

# Tácticas e innovaciones sociales en el uso de las redes. Políticas del conocimiento, tecnologías y cultura.<sup>1</sup>

SOCIAL TACTICS AND INNOVATIONS IN THE USE OF NETWORKS.  
POLICIES OF KNOWLEDGE, TECHNOLOGY AND CULTURE

José Luis Grosso Lorenzo<sup>2</sup>

## RESUMEN

En el contexto del *Programa Territorial "Valle del Cauca, Red de Ciudades Educadoras – RedCiudE"*, este texto trabaja sobre la nueva experiencia y uso social de las redes promovidas por las tecnologías de información y comunicación – TICs en el proceso de construcción de una *modernidad social*, proceso que incluye entre nosotros el establecimiento de los Estados-Naciones hasta su actual desbordamiento global, local y regional. Se problematiza el concepto de "*gestión social del conocimiento*", y el concepto mismo de "*conocimiento*", enfatizando en que las *redes de contacto* en su uso social y popular generan nuevos espacios educativos, de reproducción, de recreación y críticos, que desarrollan su gestión y sus *políticas epistémicas* en lenguas explícitas pero, sobre todo, en la *discursividad intercultural de los cuerpos* y sus *retóricas de entonación y de estilo*, en sus *maneras de pensar y de hacer*. Todo ello nos coloca, respecto de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación, y la Gestión del Conocimiento, ante el denso escenario *intercultural* de nuestras historias, silenciadas y desconocidas.

## ABSTRACT

In the context of the Territorial Program "Valle del Cauca, Network of Educating Cities – RedCiudE", this text work about a new experience and social use of networks promoted by the information and communication technologies - ICTs in the process of building a modern social process that includes between us the establishment of states Nations until its overflow global, regional and local. Its Problematicized the concept of "Knowledge Social Management", and the concept of itself "knowledge", emphasizing that contact networks in their popular and social use generate new educational spaces, of reproduction, recreation and critics, which develop their management and epistemic politics in explicit languages but, above all in the intercultural discourse of the bodies and its rhetorical intonation and of style, in their ways of thinking and of doing. All this put us, respect of Science, Technology and Innovation and Knowledge Management, before the dense stage of intercultural of our stories, silenced and ignored.

<sup>1</sup> Este texto es resultado de investigación de la Línea *Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos* del Doctorado Interinstitucional en Educación. Universidad del Valle - Universidad Pedagógica Nacional – Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Ha sido presentado en el Coloquio I latinoamericano "Historia y Estudios Sociales sobre la Ciencia y la Tecnología": "Pasado, estado actual y futuro de la investigación histórica y social sobre la ciencia y la tecnología en América Latina", organizado por la Sociedad Mexicana de Historia de la Ciencia y de la Tecnología y el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Puebla, México. 24 al 27 de octubre de 2007.

<sup>2</sup> Profesor del Doctorado Interinstitucional en Educación. Coordinador Nacional del Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo. Director – Investigador Principal del Programa Territorial "Valle del Cauca, Red de Ciudades Educadoras - RedCiudE" Correo electrónico: jolugrosi@univalle.edu.co

Artículo Tipo I: de Investigación científica y tecnológica. Según Clasificación Colciencias.

Fecha de Recepción: Diciembre de 2007

Fecha de Aprobación: Marzo de 2008.

**Palabras-clave:** Semiopraxis – Gestión social del conocimiento – Modernidad social – Redes sociales de contacto – Luchas culturales y simbólicas – Semiopraxis crítica popular – Contextos interculturales poscoloniales

**Key Words:** Semiopraxis – Knowledge Social Management - Modernity Social - Social networks of contact - cultural and symbolic struggles - Semiopraxis popular criticism - Intercultural postcolonial Contexts

*“Cada lengua es suma escuela para la destreza y agilidad de las mentes humanas”*

GiambattistaVico, *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (1725), 1978: 39

*“El conocimiento artesano fue y es difícil de poner por escrito, de manera que la transferencia de técnicas estuvo vinculada a la emigración de trabajadores.”*

Peter Burke, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, 2002: 200

cotidianos y la construcción de identidades ocurren en la interacción animada por esta expansiva red educativa, en la que una nueva hegemonía mediática acumula consensos y estrategias de control.

La *generación, reapropiación y gestión social del conocimiento* desde las perspectivas de la historia social, de la antropología y de la sociología del conocimiento constituye una línea de investigación que se mueve en los márgenes de los estudios sociales de la Ciencia y la Tecnología, los cuales normalmente dan por sentado el concepto de “*conocimiento*” considerado como “conocimiento científico”, con diversidad interior pero restringida. Esto conlleva el hecho de que dichos estudios suelen reproducir, congénitamente, una visión vertical y descendente de dichos procesos (Grosso 2007c). Pero, en nuestros contextos latinoamericanos, tanto los movimientos y organizaciones sociales, gremiales o étnicos, como las circulaciones impulsadas por las redes de tecnologías de información y de comunicación (TICs en su sentido amplio: periódicos, folletines y almanaques, vías y transportes, teléfono, radio, televisión, Internet...), han posibilitado, y posibilitan, procesos y políticas no oficiales de *conocimiento* que han sido subestimados, subalternizados o silenciados por la forma de conocimiento dominante, el cual se encuentra polarizado hacia las comunidades científicas y académicas (que son las mismas que han promovido la investigación en los estudios sociales de la Ciencia y la Tecnología). Los estudios *interculturales*, de género, de movimientos sociales y de historias locales o sectoriales establecen nuevas conexiones críticas y dialógicas en este campo y abren nuevos caminos de indagación que enriquecen los discursos más generalizados. El presente texto pertenece a ese ámbito de problematización con el propósito de enriquecer y diversificar la reflexión sobre Ciencia, Tecnología e Innovación, frecuentemente atrapada en las “evidencias culturales” de un pensamiento técnico, de

## LA EXPERIENCIA SOCIAL DE LA RED Y LA GESTIÓN SOCIAL DEL CONOCIMIENTO.

La *Red de Ciudades Educadoras del Valle del Cauca (RedCiudE)*, programa territorial de investigación en el que me encuentro trabajando, se concibe como un Sistema Regional de Conocimiento que destaca el lugar protagónico de los actores tramados en red para la innovación y el desarrollo. En cuanto espacio público de aprendizajes innovadores, *RedCiudE* estimula las interacciones entre los diversos productores y gestores del *conocimiento* en todo su espectro social y cultural: expertos, investigadores, empresarios, políticos, gestores sociales y actores comunitarios, concibiendo la ciudad y el municipio mismos como el *locus* educativo de nuevas pedagogías sociales, dialógicas, multidireccionales y transformadoras.

Hay una experiencia de aprendizajes sociales, exterior al sistema educativo formal y fuera de su control, en la que somos socializados desde la más tierna infancia, en la intimidad doméstica y en la calle, y que es determinante en nuestros saberes y sensibilidades y, por tanto, no podemos desconocer (Grosso 2004b). Ya no estamos en aquella sociedad en la que la educación formal era el centro formativo en el que convergían los valores sociales dominantes. Los aprendizajes

programas de intervención social y de políticas tecnocráticos y unilaterales.<sup>3</sup>

Lo que llamamos “*conocimiento*” está afectado por la historia social de nuestros contextos locales de acción; específicamente, por las políticas y tecnologías a través de las cuales dichos contextos han sido configurados como “espacios nacionales”, estableciendo un nuevo mapa para las *maneras* de pensar, de sentir, de convivir y de actuar. Es necesario reconstruir ese mapa local de la *gestión social del conocimiento*, reconociendo la distribución y estratificación de *saberes expertos, saberes sociales y saberes tradicionales*. Una etnografía de ese espacio social nos permitirá dar la mayor densidad socio-histórico-cultural al mapa local del *conocimiento*, el cual se complica al implicar *relaciones interculturales en contextos poscoloniales*, en las que las desigualdades se mezclan con las *diferencias* y en las que la historia se revuelve en la dramática construcción *popular de modernidad social*.

En este sentido, es problemática (por decir lo menos) la visión descendente de la “apropiación social del conocimiento” que anima la política nacional específica en Colombia (CNCYT 2005) (lo cual creo que podría ser extendido a las políticas de ciencia y tecnología en los diversos países latinoamericanos), pues los términos que comúnmente utiliza para referirse a ella: “socialización”, “comprensión, validación y uso social”, “generación, comunicación, discusión y uso”, “divulgación”, “popularización del conocimiento científico y tecnológico”, “adiestramiento”, “formación de opinión”, “información” y “educación”, se mueven siempre en una direccionalidad arriba-abajo.

Por otro lado, el documento establece una sinonimia entre “*conocimiento*” y “ciencia, tecnología e innovación”, como si todo el *conocimiento* fuera el producido por la “ciencia”;

como si el *conocimiento* fuera un producto acabado que sólo resta “aplicar”: como si todo el problema fuera el de “ilustrar” a la población en los lenguajes, las soluciones técnicas, los beneficios y riesgos; y como si el problema del *conocimiento* no fuera en primer lugar de orden social, comunicativo, práctico, lo que en nuestros contextos tiene una hondura (*inter)cultural* desconocida (también aquí por esta política nacional) y crucial, ya que todo sistema teórico-procedimental descansa en concepciones del mundo impregnadas de las confrontaciones socioculturales y políticas de las que surge, en las que se establece y se transforma. En nuestras políticas nacionales de ciencia, tecnología e innovación suele haber una muy tímida y ambigua alusión a la cuestión cultural *poscolonial* involucrada en las *políticas del conocimiento*.

La *gestión social de conocimiento* no es una tarea de mera inteligencia técnica, que lo reduce a lo organizacional y gerencial, unilateral y abstractamente pensado; porque el *conocimiento* no es principalmente una acumulación de certezas ni de respuestas, sino las cuestiones y preguntas construidas y recreadas en la experiencia histórica, las creencias, memorias, relatos y *maneras* (de hacer, pensar y sentir) (Paz 2006: 154), el “patrimonio relacional” (Tunes da Silva, Tunes e Bartholo 2006: 9), en las acciones que inspiran, significan y orientan. En los márgenes del campo organizacional dominante (el que rige en las empresas y en el pensamiento administrativo del *Knowledge Management*), en la convivencia de los diversos actores con las formaciones hegemónicas, sedimentan aprendizajes y *maneras* de hacer que viajan en la larga duración, formalizados en la tipificación de relaciones y situaciones, que bordean las formas institucionalizadas y que son continuamente recreados sobre la marcha. Se trata ciertamente de un “conocimiento tácito”<sup>4</sup>, pero estos saberes sociales conforman formaciones discursivas que incluyen también “conocimiento explícito”; se

<sup>3</sup> En la comprensión técnicamente normalizada y rutinaria del concepto de “conocimiento” están ausentes: 1. la evaluación social y comunitaria de la Ciencia y la Tecnología; 2. una epistemología crítica que evidencie la estructura social local del conocimiento; 3. la diferencia y la distinción, sociales y cognitivas a la vez, en que se sustentan las posiciones profesionales y educativas en los contextos comunitarios; 4. las estrategias y procedimientos con los cuales las culturas locales, comunidades vecinales, veredales y étnicas gestionan conocimientos en la solución de problemas, en su reproducción social y en la recreación cultural; y 5. la revisión del concepto de “conocimiento” desde una crítica a la vez epistemológica, social y cultural. Ver Grosso 2006; 2007a.

<sup>4</sup> El concepto de “conocimiento tácito” de Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, 1966, se refiere a que podemos saber más de lo que podemos decir (Lara 2001: 41). En la gestión del conocimiento, la socialización de conocimiento tácito a conocimiento tácito “es el proceso que consiste en compartir experiencias, lo que genera nuevo conocimiento tácito; en la dimensión técnica: incorporando nuevas habilidades; y en la dimensión cognitiva: creando modelos mentales compartidos” (Lara 2001: 46). Pero, en general, la gestión de conocimiento pensada en el ámbito empresarial, aunque reconoce la existencia de ese conocimiento tácito y lo valoriza, considera que finalmente debe ser convertido en conocimiento explícito (lo que sin embargo puede hacerse sólo parcialmente) para su optimización.

trata más bien de saberes no-reconocidos o desconocidos en esa producción de *conocimiento*.

Hay un exceso en la *gestión social del conocimiento* local que no es recogido en el discurso organizacional dominante, universalista e instrumental.

La *gestión social del conocimiento* no es una política puesta bajo el diseño, cuidado y vigilancia de un grupo restringido de actores (“expertos”), sino que es la *gesta* de las luchas del *conocimiento* agenciadas por los diversos actores sociales: una *gesta* de *cueros* y *sentidos* en pugna a través de la cual se recrean las simbólicas culturales y que la cultura letrada ha pretendido encerrar en ciertas enunciaciones de la conciencia lingüística. La comunidad indígena Nasa del Norte del Cauca, Colombia, gestiona sus conocimientos a través de “procesos propios”: el *Plan de Vida*<sup>5</sup>, las *mingas*<sup>6</sup>, las emisoras radiales, las autoridades tradicionales (las asambleas, el *Te-wala* o médico, el cabildo, el consejo de gobernadores y exgobernadores), los proyectos comunitarios de producción, la educación bilingüe, y las charlas de abuelos, padres y niños alrededor de la *tulpa* o fogón de la cocina, entre las prácticas más importantes (Paz 2006: 131). Asimismo la comunidad Nasa organiza encuentros interétnicos.

La *gestión social del conocimiento* cabalga hoy sobre un fenómeno generalizado que ha ido in *crescendo* durante el siglo XX y hasta nuestros días, y que ha acompañado la construcción de los Estados-Naciones en nuestros contextos latinoamericanos, al que Octavio Ianni denominó la “urbanización del mundo” (Ianni 1999: Cap. 2. *O mundo agrário*) y que dio lugar a una cadena mundial de “ciudades globales” que han pasado a ejercer papeles cruciales en la generalización de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción en moldes capitalistas, como así también en la polarización de estructuras globales de poder (Ianni 1999: 13-14).

Estamos ante una nueva configuración territorial campo – ciudad – región geográfica y global que desborda el recipiente “nacional”. La diáspora

migratoria ha ido ramificándose entre las ciudades nacionales y las de otros países y continentes, como una virtualización de la “familia extensa” que moviliza intensos intercambios económicos, de visitas, de turismo. comunicativos, de objetos e imaginarios; una efervescencia dialéctica de capitales económico, social, cultural y simbólico (en el sentido de Pierre Bourdieu, Bourdieu 2002; 1995; 2001b) nunca antes experimentada en la experiencia migratoria, que, en la mayoría de los casos, era unidireccional, de ruptura y pérdida de *contacto*, o cuyas oportunidades de regreso o comunicación se prolongaban a veces indefinidamente en el tiempo. Hoy, las migraciones latinoamericanas a Norteamérica y a Europa han incorporado a la primariedad de la experiencia local, ensanchándola, *redes* de percepción, de interacción, de aprendizajes *tácticos* y de posicionamientos en un nuevo nivel de la lucha social que redefine el mapa tradicional de la “política”: un nuevo y rizomático “desde-donde”. En la primera escuela de socialización de nuestras vidas ya intervienen hoy *contactos* lejanos (con frecuencia muy distantes) con familiares, amigos y recientes conocidos, que no son sólo los que aprendíamos a gestionar con los antepasados, mediados por los espantos y las fotografías, en las generaciones anteriores.

En un primer momento, la ciudad ordenó y protegió la producción<sup>7</sup>; hoy, las megaciudades acumulan consumidores. En ese contexto del capitalismo avanzado de exclusión de la producción e inclusión en el consumo tiene lugar la consecuente concentración de bolsones poblacionales en los entornos del hipermercado. Así como las *maneras de uso* proliferaron en la producción (De Certeau 2000), las *redes de contacto* proliferan en el consumo. Tal vez esta expansión en *red* sobre territorios muy amplios, que estrecha el vínculo allí donde antes se perdía o era imposible, constituye la fuga compensatoria, en otra “meseta” de interacción (Deleuze y Guattari 1994), de una enrarecida “*desurbanización*”, que nombra el hecho de que cada día más gente –perdidos los referentes culturales, insegura y desconfiada– usa menos ciudad, restringe los espacios en que se mueve, los territorios en que se reconoce, tendiendo a

<sup>5</sup> Diseño participativo y a largo plazo que orienta el proceso organizativo.

<sup>6</sup> Trabajo comunitario con un propósito común.

Ver, por ejemplo, para el caso de Francia e Inglaterra, en el proceso que va del siglo XVIII al siglo XIX, cómo el traslado de las fábricas a las ciudades buscó proteger los medios del nuevo modo de producción de las revueltas obreras y sociales, con la frecuente destrucción de maquinarias, que tuvieron lugar en las pequeñas aldeas y espacios rurales (Rudé 1998: 97).

desconocer todo el resto” (Martín-Barbero 2003: 46). En esta nueva experiencia, los “consumidores-productores” y los “intermediarios” de información y *conocimiento* son actores emergentes de la ampliación del *espacio social* en el ciberespacio (Paz 2006: 147).

Las ciudades se deforman, se estiran y extienden desproporcionadamente, como amebas en movimiento constante, se descentran y transfiguran espectralmente sus tradiciones e identidades: *ciudades elípticas* como configuración dialéctica de *modernidad social* en la era global.

### MODERNIDADES SOCIALES, INAUDITAS, INVISIBLES, OBLICUAS.

Volvamos atrás y recorramos las huellas de la historia de esas fuerzas que denomino “*modernidad social*”; huellas sin escritura oficial, perceptibles en las pequeñas historias de *luchas cuerpo-a-cuerpo* de los movimientos y organizaciones sociales, registradas en documentos “secundarios” y en la memoria social.

Hay fuerzas sociales subalternas en las que operan *maneras* culturales de larga duración en los márgenes del control hegemónico; tradiciones críticas, como le señalaba Paul Ricoeur, desde el amasijo de continuidad y transformación en el que opera la hermenéutica de las tradiciones, a la Pragmática Trascendental con su pretensión de una fuerte (y abstracta, idealista, ilustrada) ruptura crítica (Ricoeur 1985: 221), que hablan de otra modernidad, que no “desciende” y que, en su expansión y construcción, no coloca como única alternativa de la retórica de la *praxis* la “resignificación” y el “desvío”, la “reacentuación” y la “reorientación”, entendidas respecto de “la” (única) Modernidad, original y dominante, sino la *resignificación* y el *desvío*, la *reacentuación* y la *reorientación* como *retóricas prácticas*

*populares: juego, luchas simbólicas, relocalizaciones, derivas y fugas* que hacen proliferar el desorden en las formaciones sociales que pretenden inmovilizarlas.<sup>8</sup> La única Modernidad descendente, aunque llegue hasta su objetivación negativa en la corporalidad de las “*culturas populares*”, sigue siendo un constructo ideológico del panóptico hegeliano, ese único ojo que todo lo ve, esa única lengua que todo lo dice y ese Sujeto que todo lo reconoce desde Sí Mismo, recuperándose por debajo y por detrás de cada negación.<sup>9</sup>

Incluso posiciones críticas que contribuyeron a abrir otra(s) modernidad(es) se han refugiado en cierto resguardo lógico del sentido eurocéntrico, dejando la fuerza de iniciativa siempre más allá, en una alteridad privilegiada (que así resulta una Mismidad fundante). Por ejemplo, Jesús Martín-Barbero, en el campo de operación de las “*mediaciones sociales*” (Martín-Barbero 1998), asume la idea (ilustrada) de que, a la Modernidad (mayúscula), las mayorías latinoamericanas “acceden”, aunque desviadamente por la presión de sus tradiciones. Es decir: la escena del dualismo ilustrado “Tradición/Modernidad”. El concepto de *modernidad social* coloca un principio de acción en los movimientos sociales, en espacios de interacción con otros diversos, estratificados pero no privilegiados, y no los concibe como esencialmente reactivos, sino replicantes de réplicas. El concepto de “*mediaciones sociales*”, más allá de la evidencia cultural que lo captura como Modernidad descendente, da cabida, ciertamente, a esta acción popular dialécticamente abierta. Pero, para ello, el origen de “la Modernidad” debe diluirse a la vez que reconocerse como golpe de poder y de mando, y el concepto de “modernidad” debe diversificarse sin teleología supuesta y tranquilizadora.

Algo semejante al espacio de fuerzas, desajustes y luchas que abrió Eric Hobsbawm con el

<sup>8</sup> Afirmar que la Modernidad europea occidental plantea por primera vez en la historia de la humanidad una ética, una epistemología y una política de apertura y reconocimiento de las diferencias es, paradójicamente, una posición etnocéntrica que desconoce y ejerce violencia simbólica sobre todas aquellas sociedades y culturas que desarrollaron éticas, epistemologías y políticas de acogida e intercambio con los otros, incluso en relación con Europa occidental, aunque ciertamente, como en todos los casos (incluso el de la “universalidad” y la “igualdad” del predicamento europeo) en medio de las guerras, el prejuicio y la dominación. Lo cual evidencia el espesor ideológico de aquella “Modernidad” única, que no cesa en sostener subrepticamente su privilegio y en imponer la idealización de su “civilización” a través de sus *hagiógrafos*.

<sup>9</sup> Decía Richard Sennett de la intuición inspiradora de su investigación en *El declive del hombre público*: “yo he tratado de tomar los insights abstractos obtenidos, como guías en su curso hacia nuevos interrogantes que formular a la crónica histórica” (Sennett 1978: 14) Es lo que hago con el concepto de modernidad social, al permitirme pensar de otro modo las cosas naturalizadas, en este caso: “la Modernidad” como un producto letrado original. De tan deslocalizado respecto de las evidencias dominantes, “modernidad social” puede parecer un concepto “abstracto”, pero en verdad se construye etnográficamente, reconociendo luchas históricas.

concepto de “proto-nacionalismo popular” (Hobsbawm 1995). Las reformas protestantes, los aquélarres clandestinos y los pactos con el diablo, en Europa, y los sincretismos y mestizajes religiosos americanos pueden ser considerados como movimientos de una *proto-modernidad social*<sup>10</sup>, y las políticas de las Iglesias Nacionales Reformistas y de la Contra-Reforma Católica asociada a la Corona española serían entonces las tecnologías de su control. El punto de quiebre de la *modernidad social* estuvo en el paso de una concepción cíclica de la vida social, propia de la carnavalesca popular medieval y de las eras cosmológicas indígenas, hacia una concepción en espiral del cambio social, proyectada hacia el “futuro”, que amenazaba con cubrir todos los cuerpos, todos los espacios y todos los tiempos, alterando de forma permanente el orden con sus políticas de inversión.<sup>11</sup> Es cuando surge la semántica moderna de la “revolución” en el campo político y cuando una nueva temporalidad atraviesa el “régimen de clases y de Estado” (Bajtín 1990 *Introducción*: 11-16).

A partir del Renacimiento y de la Reforma y la Contrarreforma (cuando el gusto y la religión se transforman en escenarios de distinción y de identidades de “clase”), la diferenciación social de los sectores dominantes se va apartando de lo *cómico*, la *burla* y la *risa*; de igual modo, la racionalidad de lo legal común (el Estado de derecho en el contexto de Iglesias nacionales) excluye lo *cómico popular* (Bajtín 1990: 12). Entonces, esa “segunda vida del pueblo” que jugaba e interpretaba “su propio renacimiento y renovación sobre la base de mejores principios”, a la vez “real e ideal” (13); ese “segundo mundo” que penetraba en el “reino utópico de la universalidad, de la libertad, de la igualdad y de la abundancia” con “la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes” a través de “un contacto libre y familiar” entre todos, un “contacto vivo, material y sensible” y que apuntaba a “un porvenir aún

incompleto” (15 y 16); esa rueda cosmológica de inversiones, sin camino abierto en la historia por su ciclicidad, conforma ahora un estrato permanente, “inferior”, despreciado, en el que las fuerzas que lo conforman asumen el gesto diferenciador que los hunde, se afirman en él y entran al nuevo juego social y político que se estructura espacial y temporalmente de un modo diferente (12): el reino utópico se vuelve obra *popular* en el mundo e incentiva formaciones organizativas en “gremios” artesanales y “castas” etno-culturales.

La relocalización moderna de las *culturas populares* con su nuevo campo de acción sucede de un modo particularmente dramático y asolador en los contextos coloniales y *poscoloniales*, como los nuestros, donde la inversión del orden tiene la densidad de las *diferencias* culturales de alta frecuencia, agenciada (reinventada y recontextualizada) por los diversos actores estratificados. La explosión cultural carnavalesca y sacrificial de América Latina y el Caribe no es un defecto de su modernización o un obstáculo para ella, sino el síntoma de las fuerzas sociales que la habitan: como diría provocativamente Rodolfo Kusch, “en nuestro déficit está nuestra autenticidad” (Kusch 1976: 146).

Esta neocarnavalesca popular moderna, que se extiende sobre la totalidad de la vida cotidiana de los sectores mayoritarios respecto de los cuales se establece la distinción dominante, es la matriz mítico-ritual en que se constituye la *modernidad social*, su imaginario, su inventario de tropos, su circulación expansiva de apodos, chistes y cuentos, y su circo de destrezas; aquella que emerge, por ejemplo, en *Tiempos Modernos* y otros filmes de Charles Chaplin, y en las películas de *Cantinflas*. Las *culturas populares* contemporáneas están animadas por la concepción del mundo y las *maneras de hacer* carnavalescas: por eso la disputa y la protesta, el escamoteo y la “gambeta” *tácticas*, su *praxis*

<sup>10</sup> “Proto”, en el sentido de anterior a la formación dominante erigida como “origen”, cuya antecedencia consiste en una secuencia indefinida y multiorientada de replicas, no como modernidad primera u origen de la modernidad.

<sup>11</sup> El trasfondo político-cultural de la “modernidad social” es oblicuamente análogo y está en pugna con el de la Modernidad hegemónica. La presión performativa, obscena y desconocida a la vez, de esa Modernidad hegemónica contiene un modelo cultural que se impone con su mera enunciación, altamente valorizado. Tal como lo pone en evidencia Ianni en el caso del capitalismo, su “universalización” es “un proceso simultáneamente (a la vez que impone la expansión del modo de producción) *civilizatorio*, ya que desafía, rompe, subordina, mutila, destruye o recrea otras formas sociales de vida y trabajo, alcanzando modos de ser, pensar, actuar, sentir e imaginar” (Ianni 1999: 13).

<sup>12</sup> Tal vez esa percepción y ese prerrequisito hacen ver las “revueltas” de la “multitud” como una gran continuidad de “modelos tradicionales” que expresan “demandas tradicionales”, aún en nuevos contextos “modernos”, y que no tienen de por sí todavía consistencia “política”, términos con los que George Rudé se refiere a las “revueltas del hambre” y a las “disputas laborales” desde finales del siglo XVII (Rudé 1998: Capítulos I-IV) y durante la Revolución Francesa (Rudé 1998: 124).

*crítica*, no son “racionales” (desde la percepción y el prerrequisito letrados <sup>12</sup>), sino que se manifiestan en interacciones de ostentación de fuerza, de ridículo, de avergonzamiento, de intimidación, de destrucción (especialmente con fuego, Rudé 1998: 249-250), de fugas, *reacentuaciones* (hasta inversiones) metamórficas, todas ellas cargadas de presión *corporal* (Thompson 1995: 21), y sus *géneros discursivos* son la *burla*, la *parodia*, el *juego* (la circulación y desplazamiento de los *cuerpos* en las *relaciones de poder*), sus *estilos* y *entonaciones* son la *risa*, el *sarcasmo*, el *disfraz*, el *escamoteo*, la *hipérbole*. Éste ha sido el verdadero temido al que atacaron las *tecnologías* ilustradas de la Modernidad (Foucault 1984; 1979; Grosso 2005b), y al que atacan hoy las *tecnologías* del mercado y del consumo, congelando en la estereotipia de las representaciones “multiculturales”, en su digestión voraz y vertiginosa, los discursos no gramaticalizables de las *diferencias interculturales* (Grosso 2006).

“*Cultura popular*” puede sugerir, siguiendo el concepto antropológico clásico de “cultura”, una visión demasiado consensual, sistémica, no-conflictiva, y que oculta el campo de cambio y de contienda, la palestra en que intereses opuestos hacen reclamaciones contrarias, la presión necesaria empleada cuando cobra forma de “sistema” y distrae de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y oposiciones (Thompson 1995: 19). *Cultura popular* no es una unidad orgánica ni una totalidad de sentido; por el contrario, es “un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia” (Gramsci 1972: 330).

“El pueblo no es una colectividad homogénea de cultura, sino que presenta numerosas estratificaciones culturales, diversamente combinadas y que no siempre pueden identificarse en su pureza en determinadas colectividades populares históricas” (Gramsci 1972: 336) “*Cultura popular*”, por tanto y como cualquier otro término, pertenece a la circularidad deviniente de poder y nominación, pero hace referencia (también pretendiendo a la vez encerrarlas y conjurarlas) a las *fuerzas* activas y “positivas” (descalificadas o invisibles) en esa *diferencia*, *fuerzas* de escisión y transformación en esa *diferencia*, *cuerpos* afectados por el *gesto*

primario de diferenciación/distinción, cuya *materialidad sémica* (Raymond Williams habla de “materialismo cultural”, Williams 1997: 31) pone más allá del control exhaustivo y definitivo de la *relación* que anima los excesos y desbordes: *cuerpos*, entonces, siempre temidos, percibidos como amenazantes, y por uso movilizadores e inquietantes de la precariamente efectiva hegemonía.

La valoración despreciativa de lo “*popular*” procede de los sectores dominantes del campo social (antes que, específicamente, de las posiciones intelectuales, como supone Bourdieu; más bien éstos la toman de allí, Rudé 1998: 222).

Ya en *La Distinción* (Bourdieu 1998), Pierre Bourdieu había interpretado unilateralmente la diferenciación/distinción social que establece lo “*popular*”, marcando sólo su sentido ascendente, restringiendo las *luchas simbólicas* a la apropiación y definición de los signos dominantes pre-establecidos que logran simular la imposición originaria de la que proceden y que así garantizan la reproducción del orden social: “Las clases dominadas sólo intervienen a título de punto de referencia pasivo, de *contraste*, en las luchas simbólicas por la apropiación de las propiedades distintivas que confieren su fisonomía a los diferentes estilos de vida, y sobre todo en las luchas por la definición de las propiedades que merecen ser apropiadas y del modo de apropiación legítima. La naturaleza contra la cual se construye en este caso la cultura no es otra cosa que todo lo que es ‘pueblo’, ‘popular’, ‘vulgo’, ‘común’. Por consiguiente, aquel que quiere ‘medrar’ debe pagar su acceso a todo lo que define a los hombres propiamente humanos con un verdadero cambio de naturaleza –ésta sería la ocasión única para hablar de *metabasis eis allo genos*: conversión en otro género, en otra comunidad de origen, en otra familia social–; ‘promoción social’ vivida como una promoción ontológica o, si se prefiere, como un proceso de *civilización* ... un salto de la naturaleza a la cultura, de la animalidad a la humanidad; pero, al haber introducido en sí mismo la lucha de clases, que se encuentra en el propio centro de la cultura, está destinado a la vergüenza, al horror, incluso al odio del hombre viejo, de su lenguaje, de su cuerpo, de sus gustos y de todo aquello de que antes era solidario –el *genos*, el origen, el padre, los pares, a veces incluso la lengua materna– y de lo que a partir de ahora se encuentra separado

por una frontera más absoluta que todas las prohibiciones juntas. La lucha en la que lo que se encuentra en juego es todo lo que, en el mundo social, es del orden de la creencia, del crédito o del descrédito, de la percepción y de la apreciación, del conocimiento y del reconocimiento, nombre, renombre, prestigio, honor, gloria, autoridad, todo lo que constituye el poder simbólico como poder reconocido, no conciernen nunca más que a los poseedores 'distinguidos' y a los pretendientes 'pretenciosos'. Reconocimiento de la distinción que se afirma en el esfuerzo para apropiársela, aunque sea bajo las especies ilusorias del *bluff* o de la imitación, y para desmarcarse con respecto a quienes están desprovistos de ella, la pretensión inspira la adquisición, que trivializa de por sí las propiedades hasta entonces más distintivas y contribuye con ello a sostener continuamente la tensión del mercado de bienes simbólicos, obligando a los poseedores de las propiedades distintivas amenazadas de divulgación y vulgarización a buscar indefinidamente en unas nuevas propiedades la afirmación de su singularidad.<sup>13</sup> La demanda que en esta dialéctica se engendra continuamente es, por definición, inagotable, puesto que las necesidades dominadas que la constituyen deben redefinirse de manera indefinida con respecto a una distinción que siempre se define negativamente con respecto a aquéllas" (Bourdieu 1998: 248-249).

En cambio, lo "*popular*", tal como lo uso, expande las *luchas simbólicas* y las radicaliza, pues reconoce *fuerzas* "de abajo" que, a la vez que ocultan su imposición mimetizando los signos y *relaciones* con la *sémica* dominante, activan, por su parte y en otra historia y otro *sentido*, la redefinición de esos signos y relaciones que sostienen el orden social, el cual resulta así amenazado.

Por ello, abandonar lo "*popular*" a la contradicción "sumisión/resistencia", capturada en la unilateralidad pasiva e impotente, condenada a la reproducción de la dominación, como lo hace Bourdieu (Bourdieu 2000), es inscribirse acríticamente en complicidad con el *gesto* diferenciador de los sectores dominantes, que pretende controlar aquellas *fuerzas*

aplicándoles el régimen unívoco de la superioridad que las nombra y desconociendo así su oblicuidad, hiperbolismos, mimetismos y metamorfosis *tácticos* y su poder de derivación, cuando, más bien, las *fuerzas* "*populares*" movilizan su acción transformadora en los márgenes (es decir, dentro aún pero no en convergencia hacia el centro) de la relación de dominación.

La *modernidad social* moviliza una crítica lúcida, en medio de las sombras y oscuridades de las creencias, gestos rituales y conjuros, entre el ruido y el fragor de la "máquina de perturbadísimos afectos" (Vico 1978: 196). Como Tulio Halperín Donghi señala, en el fragor de las guerras de independencia de las Colonias españolas de América, "entre los realistas, como entre los revolucionarios, la plebe y las castas tienen su parte en la victoria y no tienen las mismas razones que las oligarquías locales, o los oficiales metropolitanos amigos del orden, para querer moderar sus consecuencias. ... Sería sin duda antihistórico ver en estos enemigos de la conciliación adversarios lúcidos del orden social prerrevolucionario; eran tan sólo gentes escasamente interesadas en la supervivencia de ese orden y directamente interesadas, en cambio, en mantener abiertas las nuevas oportunidades que -al margen si no en contra de ese ordenamiento- la guerra civil había creado" (Halperín Donghi 1988: 98-99). Se trata de "una identidad (activa en las culturas populares) que tiene menos de contenido que de *método*" (Martín-Barbero 2003: 45), es decir, de *manera*. Lo "*popular*" es una *manera* de hacer, de pensar, de sentir... (ver De Certeau 2000); es una cuestión de *entonación* y *estilo* (Derrida 1997c; 2003a; 1985), más que de cosas dichas (Grosso 2007f; 2007g).

Es el campo activo de las "dos conciencias teóricas" que Gramsci reconoce en la "filosofía espontánea" de los sectores populares, derivada de experiencias compartidas e implícita en la actividad cotidiana y que reúne en la transformación práctica del mundo (Gramsci 1998: 14 *Relación entre Ciencia-Religión-Sentido Común*), y que Edward Thompson explicita de la siguiente manera: "por un lado, la necesaria conformidad con el *statu quo* si se quiere

<sup>13</sup> Esta última dinámica es la que Norbert Elias señaló como constitutiva del proceso moderno de civilización a través de la diferenciación progresiva y ascendente de los sectores dominantes ante el arribismo de los crecientemente diferenciados sectores medios y la vulgarización de los signos de distinción en que aquél consistía (Elias 1993).



sobrevivir, la necesidad de arreglárselas en el mundo tal como, de hecho, está mandado, y de jugar de acuerdo con las reglas que imponen los patronos”; “por otro lado, el ‘sentido común’ que se deriva de la experiencia compartida con los compañeros de trabajo y con los vecinos de explotación, estrechez y represión, que expone continuamente el texto del teatro paternalista a la crítica irónica y –con menos frecuencia– a la revuelta” (Thompson 1995: 24). Estas “dos conciencias teóricas” que se manifiestan en la *praxis* son a su vez sintetizadas por Michel de Certeau en el concepto de “tácticas” (De Certeau 2000: 43).

Esta lectura otra de la “modernidad” profundiza la crítica de la hegemonía de la razón ilustrada (Herlinghaus 1998: 18-19) enfatizando en lo “popular” la radicalidad de las *diferencias interculturales*, deconstruyendo el concepto de “pueblo” y reactivando las *fuerzas* resumidas en él. El tramado entre promesas emancipatorias (Derrida 2003b: *Capítulo 2. Conjurar – el marxismo*) en las *relaciones interculturales*, construcción hegemónica de los Estados-Nación, creación de *ciudadanía*, y expansiones y reconfiguraciones del *sensorium* (Benjamin 1982) a través de las tecnologías de comunicación y sus redes constituyen lo que llamo *modernidad(es) social(es)*. *Modernidad social*, inaudita e invisible, que insinúa el agenciamiento de la “comunicación”, la “ciudadanía”, el “desarrollo” y los demás bienes de la Modernidad por parte de los movimientos sociales y las *culturas populares* en el campo de acción que hace emerger una fenomenología social, histórica y crítica.

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

1991). Más bien, esta posición conceptual de una *modernidad social* hace posible comprender cómo y hasta qué punto “el funcionamiento auto-referido de los sistemas funcionales (como hoy es el caso del discurso del ‘desarrollo’ y de la “democracia” neoliberal) se parece más a una verdadera expropiación de las significaciones sociales” (Lechner 2003: 59). La “Modernidad” única ha expropiado los *sentidos* de las *modernidades sociales*, escondiendo el gesto a fuerza de racionalización. Pero el reconocimiento de las *fuerzas de la diferencia* en el contexto de una formación hegemónica enfatiza que esa *diferencia* no es un lugar pasivo de destinación, sino *fuerzas activas en pugna*, sólo provisoriamente sometidas. El capitalismo y la modernidad son fenómenos planetarios (no sólo europeos), en el que todo el mundo participó aunque con distintas posiciones de poder (Mignolo 2000), ninguno sólo a partir de otro, sino más bien todos a partir de todos los otros, que es lo mismo decir que no hay endogenismo creativo *ex nihilo*, ni origen ni punto de partida absolutos, ni portador mesiánico; hay, sí, acumulación de poder, desigualdad de posiciones e imposiciones en una dialéctica histórica e insuprimible. Modernidad ilustrada y *modernidad social* son formaciones incongruentes, suplementarias y paralelas.

#### **REDES, MULTITUD Y TÁCTICAS POPULARES: CUALIDADES DE LA CANTIDAD, POLÍTICAS DEL NÚMERO Y COLECTIVOS DE CONTACTO.**

Teniendo en cuenta la distinción que hace Michel de Certeau entre “estrategias” dominantes y “tácticas” populares (De Certeau 2000), las *redes* expanden el alcance de las estrategias, pero lo más notable tal vez sea la mora temporal, la ampliación del terreno y la complicación de la acción de las *tácticas*.<sup>14</sup> Las *tácticas* de *modernidad social* de la *semiopraxis popular*<sup>15</sup>

<sup>14</sup> En ese sentido interactivo plural irreductible. Michel Serres señala que, con la metáfora de la “red”, se dio el paso de un “modelo lineal” a un “modelo tabular” en la epistemología y la comunicación de la segunda mitad del siglo XX (Serres 1996).

<sup>15</sup> “Semiopraxis” es un término con el que evito la formalización abstracta del universo comunicativo, como en la Semiótica, y el lógos metido en la Semiología, siendo, ambas, formas letradas del estudio de la comunicación y que desplazan con total autoconciencia analítica la Lingüística al amplio espectro de los signos no-lingüísticos. Ha sido en el campo de la Semiología donde ha ido cobrando cada vez mayor relevancia la materialidad de la significación y, junto con ella, la inseparabilidad sémica de los cuerpos en contacto, tal como se evidencia en las dimensiones del signo según Charles Sanders Peirce en las últimas décadas del siglo XIX y en su impacto en la Lingüística y la Semiología más recientes: es decir, en la crítica del platonismo lingüístico del “significado”. La *dimensión indexical* peirceana del signo (constitutiva, junto a la icónica y la simbólica) pone en evidencia que siempre el contacto ha estado allí como la dimensión primaria y que no es una novedad del siglo XX, pero, sintomáticamente, es reconocida y revelada en el contexto de la expansión comunicativa mediática, cuando los circuitos letrados de un social movilizado son desplazados por circuitos multimediáticos en plena expansión. La semiopraxis es la acción transformadora implicada en las maneras de hacer de las culturas populares, en la que el sentido es una protuberancia creativa de la acción. “Semiopraxis” nombra la línea de investigación y la posición teórico-metodológica en la que vengo trabajando desde hace varios años (ver Grosso 2007c).

se desplazaron hacia la progresiva vinculación en *redes*, cada vez de mayor alcance, dando “lugar” a la expansión del concepto ilustrado de “ciudadanía”. Antonio Negri y Michael Hardt (Hardt y Negri 2006) relacionan las *redes* sociales contemporáneas con un nuevo concepto de “multitud”: “Lo que emerge hoy es un ‘poder en red’ ... (en el que) la multitud también puede ser concebida como una red abierta y expansiva” (Hardt y Negri 2006: 15). En una red, “los distintos nodos siguen siendo diferentes, pero todos están conectados; además, los límites externos de la red son abiertos, y permiten que se añadan en todo momento nuevos nodos y nuevas relaciones” (17). Frente a los conceptos de “pueblo” y de “masa”, disolventes y homogeneizantes, “el desafío que plantea el concepto de multitud consiste en que una multiplicidad social (en la que la diversidad social sigue constituyendo *diferencias*) consiga comunicarse y actuar en común conservando sus diferencias internas” (16).<sup>16</sup>

El *número* cuenta (Grosso 2007f). Como no todos hablamos, actuamos, sentimos, imaginamos, reímos y lloramos desde las mismas *posiciones*, las *fuerzas críticas*, transformadoras, no operan tampoco de la misma *manera*. Las *posiciones* y las *fuerzas críticas populares*, siempre contextualmente *diferenciales* en aquel *espacio social*, referidas a la mancha semántica de lo “bajo”, lo “vulgar”, lo “pobre”, lo “salvaje”, lo “bárbaro”, lo “animal”, lo “pasivo”, lo “masivo”,

lo “femenino”, lo “amorfo”, lo “basto”, lo “periférico”, lo “infantil”, lo “grosero”, lo “anacrónico”, lo “tradicional”, lo “residual”, lo “oscuro”, lo “material”, lo “práctico”, lo “corporal”, lo “sensible”, lo “emocional”, lo “precario”, lo “anónimo”, lo “numeroso”, lo “prolífico”, lo “caótico”, lo “metamórfico”... (Grosso 2005a; 2005b; Derrida 1985) reconvierten la *diferencia* y las *relaciones interculturales* que en ella se tramitan en catapultas de acción, donde la enumeración metonímica y la frecuencia valorativa no son mera extensión (in)significante.

No hay un único *conocimiento*, como tampoco hay una única sociedad: todo está tan fracturado como marcas y surcos tienen las historias. Las roturas habilitan pasos desviados y marginales, pasos de danza, *risas y burlas, metáforas* sin rumbo fijo, *sentidos corrosivos*. Una *numerosa* proliferación de acciones hormiguea<sup>17</sup> bajo la aparente serenidad del “mundo único” hegemónico. El poder de desvío que se agita en el *número* implica, paso a paso, una *praxis crítica* que lleva al cambio cualitativo empujando por el abismo cuantitativo.<sup>18</sup> La razón ilustrada le ha apostado a la dialéctica contenida en la contraposición conceptual, pasando de una cualidad a otra (de ahí la esencial mediación de la lógica lingüística para la revolución del orden social), pero sin tocar la *materia relacional del mundo*, es decir, las *posiciones* desde las que se piensa, conoce y actúa. Aquí hablo de una *dialéctica de réplicas*, no de conceptos, y es esa

<sup>16</sup> También Paolo Virno destaca el concepto de “multitud” como “la forma fundamental de existencia política. Ya no paréntesis incidental, sino estable modo de ser. En la época en que decae el estado moderno, y se hace añicos el ‘monopolio de la decisión política’, sucede que en cada pliegue de la organización social se hace valer una pluralidad de singularidades inclinadas a eludir, y tal vez a obstruir, los circuitos de la democracia representativa; una pluralidad a veces agresiva, a veces solidaria, de cualquier modo jamás reducible a ‘pueblo’, a aquel pueblo que, a decir de Hobbes, ‘es un uno, que tiene una voluntad única’. A veces agresiva, a veces solidaria, inclinada a la cooperación inteligente pero también a la guerra entre bandas, a la vez veneno y antídoto: así es la multitud” (Virno 2006a: 56, énfasis en cursiva en el original). Y del mismo modo que Hardt y Negri con respecto al mismo concepto, y que Jean-Luc Nancy respecto del concepto (y la radical experiencia) de “comunidad” (Nancy 2007b; ver más adelante), Virno enfatiza la ambivalencia: “Pensar que la multitud es absoluta positividad es una tontería inexcusable. La multitud está sujeta a disgregación, corrupción, violencia intestina. ... necesitamos categorías que estén en condiciones de asumir toda la realidad de lo negativo, en lugar de excluirlo o velarlo. ... la destructividad es sólo un modo ‘otro’ de manifestarse de aquella capacidad que nos permite, por otro lado, inventar nuevos y más satisfactorios modos de vivir” (Virno 2006b: 9, énfasis en cursiva en el original). Pero enfatizo que no se trata sólo de “multitud-en-red”, sino de semiopraxis popular del contacto.

Este imaginario entómico no es accidental. La proliferación es la táctica propia de los insectos ante los embates climáticos y los intentos humanos de extinguirlos. Asociado a lo popular, podemos recordar la metáfora del hormiguero en Domingo Faustino Sarmiento (Sarmiento 1900) y en el cuento *Los venenos*, de Julio Cortázar (Cortázar), y la metáfora entómica en Bernardo Canal Feijóo. Los casos de ‘Juan’ (que recoge relatos populares en Santiago del Estero, Argentina) (Canal Feijóo 1967) y en el poema centenario, de José Luis Grosso (Grosso 1994). Este imaginario entómico aparece denostado como lo más temido y sublimado como lo más resistente en los relatos de ficción de seres anónimos de la multitud sometidos a las rutinas de la producción (verbi gratia, el cuento *La metamorfosis*, de Franz Kafka; Kafka 1980) y prolifera en las películas de ciencia ficción, ya sea como invasiones incontrolables de abejas asesinas, hormigas marabunta o aliens intergalácticos, o como formaciones somáticas de otros seres extraterrestres, o como cyborgs reconstituidos con prótesis entónicas, o como sobrevivientes de mundos subterráneos que habitan una tortuosidad jesuítica de corredores y cámaras, lejos de la luz del sol y de la intemperie destruida de paisajes desolados. El desarrollo tecnológico es imaginado como apoteosis del insecto humano. Este imaginario entofílico, y especialmente los actores que su distorsión inconsciente invoca, debe ser muy tomado en cuenta como elemento fantástico intensamente motivado que anima las visiones prospectivas.

<sup>18</sup> Ver Hegel 1977: 62-65. Pero aquí me refiero a permanecer en esa extendida “lógica” de cambio por acumulación y agolpamiento, y no al número como lugar de paso, de-concepto-en-concepto, como lo hace Hegel. Un “número” que no encuentra su “medida”.

dialéctica la que se potencia en el *número*. El *número* cuenta.

El *número*, la reiteración de lo masivo, las intermitentes, rizomáticas y ameboidales *redes* de las *tecnologías del contacto* (viajes y medios de transporte, encomiendas y giros, correos vía intermediarios, telefonía, internet) *metaforizan* el sucesivo martilleo demoledor de la *risa*, el insistente desmoronamiento retórico de la *burla*, el paso de boca en boca (boca-oído-boca) del rumor, con sus universalizaciones contagiosas: la muchedumbre, la multitud, los muchos, las mayorías, recrean así lo “*popular*” en lo masivo (Martín-Barbero 1998), *propagan como un virus* sus razones.<sup>19</sup>

### LOS USOS SOCIALES DE LAS REDES: CAMINOS OCULTOS EN LAS TECNOLOGÍAS.

Los discursos orales y no-verbales *populares* fueron reapareciendo en el cotidiano massmediático de los nuevos espacios nacionales, ganando espacio comunicativo más allá de los circuitos del periódico y su disputada semiótica gráfica, en una nueva fase de la lucha por su legitimación: ellos cuestionaban, con su *corporalidad comunicativa*, la hegemonía lingüística escrituraria en la que se construyeron nuestras nacionalidades latinoamericanas y los modos legítimos de comunicar y de saber que aquella estableció (Ford 1994).<sup>20</sup> La cultura massmediática, desde la perspectiva de uso de las *mediaciones sociales*, desde las *reapropiaciones* de tecnologías, formatos y géneros encaminadas a la intensificación de la

vida pública, pone en juego estrategias cognitivas, modos de hacer *sentido*, *maneras* de narrar, derivas de creencias y rumores, que estaban bloqueados o minusvalorados bajo el régimen letrado.<sup>21</sup> Lo cultural se nos presenta así como conflicto y entramado de modos de comunicar, escenario de nuevas *luchas simbólicas*. En realidad, el cine, la radio y la televisión, más que medios tecnológicos, son campos de batalla cultural entre: (1) por un lado, las *maneras* “cultas” o literarias de hablar, narrar, mostrar o comportarse; (2) por otro lado, las *maneras* estereotipadas de los consumos sociales y sus formas de vida hiperreales; (3) y por otro, las *maneras populares*, “vulgares e iletradas” desde la percepción defensiva de los sectores letrados hegemónicos, “folklóricas” y “fuera de moda (*out*)” desde la percepción defensiva de los sectores dominantes en el mercado de productos y la industria cultural (Grosso 2003).

Así es como estas *maneras populares* logran (sea con cierto pudor o con rotunda beligerancia y revanchismo) escucharse en los parlantes, visibilizarse en las pantallas, analogarse en la creciente animación atmosférica de ritmos y de cadencias a través del consumo discográfico (ver Martín-Barbero 1998).<sup>22</sup>

Acorde con la importancia creciente de las masas y sus aspiraciones, con su “*sentido para lo igual en el mundo*”, Benjamin reconocía en las primeras décadas del siglo XX que la reproducción técnica (especialmente en el cine, pero no sólo) producía un acercamiento general de las cosas, permitiendo tocarlas y adueñarse de ellas (Benjamin 1982: 24-

<sup>19</sup> En este sentido, Jean-Luc Nancy se pregunta: El número recuerda “una multiplicidad que se sustrae a las abstracciones unitarias” “una multiplicidad que multiplica sus diferencias”, repetición y desplazamiento de la “masa” y la “muchedumbre” (Le Bon, Freud) (Nancy 2007a: 20). “¿Y qué es entonces el número si su multiplicidad ya no cuenta como masa a la espera de una puesta en forma –formación, conformación, información–, sino que vale por sí misma, en una dispersión que no podríamos saber si llamar diseminación –extubercancia seminal– o desperdigamiento –pulverización estéril?” (Nancy 2007a: 21)

<sup>20</sup> Hace parte de la reflexión crítica sobre la gestión social del conocimiento que propongo la cuestión de si la tecnología de la escritura en formato libro, medular en la formación escolar y académica, ha producido como uno de sus efectos la comprensión del conocimiento como algo en-sí, decontextualizado, al que se puede entrar y salir, como quien abre un libro y lo cierra.

<sup>21</sup> No se trata de un evolucionismo mediático de acuerdo con una teleología que apuntaría a la virtualidad: los usos sociales de las TICs se caracterizan más bien por la combinatoria de tecnologías, que da lugar a nuevos complejos tácticos comunicativos y de acción. Por ejemplo, la combinatoria social de conversaciones espontáneas y rituales entre vecinos y familiares, asamblea, Internet (chat, correo electrónico, página web de la Asociación de Cabildos Indígena del Norte del Cauca - ACIN), transporte en chiva (vehículo de transporte rural) y radio (red de emisoras) entre los indígenas Nasa en el Norte del Cauca, Colombia (Paz 2006: 169-176 y 183-184; ver también Saavedra 2006). Las TICs, “más allá de los contenidos, reflejan lo que los indígenas hacen en sus prácticas cotidianas” (Paz 2006: 175). Si bien hay que notar que, tanto entre indígenas como entre campesinos del Norte del Cauca, la Internet no ha alcanzado el nivel de incorporación a la vida cotidiana, a las prácticas comunitarias de comunicación, la valoración histórica y el grado de confianza con los que cuenta la radio, con su proxemia y su testimonialidad orales (Paz 2006: 184).

<sup>22</sup> Desde esta perspectiva heteroglósica, suenan restrictivas y “apocalípticas” (Eco 1986) lecturas críticas que sólo enfatizan la incomunicación o la comunicación deficiente en la visión de imágenes generada por las pantallas y las tecnologías de virtualización (tal vez por el prejuicio que niega el contacto en las distancias): tal como la siguiente apreciación de Zygmunt Bauman: “La teleciudad es el espacio estético último. Ahí los otros aparecen solamente como objetos de disfrute, sin ataduras; podemos hacer que desaparezcan de la pantalla y, por ende, del mundo, cuando dejan de ser divertidos. Ofrecer diversión es lo único que les da derecho a existir, un derecho que deben confirmar constantemente, cada vez que encendemos el aparato” (Bauman 2004: 202).

25). Algo semejante sucede en la experiencia corporal masiva de *estar-en-red* y es a lo que me refiero como “*con-tacto*”.

Según Eliseo Verón, del orden simbólico (abstracto, inmotivado, lingüístico), el proceso de democratización mediática pasó progresivamente a involucrar los órdenes representativos de la iconicidad y *contactivos* de la *indicialidad*: fotografía, cine, radio y televisión (Verón 2001): “Los colectivos que producen los medios ‘audiovisuales’ no son formales (simbólicos, sino icónico-indiciales): ésa es la diferencia entre el colectivo “ciudadanos” y el colectivo “consumidores” (Verón 2001: 110).

De “ciudadanos” a “consumidores” hay, por tanto, para Verón, un “cambio de escala” y una “ruptura semiótica” que se debe reconocer; a diferencia de Néstor García Canclini, quien propone una continuidad de “ciudadanos” a “consumidores”, no más que un paso de la *ciudadanía* al consumo. Continúa Verón: “Los espacios mentales (icónicos e indiciales) - mediatizados- de la identidad individual (contemporánea) están cada vez más segregados de los espacios mentales (simbólicos) - históricos- que engendraron el sistema político de las sociedades (modernas) en las que nos ha tocado vivir” (Verón 2001: 111). No hay un ajuste, por tanto, para Verón, entre “ciudadanos” y “consumidores”.

Sin embargo, sin acordar con el festival pensante de la semiótica del consumo sin cuerpos y sin historia de García Canclini, deberíamos reconocer que las representaciones icónicas y los *contactos indiciales* ya estaban presentes en el proyecto ilustrado, ya que éste no era puro (ni primario) “lenguaje”.<sup>23</sup> Mejor dicho, aún como lenguaje estaba incluido en una *semiopraxis* más amplia: lo “simbólico” del libro, de la carta y del periódico descansaba en condiciones discursivas interactivas, en la iconicidad e *indicialidad* de la escritura: la grafía o tipografía, el diseño gráfico, los grabados, en el “contrato de lectura”, el formato “libro” y las prácticas de leer (en solitario, en voz alta con audiencia; la circulación por préstamo de libros

e impresos; las interacciones que integraban lo leído), siempre inscriptas en la *materialidad corporal* de toda comunicación (Derrida 1997a; 1989; Bennington y Derrida 1994).

Más bien lo que hay en la cultura audiovisual es un desplazamiento del paradigma letrado de la comunicación hacia el paradigma audiovisual, una nueva hegemonía semiológica que introduce nuevas valoraciones en los *géneros* y en los *estilos*.

Podríamos decir, entonces, que la cultura audiovisual enfatiza la comunicación por representación y por *contacto*, y que establece, en el ámbito latinoamericano, nuevas prácticas de diálogo social en las que afloran *diferencias* acalladas y se remueven las formas oficiales de “*ciudadanía*”, disciplinarias de la *interculturalidad*. No es cierto que lo único que se hace con los medios es consumo ni que todo lo que sucede en los medios sea consumo. *Contacto* es distinto y es más que consumo. Cuando el consumo cae en el campo de acción de las *mediaciones*, ni la *ciudadanía* es ajena al consumo ni tampoco puede ser reducida a él. No es que haya continuidad pensante de la “*ciudadanía*” al “consumo”, sino que, tanto el consumo como la *ciudadanía* son sometidas, en la *semiopraxis* cotidiana, a las laboriosas *tácticas populares* del *contacto*. Aquella propuesta metodológica de Jesús Martín-Barbero de reconocer al “pueblo” en la “masa” (Martín-Barbero 1998) nos coloca en este intermedio crítico. Honduras práctica del *contacto* que debemos reconocer cuando, en nuestra vida social, emergen nuevos colectivos de *contacto* extenso y en conflictos de amplio alcance.

Suena sin duda paradójico que el aparente distanciamiento de los *cuerpos* en su masa logrado por las tecnologías audiovisuales dé lugar a la experiencia del *conjunto corporal en contacto*; pero la lectura *indexical* de la comunicación audiovisual pone de relieve la *corporalidad* (oculta) como el nivel primario, y la experiencia audiovisual aparece así como aquella que removió la oscuridad letrada del *cuerpo*; con lo que aquel distanciamiento de los *cuerpos* se

<sup>23</sup> El mismo Verón recuerda que Peirce no separaba signos simbólicos de signos icónicos e indexicales, sino que se trata de tres dimensiones de todo signo.

muestra como aparente, y en verdad se ha tratado de una extensión de las posibilidades del *contacto*. Dicha búsqueda del *contacto* “masivo” (no en cuanto disolución de las *diferencias*, sino en cuanto densificación *intercultural* de los mestizajes y sincretismos<sup>24</sup> en la vida de las mayorías tocada por los medios y el consumo) que le apuesta a nuevos *sentidos prácticos* que hacen gestión del cotidiano, deconstruye la fijación greco-occidental en el *verdecir*, en la conjunción de *éidos* y *lógos* como campo de experiencia privilegiado para el *conocimiento*, para la ética, para la estética y para la política (Grosso 2002).<sup>25</sup>

Una tecnología es desarrollada cuando un interés social exige su desarrollo; hay una *fuerza socio-cultural* a la base del desarrollo tecnológico, de la innovación y del mercado. Plantear el progresivo y acelerado desarrollo de las tecnologías de comunicación desde los intereses y necesidades sociales emergentes abre otra perspectiva teórico-metodológica en la lectura de la cultura massmediática, distinta de la que interpreta el proceso como lógica de racionalización progresiva (impersonal) de la vida social, en la que rige unívocamente la administración ideológica de los *sentidos*, en la que las modificaciones sociales son interpretadas sólo como efectos y en la que los diversos agentes sociales de la complejidad contemporánea de lo cultural son visualizados sólo como reactivos, tanto productores como públicos. Así fue como comprendió a Max Weber la Escuela de Frankfurt.

Jean-Marc Ferry (Ferry 2001) plantea la necesidad de una comprensión más amplia de la racionalidad moderna respecto de la versión reductiva “instrumental” de Max Weber y de la Escuela de Frankfurt. Asimismo lo plantea Habermas, pero Ferry no recurre como aquél al plano trascendental de una racionalidad substancial de la acción comunicativa, concibiendo la

racionalidad instrumental y estratégica como figura histórica total de la primera Modernidad y a la crítica trascendental como *tarea* filosófica ilustrada en la Modernidad tardía, sino que refiere dicha ampliación al conflicto histórico de racionalidades. En este caso, la racionalidad instrumental es una figura entre otras de la racionalidad moderna, frente a racionalidades prácticas en las que intervienen elementos semióticos: simbólicos, icónicos e *indexicales* (Peirce) que generaron, y generan, en el escenario comunicativo, formas diversas (y en pugna) de intersubjetividad (Ferry 2001: 58-63). Una posición hermenéutica, para la que la crítica se da en el curso de las interpretaciones en la historia, tal como ya señalamos que Ricoeur le hace notar a Habermas.

Por mi parte, marco aquí un énfasis, más allá del culturalismo idealista en que suele quedar la hermenéutica, destacando el escenario comunicativo no sólo como feria de la diversidad de interpretaciones sino como campo de batalla entre subjetivaciones-maneras de significación-acción (lo que llamo *semiopraxis*); y leo, por tanto, la reducción a la “racionalización social” bajo la figura instrumental y el recurso subsiguiente y anunciado a la razón trascendental como estrategias de control de las racionalidades prácticas sociales, que ejercen la crítica desde lugares filosóficamente no previstos ni sancionados como legítimos, con *sémicas* ininteligibles para el filósofo ilustrado, y hacen valer sus *maneras semiopráticas* en el impulso moderno de generalización de la política, desencadenando la comunicación social a través de formatos y géneros extra-letrados. La *modernidad social* batalla entre la reducción letrada y la reducción comercial del consumo, que someten y desconocen a la vez, en dicho consumo y en la cultura mediática en general, las *luchas simbólicas* entre *maneras* de pensar, de sentir y de hacer.

<sup>24</sup> Llamo “mestizajes” a las formaciones y prácticas culturales que constituyen productos terceros, en los que ya no son reconocibles separadamente los elementos de diversos horizontes culturales puestos en juego y que generan nuevos pozos gravitacionales que vuelven irregular la topografía práctica cotidiana. Llamo “sincretismos” a las formaciones y prácticas culturales que yuxtaponen elementos de diversas tradiciones en la conformación de una forma de vida. Ambos, diferentes de “hibridaciones”, como productos neutros, estilizados, simplificados y de fácil circulación, que liman las aristas y sobrevuelan las densidades culturales, facilitando la devoración de sus “consumidores”: un cross-over terso y transparente, que García Canelini mezcla o, peor aún, homogeneiza, en *Culturas Híbridas* (García Canelini 1995a), con los densos mestizajes y los mosaicos sincreticos, como si toda la producción cultural fuera absorbida por la fábrica del mercado global, y esto conlleva graves consecuencias posteriores (ver, por ejemplo, *Ciudadanos y consumidores*, García Canelini 1995b, y *La globalización imaginada*, García Canelini 1999). En los mestizajes y sincretismos destaco la diversificada y densa semiopraxis popular-intercultural.

<sup>25</sup> También en el campo de la crítica (y no sólo en el de la reproducción dogmática) hay dominio y poderes en pugna: formas de la crítica reconocidas, consagradas, silenciadas y desconocidas. Los juegos de poder no se detienen; ahí se queda corto el “socio-análisis” de Bourdieu, demasiado amarrado al optimismo (ideológico) de la Ilustración, que exalta y consagra la crítica científica y en una de sus formas.

También Giacomo Marramao (Marramao 2001) le cuestiona a las críticas sociológica y neomarxista que no hayan sabido reconocer, en la racionalidad instrumental y estratégica weberiana, su carácter político intenso en cuanto escenario de *relaciones de poder*, reduciéndolo, unilateral y unívocamente, a un automatismo progresivo que encierra en la “jaula de hierro” del mundo administrado de las organizaciones.

La *red* es más que el “medio”: la *red* suma *tecnología* y *mediaciones sociales*; por eso se realiza, aunque de modos diferenciados, con mayor o menor interactividad *tecnológicamente* incentivada, en la relación con todos y cada uno de los medios (Martín-Barbero 1998). En *red*, las *mediaciones* se potencian por incremento cualitativo de cruces y asociaciones, uniendo potencia a complejidad. “*Con-tacto*” es más que “consumo” y más que el fetichismo de los “medios”. Como señala Rosalía Winocur: “La importancia de convivir con los medios supera en mucho a la de consumir sus contenidos” (Winocur 2002: 25).

La experiencia de la *red* coloca en primer plano un nuevo “sentirse parte de”, ser tocado por lo que circula, la posibilidad de una fuerza de alianza que convoca la reunión de *cueros* y *sentidos* en una orientación *táctica* de la acción. Las *redes* son comunicación *indexical* que moviliza *semiopraxis* corporales no-objetivables y no-enunciabiles: pone la comunicación al nivel inmediato de la percepción, toca la fábrica misma de las concepciones del mundo, de las sensibilidades y del *sensorium*.<sup>26</sup> Por eso, hay ahí un poder relativizador muy junto a la sombra del sentido común que puede generar *sentidos críticos* y luchas radicales, *culturales* y *simbólicas*<sup>27</sup>, abriendo el espectro de la *interculturalidad* mucho más allá de todo fundamentalismo.<sup>28</sup>

Como dije más arriba, la nueva *praxis crítica* pertenecerá a la historia de la crítica operada por las *culturas populares*, con su patrimonio de medios y *mediaciones*. Lo *público* es así volteado por las matrices epistémicas y prácticas de nuestra “malicia” (indígena), nuestra “cimarronería” (negra) y nuestra “viveza” (criolla) en la red *intercultural* que agencian, “patrimonios relacionales” constituidos por los “modos de relación interpersonal que presuponen alteridad y vulnerabilidad”, cuya “continuidad y ampliación se sostienen en la tradición” (Tunes da Silva, Tunes e Bartholo 2006: 9, traducción del autor). Como dicen estos investigadores brasileros, hay “prácticas culturales (constitutivas del patrimonio cultural de una colectividad) que tienen como objetivo principal mantener el patrimonio relacional” (Tunes da Silva, Tunes e Bartholo 2006: 9, traducción del autor). Hay reservas simbólicas para la *praxis crítica* en las formas de vida, juegos de lenguaje y maneras de conocer, y están activas en las *relaciones interculturales*. Debemos constituir la *red* de malicias, cimarronerías y vivezas en posición teórico-metodológica: ésta es nuestra acción epistémico-política crítica sobre las *políticas del conocimiento*, la configuración que toma entre nosotros la “sociedad del conocimiento” (Grosso 2004a; 2007c; 2007f). No se trata, ciertamente, a pesar del sueño ilustrado de la “sociedad del conocimiento”, de una ampliación de los usuarios de la argumentación racional en una “opinión pública” “bien” formada y elevada a un diálogo “culto y civilizado”, sino de una profundización democrática (hundida por estas mismas luchas) en las racionalidades prácticas tramadas en nuestra historia (Grosso 2005a; 2006; 2007b; 2007f).

Las *redes de contacto* operan en el grado primario de la experiencia social, y por ello tienen el mayor alcance de universalidad en términos de

<sup>26</sup> Gianni Vattimo, en *La sociedad transparente*, plantea esta relativización estética del sentido de “realidad” operada por la expansión mediática, aunque no le da la radicalidad crítica que enfatizo en la semiopraxis popular (Vattimo 1996: 78-86).

<sup>27</sup> “Luchas culturales” es la expresión de Antonio Gramsci, y se refiere a la confrontación de horizontes de concepción del mundo en un escenario determinado (por ejemplo, la escuela); “luchas simbólicas” es la expresión de Pierre Bourdieu para referirse a la agonística social entre actores que simulan, con el capital simbólico específico dominante en ese campo determinado (por ejemplo, el del arte o el de la ciencia), sus forcejeos por imponer una manera de ver, de pensar, de sentir, de apreciar, de hacer.

<sup>28</sup> A contrapelo de lo que Richard Sennett registra en la constitución de lo “público” en el dominio rápido y ágil de la convención para interactuar, el lenguaje es tratado como un “signo”, separándose de su densidad de “símbolo” (Sennett 1978: 11?). El arte de la conversación y el vestido, suprimiendo el rango social real, “permitieron la interacción de los extraños sin necesidad de indagar en las circunstancias personales” (108 y 113-114). Por ello, para Sennett, el lenguaje y la expresión públicos son “antisimbólicos” (114). Destaco que la densidad simbólica de la comunicación intercultural en la experiencia pública de las redes de contacto es mucho más que “circunstancias personales” y que ciertamente se relaciona, aunque no se reduce, a “rango social”

*conocimiento*, de socialidad *intercultural* y de política. Tocan la “comunidad inconfesable”, según la expresión de Maurice Blanchot: lo común, lo com-partido; “inconfesable” no por indecible: “al contrario, lo inconfesable nunca termina de ser dicho o de decirse en el silencio íntimo de quienes podrían pero no pueden confesar” (Nancy 2007a: 27). “Inconfesable –continúa Nancy– es del orden de lo que es efectivo y conocido por aquellos que participan en ello –conocido por nosotros todos y a su manera evidente, manifiesto en todas nuestras comunicaciones, comercios, contactos y coitos” (Nancy 2007a: 39). Es el “estar en común, o estar juntos, y aún más simplemente o de manera más directa, estar entre varios –*être à plusieurs*– es estar en el afecto: ser afectado y afectar. Es ser tocado y es tocar. El ‘contacto’ –la contigüidad, la fricción, el encuentro y la colisión– es la modalidad fundamental del afecto” (Nancy 2007b: 51).

Las *redes de contacto* son la acción *popular*, por ser la primaria y más “desde-abajo”, que emerge de, y da espacio a, un “*nosotros* estamos *en común*”, “antes de que podamos articular un ‘nosotros’, y todavía menos justificarlo” (Nancy 2007a: 34. énfasis en cursiva en el original). A media voz, murmura Nancy: “Hubo ya, siempre ya, una ‘obra’ de comunidad, una operación de reparto que siempre habrá precedido toda existencia singular o genérica, una comunicación y un contagio sin los cuales no podría haber, de modo absolutamente general, ninguna *presencia* ni ningún *mundo*, pues cada uno de estos términos implica en él una co-existencia o una co-pertenencia –aun si esta ‘pertenencia’ sólo es la pertenencia del hecho del estar-en-común. Ya hubo entre nosotros –todos juntos y en conjuntos distintos– la participación en algo común que sólo consiste en esa participación, pero que al participar hace existir y toca entonces la existencia misma en lo que ésta tiene de exposición a su propio límite. Eso es lo que nos ha hecho ‘nosotros’, separándonos y aproximándonos, creando la proximidad con el alejamiento *entre nosotros* –“nosotros” en la indecisión mayor en que se halla este sujeto colectivo o plural, condenado –pero ésa es su gloria– a no poder encontrar nunca *su propia voz*” (Nancy 2007a: 29-30, énfasis en cursiva en el original). Es una

“comunidad inconfesable”, porque confesarla “destruiría la fuerza de esta pasión (de estar-juntos-separados, de “*co-estar*”)” (Nancy 2007a: 31); pasión que, como tal, es oscura presión corporal.<sup>29</sup>

Los *usos populares* de las *redes* reeditan las *maneras de hacer* sedimentadas en los *cuerpos* a lo largo de nuestras historias *interculturales* y abren caminos ocultos a través de las nuevas configuraciones tecnológicas. Son innovaciones densamente gestadas, que niegan los discursos tecnocráticos del presente, los que han hecho del *cuerpo* una cosa separada de la tecnología y de la tecnología una idealidad descarnada en su explicitud de efectos sobre *cuerpos* desoídos.

La *semiopraxis de contacto en redes* seguirá produciendo, así, configuraciones barrocas en las nuevas *ciudades elípticas*, descentradas y estiradas por las periferias migratorias procedentes de América Latina y el Caribe radicadas en Estados Unidos y Europa que viven procesos de socialización primaria (música, comensalidad, gestualidad, afecto, proxemia, olores, colores, etc.) que exceden el régimen massmediático del consumo, la estética dominante e, incluso, la estereotipia audiovisual “multicultural” que pretende capturarla. Los migrantes, en red con sus familiares, vecinos, amigos y con-ciudadanos de origen, extienden la *interculturalidad* de las ciudades latinoamericanas al Primer Mundo. Las redes virtuales son las nuevas calles de ciudades elípticas en que los transeúntes de a pie, en bicicleta o en moto deambulan en la intemperie de las relaciones capitalistas de la producción y del consumo, a *cuerpo expuesto*. “Globalización social” (Janni 1999: 21-22) en la “era del globalismo”.

Las *redes* permitirán el reconocimiento no especular de las *diferencias*. El tipo de interacción en la que dicha tecnología participe generará un afán de reunión inédito y conjuntos corporales de gran alcance. En la nueva hegemonía de las *redes de contacto*, en cuanto formación de poder en la que se desarrollará el *diálogo intercultural de los cuerpos*, las *culturas populares*

<sup>29</sup> Esta ambigüedad colateral-ante-oposicional primera y última habla y calla (murmura) sobre la cobertura de lo simbólico como lo que reúne y separa, envuelve y opone, la mayor distorsión en que somos-otros, y que liga con lo religioso en su misma fibra (Nancy 2007a: 35): *Lo simbólico se amalgama desde un inicio con lo religioso. Es lo que abordo en un texto en preparación: “Lo simbólico como torsión de los cuerpos: combates y amores entre dioses, nuérras, contúrmistas y rebeldes”*

desmitificarán, trayendo a la superficie social la potencia estética y sensible de las creencias cotidianas, la enorme capa de *(des)conocimiento* que nos cubre. Crítica ejercida en la materialidad de la vida social y que produce nuevas *diferencias*, formaciones terceras, mestizas o sincréticas, en las que las solidaridades no generan los bolsos homogéneos de las clasificaciones lógicas abstractas (por ejemplo, las que Bourdieu llamaba “clases en el papel”, Bourdieu 1990: 284) y en las que el antagonismo se desarrolla en la *improvisación regulada* y la incertidumbre de las *tácticas*, y no en el plano general y estratégico de lo previsible, que coloniza y domina, segmentando el flujo en rutinas de control y trayectorias que leen toda *alteridad* como diversas formas de lo mismo (De Certeau 2000). Este nivel ordinario de las políticas

culturales es el escenario en que las *matrices epistémicas etnoculturales* orientan su *praxis* con *sarcasmo*, *sentido de burla* y otras *retóricas oblicuas*: desvíos y torsiones que alteran las inercias, deforman las expectativas lógicas y reavivan infructuosamente las clínicas del *sentido* (Grosso 2002).

Sólo entonces la *(re)apropiación* del *conocimiento* deconstruirá la telaraña que habitamos entre resignificaciones y *usos populares*, y mimetismos académicos y científicos que alimentan nuestras políticas oficiales, telaraña que nos inmoviliza en la creencia impuesta de que no somos lo que “deberíamos” ser, y así nos impedimos reconocernos como somos (Kusch 1976 *Capítulo 1. El miedo de ser nosotros mismos*).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bajtín, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza, Madrid (1965).
- Bauman, Z. (2004). *Ética posmoderna*. Siglo XXI, México.
- Benjamin, W. (1982). “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica.” (1935) En W. Benjamin. *Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Madrid.
- Bennington, G., & Derrida, J. (1994). *Jacques Derrida*. Cátedra, Madrid (1991).
- Bourdieu, P. (1998). *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus, Madrid (1979).
- Bourdieu, P. (2002). *Lección sobre la lección. Lección inaugural de la Cátedra de Sociología dictada en el Collège de France el viernes 23 de abril de 1982*. Anagrama, Barcelona (1982).
- Bourdieu, P. (2000). “Los usos de lo popular.” (1984) En P. Bourdieu. *Cosas Dichas*. Gedisa, Barcelona (1987).
- Bourdieu, P. (1990). “Espacio social y génesis de las clases.” (1984) En P. Bourdieu. *Sociología y cultura*. Grijalbo – Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- Bourdieu, P. (1995). “Segunda Parte. 2. El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural.” En P. Bourdieu. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama, Barcelona (1992).
- Bourdieu, P. (2001a). *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*. Raisons d’Agir, Paris.
- Bourdieu, P. (2001b). *Poder, derecho y clases sociales*. Desclée de Brouwer, Bilbao (2000).
- Burke, P. (2002). *Historia Social del Conocimiento. De Gutenberg a Diderot*. Paidós, Barcelona (2000).
- Canal-Feijóo, B. (1967). “Los casos de ‘Juan’.” En B. Canal-Feijóo. *Pasión y muerte de Silverio Leguizamón. Los casos de ‘Juan’*. CEDAL, Buenos Aires.
- Consejo Nacional de Ciencia Y Tecnología – CNCYT. (2005). *Política de Apropiación Social de la Ciencia, la Tecnología y la Innovación de la República de Colombia*. Bogotá.
- Cortázar, J. (2004). “Los venenos.” En J. Cortázar. *Final del juego*. Alfaguara, Bogotá (1956).
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer*. Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México (1980; 1990).
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos, Valencia (1980).
- Derrida, J. (1997a). *De la grammatologie*. Minuit, Paris (1967).
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona (1967).
- Derrida, J. (1997b). *Ja, o en la estacada. Entrevista con Jacques Derrida. (Segunda Parte)* (1975). En J. Derrida. *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*. Proyecto a, Barcelona.
- Derrida, J. (1997c). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Pre-Textos, Valencia (1978).
- Derrida, J. (2003a). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en Filosofía*. Siglo Veintiuno, México (1983).
- Derrida, J. (1985). “Popularités. Du droit à la philosophie du droit.” Dans J. Derrida *et alia. Les sauvages dans la cité. Auto-émancipation du peuple et instruction des prolétaires su XIXe siècle*. Champ Vallon, Seyssel.
- Derrida, J. (2003b). *Espolones de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*. Trotta, Madrid (1995).
- Eco, U. (1986). *Apocalípticos e integrados*. Tusquets, Barcelona.
- Eliás, N. (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. FCE, Buenos Aires (1937, 1939; 1977, 1979).
- Ferry, J.-M. (2001). *La ética reconstructiva* (Embajada de Francia – Universidad Nacional de Colombia – Siglo del Hombre, Bogotá (1996).
- Ford, A. (1994). “Culturas orales. Culturas electrónicas. Culturas narrativas.” En A. Ford. *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Amorrortu, Buenos Aires.

- Foucault, M. (1984). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, México (1975). 1979 *Cap. 6. Poder-Cuerpo. y Cap. 10. Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*. En M. Foucault. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid.
- García, N. (1995a). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Sudamericana, Buenos Aires (1992).
- García, N. (1995b). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México.
- García, N. (1999). *La globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires.
- Ginzburg, C. (1991). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Muchnik, Barcelona (1976).
- Gramsci, A. (1972). *Cultura y literatura*. Selección de Jordi Solé-Tura. Península, Barcelona (1967). 1998 *Introducción a la Filosofía de la Praxis. Escritos Dos*. Fontamara, México.
- Grosso, J.L. (1994). "Quinto Centenario". En J.L. Grosso. *Claroscuros. Gesta mestiza*. Universidad del Valle, Santiago de Cali.
- Grosso, J.L. (2002). *Reclinando la clínica. Clínica, Crítica y Estética*. Santiago de Cali (inédito).
- Grosso, J.L. (2003). "Interculturalidad Latinoamericana. Los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía." *Revista Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, UCDB, Campo Grande (Brasil). pp. 17-45.
- Grosso, J.L. (2004a) "Una Modernidad Social Inaudita e Invisible en la Trama Intercultural Latinoamericano-caribeña. Historia, Posiciones Sociales y Prospectiva." En F. López Segre, J.L. Grosso, A. Didriksson y F. Mojica (coords.) *América Latina y el Caribe en el Siglo XXI. Perspectiva y Prospectiva de la Globalización*. Red Latinoamericana de Estudios Prospectivos – Editorial Miguel Ángel Porrúa, México.
- Grosso, J.L. (2004b). "Nuevas Tecnologías de Información y de Comunicación, educación virtual, lógicas de la comunicación social y sociedad del conocimiento." *Revista Diálogo Educativo*, Vol. 4 N° 13, Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontificia Universidade Católica do Paraná, Curitiba (Brasil).
- Grosso, J.L. (2005a). "Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales." *Revista Colombiana de Sociología*, N° 26, Departamento de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Grosso, J.L. (2005b). "Cuerpo y Modernidades Europeas. Una mirada desde los márgenes." *Boletín de Antropología*, Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología, Medellín.
- Grosso, J.L. (2006). "'Un Dios, Una Raza, Una Lengua'. Conocimiento, sujeción y diferencias." *Revista Colombiana de Educación*, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá.
- Grosso, J.L. (2007a). "Las relaciones interculturales en la ciudadanía y la ciudadanía en las relaciones interculturales. Fenomenología histórica de una modernidad social." En J.E. González (ed.) *Ciudadanía y Cultura*. Tercer Mundo Editores – Universidad del Valle – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Grosso, J.L. (2007b). "Interculturalidad y ciudadanía. Esa rara modernidad en la semiopraxis popular." En G. HOYOS (ed.) *Etnoeducación. La experiencia de las comunidades afrocolombianas del Pacífico*. Instituto Pensar, Universidad Javeriana (en imprenta).
- Grosso, J.L. (2007c). "Por un Socioanálisis de la Gestión Social del Conocimiento: lo local en juego." En J.C. RUBIO (ed.) *Educación, conocimiento y ciudadanía*. Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín y Palmira (en imprenta).
- Grosso, J.L. (2007d). "*Indios muertos, negros invisibles. Los santiagueños en Argentina*." Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba y Catamarca (en imprenta).
- Grosso, J.L. (2007e). "El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales." *Revista Arqueología Suramericana*, Departamento de Antropología, Universidad del Cauca – Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Popayán y Catamarca (en imprenta).
- Grosso, J.L. (2007f). "*Metáfora y burla en la semiopraxis popular. Políticas del sentido y del conocimiento*." Doctorado en Educación, Énfasis Educación, Culturas y Desarrollo, Instituto de Educación y Pedagogía, Universidad del Valle, Santiago de Cali (inédito).

- Grosso, J.L. (2007g). “Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales.” Ponencia al XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología – ALAS 2007, Grupo de Trabajo Sociología del Cuerpo y de las Emociones, Guadalajara Agosto 13 al 18 de 2007 (inédito).
- Halperin, T. (1988). *Historia Contemporánea de América Latina*. Alianza, Madrid y Buenos Aires.
- Hardt, M. & Negri, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Ediciones !, Barcelona (2004).
- Hegel, G.W.F. (1977). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Porrúa, México (1817).
- Herlinghaus, H. (1998). “La Modernidad ha comenzado a hablarnos desde donde jamás lo esparábamos. Una nueva epistemología política de la cultura en *De los Medios a las Mediaciones* de Jesús Martín-Barbero.” En M.C. Laverde Toscano y R. Reguillo (eds.) *Mapas Nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Universidad Central – Siglo del Hombre. Bogotá.
- Ianni, O. (1999). *A era do globalismo*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro (1996).
- Kafka, F. (1980). *La metamorfosis*. Losada, Buenos Aires.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. García Cambeiro, Buenos Aires.
- Lara, J.L. (2001). *El Estado Argentino y la gestión de su conocimiento. Un modelo para la acción política*. Fundación Unión y Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires.
- Lechner, N. (2003). “¿Cómo reconstruimos un Nosotros?” *Metapolítica* Vol. 7 N° 29, Centro de Estudios de Política Comparada, México, Mayo-Junio. pp. 52-65.
- Martín-Barbero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Convenio Andrés Bello, Santafé de Bogotá (1987).
- Martín-Barbero, J. (2003). “Proyectos de Modernidad en América Latina.” *Metapolítica* Vol. 7 N° 29, Centro de Estudios de Política Comparada, México, Mayo-Junio. pp. 35-51.
- Marramao, G. (2001). *El orden desencantado: sentido y paradojas de la racionalidad política* (en Jean-Louis Labarrière y otros. *Teoría política y comunicación*. Gedisa, Barcelona (1988).
- Mignolo, W. (2000). “La Colonialidad a lo Largo y a lo Ancho: El Hemisferio Occidental en el horizonte colonial de la Modernidad.” En E. Lander. *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. IESALC-UNESCO – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas.
- Nancy, J.-L. (2007a). *La comunidad enfrentada*. (2002) En J.-L. Nancy. *La comunidad enfrentada. Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. La Cebra, Buenos Aires.
- Nancy, J.-L. (2007b). *Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. (2005) En J.-L. Nancy. *La comunidad enfrentada. Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. La Cebra, Buenos Aires.
- Paz, O. (2006). “Políticas de gestión del conocimiento y usos sociales de nuevas Tecnologías de Información y Comunicación, TIC, en tres programas.” En M.B. Albornoz, G. Benalcázar, O. Paz Y P. Rodríguez. *Los usos de Internet: comunicación y sociedad*. FLACSO, Quito.
- Ricoeur, P. (1985). “Hermenéutica y Crítica de las Ideologías.” (1973) En P. Ricoeur. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Docencia, Buenos Aires.
- Rudé, G. (1998). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra, 1730-1848*. Siglo XXI, México (1964).
- Saavedra, J. (2006). *Sujetos populares y exclusión digital: notas de investigación*. Memorias del I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación – CTS+I, Palacio de Minería, Ciudad de México. Junio 19 al 23 de 2006.
- Sarmiento, D. F. (1900). “Conflicto y armonías de las razas en América.” En D.F. Sarmiento. *Obras Completas, Tomos XXXVII y XXXVIII*. A. Belin Sarmiento, Buenos Aires (1883 y 1888).
- Sennett, R. (1978). *El declive del hombre público*. Península, Barcelona (1977).
- Serres, M. (1996). *La comunicación. Hermes I*. Anthropos, Barcelona (1969).
- Thompson, E. P. (1995). *Costumbres en Común*. Crítica, Barcelona (1991).
- Tunes da Silva, G., Tunes, E. & Bartholo, R. (2006). *Três tempos do desenvolvimento situado*. Memorias del I Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación – CTS+I, Palacio de Minería, Ciudad de México, Junio 19 al 23 de 2006.
- Vattimo, G. (1996). *La sociedad transparente*. Paidós, Barcelona (1989).
- Verón, E. (2001). *El cuerpo de las imágenes*. Norma, Bogotá.

- Vico, G. (1978). *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. (1725; segunda edición 1730; tercera edición 1744).
- Virno, P. (2006a). "El llamado 'mal' y la crítica del Estado." (2006) En P. Virno. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Virno, P. (2006b). "Entrevista a Paolo Virno. La madurez de los tiempos: la actualidad de la multitud, por el Colectivo Situaciones." (2006) En P. Virno. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Tinta Limón. Buenos Aires.
- Williams, R. (1997). *Marxismo y Literatura*. Península, Barcelona (1977).
- Winocu, R. (2002). *Ciudadanos mediáticos. La construcción de lo público en la radio*. Gedisa, Barcelona.