L'animal que donc je suis*, 2006).

DUVIGNAUD, Jean

1997 *El sacrificio inútil.* México: FCE (*Le don du rien*, 1977).

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).

GROSSO, José Luis

2005 "Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales." *Secuencia – Revista de Historia y Ciencias Sociales*, N° 63: 41-74, Instituto Dr. José María Luis Mora, México.

2007 "El revés de la trama. Cuerpos, praxis e interculturalidad en contextos poscoloniales." *Arqueología Suramericana*, Vol. 2 N° 3: 184-212, Universidad Nacional de Catamarca – Universidad del Cauca, Catamarca y Popayán.

2008a *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza.* Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba y Catamarca.

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. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc>

2008c "Luchas interculturales y políticas del conocimiento. La infrahistoria poscolonial de la educación." En F. PÉREZ BONFANTE (comp.) *Cátedra Abierta Estanislao Zuleta. Pensar colectivamente la universidad*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.

2009a "Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales." *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N° 0: 44-77, Programa Acción Colectiva y Conflicto Social, CEA-UNC – Red Latinoamericana de Estudios Sociales sobre las Emociones y los Cuerpos - Instituto Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Córdoba.

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.

2010a "Constitutivo, construido. Símbolo, espacio-tiempo y praxis crítica." En J.L. Grosso y M.E. Boito (comps.) *Cuerpos y Emociones desde América Latina.* Córdoba: Centro de Estudios Avanzados CEA, Programa de Acción Colectiva, Universidad Nacional de Córdoba – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2010b "Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos." *Cuadernos de Ciudad*, N° 11: 8-33, Cátedra Nueva Ciudad, Alcaldía de Santiago de Cali, Santiago de Cali.

2011a "Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias." En J.L. Grosso, M. E. Boito y E. Toro (coords.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es).*

Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, CIES – Grupo de Investigación PIRKA Políticas Culturas y Artes de Hacer – CEA, Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

2012a "Teoría: de la metafísica a la *semiopraxis*. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético." *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções- RBSE*, *Dossiê Corpos e Emoções*, volume 11, número 33: 750-768, Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções.

2012b *El oficio de los restos y la revolución anacrónica.* Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

2012c *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global.* Popayán: Maestría en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, Universidad del Cauca.

2012d *Denial, ignorance, erasure. Baroque semiopraxis and bodies' discourse in the allied silence of History and Epistemology.* Keynote speaker, International Workshop CORPUS "The Silent Body. Discourses of Silence", Universitatea de Medicină şi Farmacie "Victor Babeş" din Timişoara – Universidad Nacional de Catamarca – CORPUS, International Group for the Cultural Studies of Body, Timişoara, Romain, November 29th -30th 2012.

2012e "Cuerpos de escritura. Narraciones poscoloniales de sentidos incorregibles." En J.L. GROSSO. *"No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez". Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2012f "Añoranza y revolución. Lo indio, lo negro y lo cholo en lo 'santiagueño' en el Norte Argentino." En J.L. GROSSO, *"No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez". Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2013 *Oblivion Saves Other Histories in Bodies. Post-colonial semiopraxis, denegation politics and cultural learnings.* Paper to VIII Simposio CORPUS "Bodily Cultivation and Cultural Learnings", Sinic Academy – Taipei National University of Taiwan – CORPUS International Group for the Cultural Studies of Body, Taipei, Taiwan, 24th – 26th May, 2013.

2014a "Excess of Hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice." In A. HABER & N. SHEPHERD (eds.) *After Ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer Press.

2014b "El olvido de los Derechos Humanos." *Tejiendo la Pirka*, N° 4: 7-19, Grupo de Investigación PIRKA Cali – Fundación Ciudad Abierta, Santiago de Cali, diciembre de 2014.

2014c "Territorios animados." En J.L. GROSSO. *Danza de los cuerpos y semiopraxis.* Coleção A Mão de Respigar N° 56, Lisboa: Apenas Livros.

2014d "Anotaciones para una estética barroca en la semiopraxis popular-intercultural americana. Carnaval, sacrificio y negación." En J.L. GROSSO. *Semiopraxis barroca popular.* Coleção A Mão de Respigar N° 57, Lisboa: Apenas Livros.

2014e "Territorio, restos, restitución. En torno de los cuerpos humanos expuestos en los museos y devueltos a sus comunidades de pertenencia." En J.L. GROSSO. *Más acá del Estado-Nación: Semiopraxis territoriales en pugna.* Coleção A Mão de Respigar N° 59, Lisboa: Apenas Livros.

2014f "Olvido, escritura, esperanza. Tanteos por detrás del espejo." En J.L. GROSSO. *Añoranza, olvido, semiopraxis: la esperanza de los vencidos.* Coleção A Mão de Respigar N° 58, Lisboa: Apenas Livros.

2015a *Olvido, música y añoranza. Contra-narrativas indias, negras y cholas*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

2015b *Exterioridad habitada: heteroglosia y hospitalidad radical en una comunidad local de seres de extensión intercultural.* Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

GROSSO, José Luis y Nadia LARCHER
2010 "Las memorias del bicentenario de mayo de 1810 en los festejos argentinos oficiales." *Arena – Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, Año 1 N° 1, Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, San Fernando del Valle de Catamarca. http://www.huma.unca.edu.ar/revistarena

GUHA, Ranahit
2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos.* Barcelona: Crítica.

HABER, Alejandro

2006 "Capítulo VII. Tortura, verdad, represión, arqueología." En P.P. FUNARI y A. ZARANKIN (comps.) *Arqueología de la represión y la resistencia en América Latina, 1960-1980.* Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2009 "Animism, Relatedness, Life: Post-Western Perspectives." *Cambridge Archaeological Journal*, 19: 3, 418–430, McDonald Institute for Archaeological Research.

2010 "Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales." En D. HERMO y L. MIOTTI (coords.) *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana.* Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca.

2011 "Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada." *Revista Chilena de Antropología*, N° 23: 9-49, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

2012 *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

HEIDEGGER, Martin
1980 *El ser y el tiempo.* Buenos Aires: FCE (1927).
1996 *Kant y el Problema de la Metafísica.* México: FCE (1951; 1973).

KUSCH, Rodolfo
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 (Arg.): Castañeda.

LÉVINÀS, Emmanuel
2001 *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro.* Valencia: Pre-Textos (1991).
1993 *El tiempo y el otro*, Barcelona: Paidós.

MARX, Karl
1985 *Manuscritos: Economía y Filosofía.* Alianza, Madrid (1844).

MERLEAU-PONTY, Maurice
1997 *Fenomenología de la percepción.* Barcelona: Península (1945).

NANCY, Jean-Luc
1983 *La communauté désoeuvrée*. Paris: Christian Bourgois.

NIETZSCHE, Friedrich
1985 *El nacimiento de la tragedia, o Grecia y el pesimismo* (1871; 1886). Madrid: Alianza.
1994 *La gaya ciencia.* México: Mexicanos Unidos (1882).

PLATÓN
1995 *Fedro*. Madrid: Planeta-De Agostini (Gredos).

ROZITCHNER, León
2011 *Materialismo ensoñado. Ensayos.* Buenos Aires: Tinta Limón.

SANTUCHO, Francisco René
1954 *El indio en la Provincia de Santiago del Estero.* Santiago del Estero: Librería Aymará.
1956 "La búsqueda de una exacta dimensión." *Revista Dimensión*, N° 1, Librería Dimensión, Santiago del Estero.

SPIVAK, Gayatri
1988 *In Other Worlds.* London: Routledge.

TURNER, Victor
1970 *The Ritual Process. Structure and Anti-structure.* London: Routledge & Kegan Paul (1969).
1974 *Dramas, Fields, and Metaphors. Simbolic Action in Human Society.* Ithaca and London: Cornell University Press.

VERÓN, Eliseo
2001 *El cuerpo de las imágenes.* Bogotá: Norma.

VOLOSHINOV, Valentin N. (BAJTIN, Mijail)
1992 *Marxismo y filosofía del lenguaje. Los principales problemas del método sociológico en la ciencia del lenguaje.* (1929) Madrid: Alianza.

WILLIAMS, Raymond
1997 *Marxismo y literatura. Capítulo 9. Estructuras del sentir.* Barcelona: Península (1977).

San Fernando del Valle de Catamarca, mayo de 2015.-