

Lo público, lo popular. Pliegues de lo político en nuestros contextos interculturales*

José Luis Grosso

Una innovación nunca tiene valor si no es en función del impulso social que la apoya y la impone.

Fernand Braudel. *Civilización material.*

Economía y Capitalismo (siglos XV–XVIII).

El cuerpo semiológico de las fuerzas de la enunciación y la praxis social

Dos apreciaciones de Eliseo Verón (Verón 2001) ponen de relieve el desplazamiento de la lógica del enunciado a la corporalidad de la enunciación en la semiosis social, en el contexto de las tecnologías de comunicación que se multiplican, expanden e hibridan. Estas dos citas dan el tono y nos colocan en el elemento práctico de construcción de lo «público» y lo «popular» en nuestros contextos periféricos nacionales-poscoloniales durante los últimos siglos.

Primera cita: «El orden de lo escrito ... ha alimentado durante largo tiempo la ilusión del privilegio exclusivo del enunciado, del contenido, sobre la enunciación. A partir de la mediatización de otros registros significantes —la imagen, la voz, el cuerpo—, los fenómenos enunciativos se convierten en una evidencia ineludible» (Verón 2001 p. 78). Donde la apertura de la comunicación masiva desde la hegemonía letrada hacia la hegemonía

* Este artículo hace parte de la Investigación *Socioanálisis de la Gestión Social del Conocimiento*. Instituto de Educación y Pedagogía. Universidad del Valle.

audiovisual trae al primer plano cognitivo y práctico aquello que invisibilizaba el intelectualismo del contenido ideal: que siempre interactuamos en una semiología multimedial.

Segunda cita: «La creencia borra, ineluctablemente, para el sujeto, la enunciación. La suspensión de la creencia comporta automáticamente una visibilidad de la enunciación» (Verón 2001 p. 79). De ahí el valor crítico estético-político de la ironía, la sospecha, la burla, el sarcasmo, la risa: todos ellos desplazamientos oblicuos respecto de la verticalidad y la univocidad del sentido que consagran el orden y la seriedad del mundo. Esta «suspensión de la creencia» y la consiguiente «visibilidad de la enunciación» han sido posibilitadas por los medios, según Verón¹.

A continuación, algunos conceptos claves: *mediaciones*, *semio-praxis*, *estéticas sociales*, *complejos culturales de poder*, *luchas culturales*, *interculturalidad*, y *cultura popular*, inscriben este desplazamiento hacia la enunciación planteado por Verón en la perspectiva teórico-metodológica de la semiología de las prácticas², la que destaco por su gran valor estratégico —tal vez sería mejor decir de una vez, usando la expresión de De Certeau (De Certeau 2000), «tático»— en nuestro contexto, ya que cuestiona desde los márgenes la *violencia simbólica* que pesa sobre nuestro entramado social *intercultural*, impidiendo, con una eficacia inconsútil, que hacer ciencia nos permita conocernos.

1. «*Mediaciones*»³: en cuanto aquello que refiere a las prácticas sociales cotidianas en su movilización cultural, aquello que hace a la materialidad corporal de la vida social y que constituye la densidad hermenéutica de tradiciones en que se construye la acción y se resignifica lo adviniente; es aquello en que se extiende la recepción, lo que excede cual-

¹ De un modo semejante, Vattimo 1996: «La radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*, de visiones del mundo.» (p. 79) «Realidad, para nosotros, es más bien el resultado del entrecruzarse, del ‘contaminarse’ —en el sentido latino— de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí.» (p. 81). Esta multiplicidad en antagonismo y conflicto desmiente el ideal de una sociedad «transparente». Así se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están la oscilación, la pluralidad, y, en definitiva, la erosión del propio «principio de realidad» en el «mundo fantasmático de los *mass media*». (p. 82-83)

² Comulgo con aquella interpretación de Roland Barthes sobre la semiología: «A esta deconstrucción de la lingüística es a lo que yo denomino *semiología*» (Barthes 1995 p. 135); «La semiología sería ... ese trabajo que recoge la impureza de la lengua, el deshecho de la lingüística, la corrupción inmediata del mensaje: nada menos que los deseos, los temores, las muecas, las intimidaciones, los adelantos, las ternuras, las protestas, las excusas, las agresiones, las músicas de las que está hecha la lengua activa» (p. 137); es decir, la enunciación, la corporalidad, la dramática, las prácticas: esa imposibilidad material de separar al «lenguaje» en una esfera propia de idealidad continua, esa posibilidad de *hacer-sentido*.

³ Jesús Martín-Barbero, de quien tomo el concepto, se alimenta de los desarrollos de la fenomenología (Merleau-Ponty 1994) y de la hermenéutica (Gadamer 1984; Ricoeur 1980; 1981) y de la semiología francesa (Barthes 1986; Kristeva 1981; Foucault 1996; 1997; 1984; Deleuze 1994; Derrida 2000) en el contexto parisino de la recepción de Bajtin a finales de los '60 y comienzos de los '70 (Martín-Barbero 1998a; 1998b; 1999). Eliseo Verón, por su lado, habla, con una mirada más

quier medio tecnológico, en dialéctica con él. Este concepto enfatiza que no hay consumo pasivo porque los actores sociales (receptores-productores) tienen espesor histórico y cultural. Las *mediaciones* reconocen la densidad y las opacidades interculturales de nuestros procesos sociales latinoamericanos.

2. Las *mediaciones* son *resignificaciones prácticas, semio-praxis, significaciones-acciones*: primaria dimensión material-cultural revelada por lo estético poskantiano, derivada a lo social por el pensamiento crítico del siglo XIX, al reaccionar contra la interpretación «idealista» de la historia. La *incommensurabilidad y radicalidad estéticas* a la que se asoma la *Crítica del Juicio* (1794) redefine la tarea de una crítica: de crítica de la Razón pasa al reconocimiento de las dimensiones estéticas primarias de la «realidad». (Kant: 1998; Grosso: 2002) La Razón, en sus límites, se reencuentra con una fenomenología de la constitución de la significación y del sentido, que relativiza y amenaza con ahogar el *a priori* trascendental lógico-científico. (Heidegger 1996) En desarrollos posteriores, yendo más allá de Kant —que en la segunda edición de la *Crítica del Juicio* reconstruye la investigación estética reasegurando el control racional sobre la misma— y de Vico (1978), tras la lectura de la Razón en la historia por parte de Hegel, el pensamiento crítico desplaza la primariedad estética del ámbito puro del conocimiento hacia las transformaciones operadas por las relaciones sociales en el cotidiano: ese conflictivo entramado de *estéticas sociales* que configuran *complejos culturales de poder*, campos de acción en los que se desarrollan *luchas culturales*: el joven Marx (1985), Nietzsche (1986), Gramsci (1967; 1972; 1998), Bajtin (1994); y, mucho más recientemente, Bourdieu (1998; 1990), de Certeau (2000), Kusch (1983; 1986; 1976; 1978). La crítica pasa así del conocimiento a la praxis y relocaliza el conocimiento en la praxis de un modo más radical que la Razón (Teorética) Práctica, pues ésta partía de las ideas trascendentales, acorde con la tradición platónica en la que se inscribía. Estas *luchas culturales* entre *estéticas sociales* desencadenan una *crítica práctica*, en la que teoría y praxis están amalgamadas en la consistencia estético-material-corporal del mundo para transformarlo.

3. En este sentido, la *semio-praxis* social, la *semiología de las prácticas*, recupera, en el concepto de *prácticas sociales*: el énfasis marxista en una praxis crítica; el nihilismo genealógico y los poderes corporales nietzscheanos; el corrimiento de la Lingüística de la analítica de la lengua a las prácticas de significación; el develamiento fenomenológico de las repro-

circunscripta a la relación de los actores sociales con los «medios» (en Martín-Barbero «*mediaciones*») tiene una dimensión socio-histórica, comunicativa, más universal), de «*mediatización*», y es lo que lo lleva a afirmar que «*medios*» es para él ante todo una categoría sociológica (no puramente tecnológica) (Verón 2001). Hans-Robert Jauss, llamó «*comunicación*», vinculándolo al término griego «*catarsis*», a la relación de lo leído con la situación de lectura y con lo construido en la interpretación vital, en el contexto de la experiencia estética literaria (Jauss 1986). Y antes, Mijail Bajtin había señalado, en su «*poética sociológica*» del lenguaje y de la literatura, que toda creación ideológica debe ser estudiada «*en el proceso de comunicación social*» en que ha sido producida y que ésta ha animado (Bajtin 1994).

ducciones/transformaciones del «sentido común»; y la deconstrucción intercultural de la enquistada hegemonía colonial; partiendo de la radicalización de la investigación kantiana sobre la estética de las concepciones del mundo, que es el suelo insoslayable, inagotable e imposible de trasvasar a la transparencia racional de la empresa ilustrada de la «conciencia», donde la materialidad de las relaciones sociales se tejen con los hilos etéreos de las creencias culturales y la producción simbólica.

4. «*Interculturalidad*», en nuestro contexto latinoamericano, es el complejo histórico de relaciones asimétricas entre actores culturales diferentes que, en algunos casos, y con frecuencia en las últimas dos décadas, se constituyen en identidades étnicas explícitas; *interculturalidad* nombra identidades al interior de la trama de relaciones de poder, las cuales resisten, sospechan y se transfiguran por debajo de cualquier concepción englobante de «blanqueamiento» o de «mestizaje», que han sido las políticas culturales más determinantes de las unificaciones nacionales. Es decir, *interculturalidad* involucra los procesos históricos sociales en América Latina y el Caribe, no sólo a las comunidades indígenas o negras u otros movimientos sociales que se manifiestan desde su diferencia explícita, y toma en cada contexto regional y local configuraciones específicas. Señalo de este modo hacia una *interculturalidad* enterrada bajo la *violencia simbólica* (Bourdieu) de las políticas coloniales y, sobre todo, de las políticas nacionales, dramática nocturna de los cuerpos y las voces. (Grosso 1997; 1999; 2001; 2003; 2004b; 2005) En un contexto como el latinoamericano (como podría decirse de todo contexto que tenga las marcas de la experiencia colonial), las diferencias no son sólo las puestas a la vista, claramente inferiorizadas o excluidas: hay también, y sobre todo, invisibilización, acallamiento, auto-censura, auto-negación, denegación, desconocimiento. Por lo que un concepto ingenuo de «*interculturalidad*» podría en verdad tragar mucho más que lo que procesa, ignorando la lógica del mecanismo que pretende desmontar. Debido a este trabajo hegemónico, insisto en que *interculturalidad* nombra el oscuro trabajo de las *diferencias* antes que el *collage* híbrido o la feria de colores en los que se recrea el «multi-culturalismo». Somos más *interculturales* de lo que sabemos o estamos dispuestos a reconocer, y la *interculturalidad* hace parte, no de la solución, sino del trauma de nuestras «democracias»⁴.

5. «*Cultura popular*» puede sugerir, siguiendo el concepto antropológico clásico de «cultura», una visión demasiado consensual, sistémica, no-conflictiva, que oculta el campo de cambio y de contienda, la palestra en que intereses opuestos hacen reclamaciones

⁴ En esto radica la distinción que establezco entre *interculturalidad* y «multiculturalismo»: en que este último yuxtapone, unas junto a otras, las diferencias, como un mostrario «democrático» de colores *à la Benetton*: blanco-negro-cobrizo-amarillo, ocultando: 1. las desigualdades; 2. las subalternidades interiores a la condición subalterna; 3. los procesos históricos que constituyen esas diferencias y sus posiciones relativas; y 4. la imposición simulada de los silenciamientos naturalizados.

contrarias, y que invisibiliza la presión necesaria que debe emplearse para que cobre forma de «sistema», distrayéndola de las contradicciones sociales y culturales, de las fracturas y oposiciones. (Thompson 1995 p. 19) Pero la *cultura popular* no es una unidad orgánica ni una totalidad de sentido⁵; 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 p. 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 p. 336) Además, lo *popular* está marcado por aquello de que se diferencia: es escisión, división, discontinuidad. Lo «*popular*», la(s) «*cultura(s) popular(es)*», tal como uso estos conceptos aquí, expanden y renuevan las *luchas simbólicas* (Bourdieu 1998; 1995a), fuerzas «de abajo» que ocultan a su vez su imposición en otra «economía moral» (Thompson 1995), activando, en otra historia y en otro sentido, los signos y las relaciones que sostienen el orden social, que resulta así amenazado⁶.

⁵ Lo cual pone distancia con la ingenuidad, o el interés oculto, de la Fenomenología y de la Hermenéutica, que envuelven las luchas, escisiones y distorsiones en un originario «horizonte» compartido.

⁶ Lo «popular-intercultural» se refiere a complicidades, mestizajes, resignificaciones, pero no sólo se resume en ello, sino que hay fuerzas en pugna, incompatibles, irreductibles, históricas (no metafísicas), que son las que entran en esos juegos sin disolverse en ellos, sino excediéndolos, tergiversándolos, derivándolos, deconstruyéndolos; es decir, en todos los casos y siempre *haciendo-sentido*. Reconocer lo «popular» como nombre ideológico de esas fuerzas no puede ser reducido a sinónimo de «esencialismo romántico», sino a costa de un folklorismo culturalista, sin capacidad de acción en el campo político. Pero sobre todo no puede hacerse en nombre de una esfericidad social en la que todo se ajusta con todo, donde no hay escisiones, división de intereses, inconsistencias, sino un festival semiológico de resignificaciones culturales. Ni lo «popular» es bueno y es santo (las relaciones de poder le son constitutivas y en ellas está implicado, en las diversas posiciones relativas); ni su desaparición redime nuestras sociedades de los pecados del «populismo»: porque el «populismo» es una posición ideológica que pretende controlar aquellas fuerzas, y su crítica no puede pretender abolir el reconocimiento que esa construcción hegemónica hace (se ve estratégicamente obligada a hacer), porque ni ella ni aquellas (por más que fantasmáticamente seducidas) son meras fantasías mentales, meras idealidades. Son esas fuerzas irreductibles de la diferencia las que se reapropian de la «educación», de la «escuela» (ciertamente señalo que hay mucho oculto de las relaciones de poder de la «escuela» en la «educación», aunque no sean sinónimos), de los saberes ilustrados (en sus usos masivos, sociales o científicos; nosotros, académicos procedentes de sectores populares, somos también denegados portadores de esas fuerzas irreductibles). No es que la «conciencia ilustrada» sea la carta natal de la crítica social, ni que ella sea el elemento catalizador de la praxis transformadora en el magma de las rastreras «tradiciones y costumbres».

Interculturalidad, comunicación y construcción de lo público

Escuchemos ahora un relato de la construcción de lo «público». En el siglo XVIII, en Europa, a partir de las políticas republicanas que enfatizan la extensión y diversificación de la participación y el poder de mediación social del cuerpo y de la palabra (Sennett: 1978 *Cap. IV. Roles públicos*), cobra impulso una creciente necesidad de comunicación y de información, que se expresará en la proliferación de diversos impresos (también leídos a viva voz en los espacios públicos o leídos en voz alta en los espacios domésticos). Esta nueva circulación de información, con sus circuitos de conversación y discusión, tendrá su formulación ilustrada en los conceptos (polarizados hacia la cultura letrada) de «opinión pública» (Habermas 1999) y de «uso público de la razón» (Kant 1998, original: 1784). El «diálogo social» se volverá protagónico a través del nuevo medio por excelencia: el periódico, que, si bien estará bajo el control letrado, pondrá en escena una polémica silenciosa de las columnas verticales de la información central con las noticias varias y curiosas, distribuidas en distintas secciones, y con la cada vez más atiborrada semiótica gráfica: desplazamiento a la página de las gentes, señales y productos que iban llenando calles, esquinas y vitrinas (Ramos 1989). El periódico es el divulgador *in extenso* (como si fuera el rumor del libro) de enunciados, iconos y costumbres de «civilidad» en los nuevos territorios nacionales, que él contribuye a imaginar y a crear (Anderson 1994; Hobsbawm 1995), y, junto con las nuevas redes viales, la revolución de los transportes, los correos y mensajerías, el telégrafo y el teléfono, constituye una de las tecnologías de fijación utópica de un «presente nacional»: «en todos los puntos de la nación pueden vivirse los mismos acontecimientos en los mismos instantes» (Flichy 1993 p. 25).

Poco a poco, las gramáticas orales y no-verbales populares van reapareciendo en la nueva escena cotidiana del «espacio-tiempo nacional» con las revoluciones viales y del transporte y con la comunicación massmediática, más allá de los circuitos del periódico y del naciente sistema educativo, en una nueva fase de la lucha por su legitimación. Aquellas gramáticas cuestionan, con su corporalidad comunicativa, la hegemonía lingüística escrituraria en la que se venían construyendo nuestras nacionalidades latinoamericanas, y el modo legítimo de comunicar y de saber que ésta estableció en el hablar, en el leer y en el escribir (Ford: 1994). La cultura massmediática, percibida desde las *mediaciones*, desde los usos sociales de tecnologías, formatos y géneros, de slogans y modelos icónicos, de ritmos y kinésicas, masivo trabajo cultural sobre el *sensorium* (Benjamín 1973) y las sensibilidades «modernas» en la creciente intensificación de la vida pública, pone en juego estrategias cognitivas, modos de construir sentido, maneras de narrar, derivas de creencias y rumores, que estaban bloqueadas o minusvaloradas bajo el régimen letrado. Lo cultural se nos presenta así como conflicto y entramado de modos de comunicar, escenario de nuevas *luchas simbólicas* (Bourdieu). 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 letradas de hablar, narrar, mostrar o comportarse; (2) por otro lado, la estereotipia de los consumos sociales y las formas de vida hiperreales producidas por las industrias culturales; y, (3) por otro, las maneras populares, que resultan «vulgares e iletradas» desde la percepción defensivo-intelectual de los sectores letrados hegemónicos, o «parroquiales y anacrónicas» —«*outs*»: no estilizadas y formateadas para su rápida digestión en el vértigo social del consumo— desde la percepción defensivo-comercial de los sectores dominantes del mercado de productos y del mercado cultural, pero que logran (a veces, con beligerancia y revanchismo) escucharse en los parlantes, visibilizarse en las pantallas (Martín-Barbero 1998) y analogarse en la creciente animación atmosférica de ritmos y de cadencias de la música registrada por la industria discográfica.

La cultura audiovisual enfatiza la comunicación por representación y por contacto⁷, y establece, en el ámbito latinoamericano, nuevas prácticas de diálogo social en las que afloran diferencias acalladas que conmueven las formas oficiales de «ciudadanía», disciplinarias de la *interculturalidad*. No es cierto que lo único que se hace con los medios sea 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 resulta ajena al consumo ni tampoco puede ser reducida a él. Aquella propuesta metodológica de Jesús Martín-Barbero de reconocer al «pueblo» en la «masa» (Martín-Barbero 1998) nos coloca en este intermedio crítico.

La densidad barroca de «sujetos» de acción y de sentidos en pugna (con su multiplicidad de «lenguajes») en el escenario nacional de la comunicación social no es reconocida ni introducida en el análisis bajo el concepto (ilustrado) de «opinión pública» (Grosso 2003), pues éste está centrado en la discusión abierta, racional y crítica, para-escrituraria, letrada. Pero la «opinión pública» ilustrada es en verdad una estrategia de control y dominación del diálogo social, en el que la *interculturalidad* latinoamericana, en sus diversos contextos locales, desarrolla posibilidades «inéditas» de comunicación y de acción⁸.

⁷ Calco aquí, junto con Verón, el mapa peirceano (Charles Sanders Peirce) de las tres dimensiones del signo: *indexical*, *icónica* y *simbólica*, enfatizando que la comunicación social del siglo XX se ha desplazado hacia las dos primeras (Verón 2001); y destaco aún, sobre ese énfasis, la dimensión *indexical*, la del contacto corporal, que se hunde en la semiología, trayendo al primer plano del análisis y de la comunicación las complejas prácticas semióticas, de densidad intercultural, sobre las que trabajo.

⁸ Por razones de espacio no puedo desarrollar en este texto las críticas al concepto habermasiano de «opinión pública» y que cuestionan el sometimiento, bajo la justificación de su emancipación, de las racionalidades prácticas al requisito de la argumentación lógica, sin reconocer la complejidad semiológica en la que los actores sociales vienen operando su praxis crítica (Grosso 2003; Arato y Cohen 1999); como así tampoco puedo aquí presentar las críticas al concepto hermenéutico de «diálogo social» por su minimización y hasta desconocimiento de las relaciones de poder y las luchas simbólicas en la comunicación (Grosso 2003; como insiste Paulo Freire, el diálogo es (inter)acción entre «los iguales y los diferentes contra los antagónicos») y por su restricción de la semiología al fetiche del «lenguaje»

Propongo una lectura inversa de la «opinión pública» habermasiana, ya que, para este autor, la opinión pública letrada es el origen de la generalización de lo político en la Modernidad, que se amplía luego (pervirtiéndose) hacia una opinión pública «democrático-radical» (la de Marx), que incluye a letrados e iletrados⁹. En cambio aquí planteo que, en el contexto de la hegemonía letrada moderna —y aún de más larga tradición, pues se

oral y escrito (Gadamer 1984 *Sección III. El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica*). Dichas críticas son presentadas en Grosso 2003, y son desarrolladas en otro texto: «*La política del sentido*», en preparación. He aquí tan sólo un ejemplo del carácter reductivo de los prerequisites exigidos en las competencias de los sujetos de lenguaje y de acción, que deberían desarrollarse en la escuela bajo el «modelo democrático-radical de una política deliberativa» —es decir, restringida y condicionada a la competencia lógica argumentativa—: «habilidades para buscar, elaborar y procesar informaciones, desarrollar argumentos, analizar críticamente, negociar, liderar, incentivar la innovación, viabilizar experiencias, estar en sintonía con los avances tecnológicos y las modernas técnicas de gestión, presupuesto y desarrollo organizacional, entre otras» (Zalmora García 2001 p. 272, mi traducción, citando a Carmen Neves, *Autonomia da escola pública: um enfoque operacional*. En Ilma Veiga (org.) *Projeto político-pedagógico da escola: uma construção possível*. Papirus, Campinas (SP) 1996). Cuando en verdad ya hay un largo ejercicio crítico, práctico, previo, que se desconoce (p. 273); los actores sociales ya están en la crítica comunicativa práctica, cotidiana, vienen de ella, (sobre)viven en ella. Es aquello que, en el mismo libro, Pedro Demo llama el «telón de fondo hermenéutico del aprendizaje»: «En la práctica, aprendemos de lo que ya habíamos aprendido y conocemos a partir de lo que ya conocíamos» (Demo 2001 p. 296 traducción y énfasis del autor) «Comenzamos con nuestro sentido común como científicos cognitivos y descubrimos que nuestra cognición emerge del telón de fondo del mundo que se extiende detrás de nosotros, pero que no puede ser encontrado separado de nuestra incorporación» (p. 304) Es decir, la crítica comunicativa práctica ha comenzado siempre ya hace mucho cuando la lógica argumentativa introduce sus prerequisites para una acción comunicativa. Las críticas hermenéutica, posestructural y posmarxista a las que se refiere el autor destruyen la posibilidad de suelo, de fundamento para el conocimiento y la acción, pero revelan así la densidad histórica y corporal. Siguiendo a G. Lakoff y M. Johnson (*Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*. Basic Books, New York 1999), Demo enumera esa hermenéutica crítica: «a) la razón no es desincorporada; b) la propia estructura de la razón proviene de los detalles de nuestra incorporación; c) la razón es evolucionaria: aún en sus formas más abstractas, usa, más de lo que trasciende, nuestra naturaleza animal; d) la razón no es universal en el sentido trascendente; e) es predominantemente inconsciente; f) no es puramente literal, sino vastamente metafórica e imaginativa; g) no es desapasionada» (p. 305) Y citando a los mencionados autores: «la mente es inherentemente incorporada, la razón es modelada por el cuerpo, y ya que la mayor parte del pensamiento es inconsciente, la mente no puede ser conocida simplemente por autorreflexión. El estudio empírico es necesario» (p. 305) De ahí mi énfasis puesto en el carácter táctico de la semiología de las prácticas, de una «hermenéutica» (ampliada, en extensión y profundidad) de las prácticas de nuestra interculturalidad. Una profundización de la democracia requiere también de una profundización semiológica de la hermenéutica.

⁹ Habermas abandona todo lo «popular» a la función aclamatoria, propia del lugar que le fuera asignado a la «plebe» en la «publicidad representativa» de la Alta Edad Media y que amenaza, reptante, todo el proyecto ilustrado. Geneviève Bollème reconoce que ésta es una de las derivaciones de las culturas populares en el contexto revolucionario del siglo XVIII, que tiene continuidad en la localización de estos sectores por las políticas de control en los nuevos espacios nacionales (Bollème 1990 p. 40).

remonta, vía Humanismo, a la medieval, pre-moderna, eclesial-, y aflorando de manera rotunda desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad, los actores sociales de los diversos estratos presionaron y acogieron la participación política bajo el nuevo concepto de «ciudadanía», y fueron generando y apropiándose de la expansión de las tecnologías comunicativas: de la plaza, las gestas y cantares, a los impresos, folletines y periódicos (Burke: 1991); al teléfono; a los transportes masivos; al cine; a la radio; a la televisión; a internet. (Paz Martínez 2004) El periódico, más que el origen, es el intermedio hegemónico letrado en la expansión del diálogo social, es la manifestación, en el contexto de la hegemonía letrada tardía, de las fuerzas sociales de la *modernidad social*, que se irán dando nuevas tecnologías de comunicación. La tecnología ilustrada de poder hizo relevo con las tecnologías viales y audiovisuales del poder de mercado, y, en medio de ellas, los desplazamientos sociales masivos, amenazantes en su poder político-cultural comunicativo, fueron puestos bajo control en una nueva formación hegemónica¹⁰.

Lo «público», por tanto, tiene una historia oculta por debajo de la emergencia burguesa: esa historia que se hunde en lo «popular».

Interculturalidad y ciudadanía desde la diferencia «popular»: los cuerpos desconocidos de la comunicación

El concepto de lo «popular» rompe con la continuidad comunicativa burguesa que establece el concepto de lo «público» como espacio único, e introduce la cuestión del poder en el seno de la cultura: la escisión, la división, el conflicto, aquella concepción heterogénea de lo social que aflora en el pensamiento crítico y que enfatiza las rupturas siempre renovadas por debajo y por encima de todo «consenso», «comunidad ideal», «comprensión»

Pero Habermas no sólo renuncia a indagar por los márgenes de esas «contenciones» (Bollème 1990 p. 35), sino que el espectro de la «publicidad representativa» persigue y asola toda otra forma de publicidad «moderna», y sobre todo a la emancipatoria «publicidad (burguesa) crítica», que resulta así en primer lugar emancipada de la «irracionalidad popular». ¿Qué viejos terrores se esconden tras ese fantasma?

¹⁰ La Ilustración, en verdad, ha sido una estrategia de control de los procesos modernos: reducción del diálogo social expansivo a la discusión pública como formación de consensos con argumentos racionales («uso público de la razón» y «opinión pública»), no obstante la discusión racional fuera sobrepasada por la movilidad migrante y viajera, por la generalización mediática y por la densidad de usos de los consumos. Mientras que, por otra parte, la política cultural del Mercado y del Consumo (que ha vuelto impotentes y dependientes las políticas culturales del Estado-Nación) ha desarrollado una estrategia de control de los flujos a través de la reiteración y la saturación de lo nuevo que amenaza: iconos hiperreales, kinesias rutinizadas, guiones sobre-esquemmatizados y narrativas estereotipadas de lo vuelto familiar; «realismo capitalista» (Michael Schudson, citado por Arjun Appadurai 1991 p. 76) de una libertad predecible o, al menos, anunciada, dirigida.

o «fusión de horizontes», que, en cuanto logran ocultar las divisiones, operan como ideología, y que, más aún, en cuanto naturalizan en cambio su propia «verdad» o «validez», se convierten en *violencia simbólica*.

El concepto de «*cultura popular*» nombra las interacciones y el campo de significación de los actores y sus posiciones que, en cuanto considerados «populares», separados y hundidos hacia «abajo» por el gesto diferenciador, descalificados como lo «salvaje», lo «bárbaro», lo «animal» y lo «femenino», categorías diferenciales constitutivas de la episteme «moderna» (Grosso 2004a; Nandy 1983), por oposición establecen, afirman y ponen en acción su diferencia. Interacciones y campo de significación que se extienden con la expansión de las tecnologías de información y de comunicación en el proceso denominado «masificación». Pero, como señala Jesús Martín-Barbero, «en el nombre de la masa se designa por primera vez un movimiento que afecta la estructura profunda de la sociedad a la vez que es el nombre con que se mistifica la existencia conflictiva de la clase que amenaza aquel orden». (Martín-Barbero 1998 p. 31) Lo masivo es un «modo de existencia» de lo *popular*. (Martín-Barbero: 1998; Herlinghaus: 1998, p. 18) Lo *popular* es la historia social oculta de la construcción de lo público, una modernidad que arraiga en las *culturas populares*, con un afán de transformación irreductible que aún no ha alcanzado su expresión histórica dentro de esta modernidad tardía.

La semiología de las prácticas muestra entonces, como señalaba al comienzo, un carácter táctico para el estudio de la interculturalidad latinoamericana, de los procesos de comunicación y de la construcción de ciudadanía: porque toma una posición político-epistemológica crítica y hace posible una teoría social situada en el contexto de las interacciones locales; pero sobre todo porque esa posición instala en un nivel profundo, corporal-material-significacional, la lectura de los procesos sociales: a nivel de las *mediaciones populares*, allí donde la hegemonía letrada de lo «público» con su *violencia simbólica* ha hecho efecto y permanece activa, pero amenazada y combatida¹¹.

Desde esta mirada sobre la infrahistoria social, las reformas protestantes en Europa, los aquelarres clandestinos y los pactos con el diablo, y los sincretismos y mestizajes religiosos americanos pueden ser considerados como movimientos de una *proto-modernidad social*, y las políticas de las Iglesias Nacionales Reformistas y de la Contra-Reforma Católica asociada a la Corona española serían las tecnologías de su control. (Febvre 1970; Ginzburg 1991; 1994; Vovelle 1985) El punto de quiebre histórico de la *modernidad social*, popular, está en el paso de una concepción cíclica de la vida social, propia de la carnavalesca popular medieval, hacia una concepción en espiral del cambio social, proyectada hacia el «futuro», que amenaza con cubrir todos los cuerpos, todos los espacios y todos los tiempos, alterando de forma permanente el «orden» con sus políticas de inversión.

¹¹ Por eso la semiología de las prácticas a su vez marca una ruptura con la fijación hermenéutica en la exclusividad mediadora del lenguaje oral, escrito y pensado.

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* pp. 11-16)¹².

Las formas cómicas populares, y el desorden social que ellas introducen, su teoría del mundo en la praxis (Gramsci), habían ido tomando un carácter no oficial en el Medioevo. Señala Bajtín: «Su sentido se modifica, se complica, se profundiza, para transformarse finalmente en las formas fundamentales de expresión de la cosmovisión y la cultura populares». Hasta el momento, una ciclicidad oficial/carnavalesca en la que participaban todos los estamentos disolvía y renovaba el orden social. A partir del Renacimiento, los sectores dominantes se van apartando de lo cómico, la burla y la risa; de igual modo, la racionalidad de lo legal común (el Estado de derecho) va excluyendo lo cómico popular. (Bajtín: 1990, p. 12) Entonces esa «vida misma» que «juega e interpreta su propio renacimiento y renovación sobre la base de mejores principios», a la vez «real e ideal» (p. 13), esa «segunda vida del pueblo», su «segundo mundo» que penetra en el «reino utópico de la universalidad, de la libertad, de la igualdad y de la abundancia», «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 apunta a «un porvenir aún incompleto» (p. 15-6), conforma ahora un estrato permanente, «inferior», despreciado, en el que las fuerzas que lo conforman asumen y se apropian 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 (p. 12)¹³.

Esa carnalesca popular moderna (con historia en la larga duración) 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 de la *modernidad social*: su imaginario, su inventario de tropos, su circulación expansiva de apodos, chistes y cuentos, su circo de destrezas. Las *culturas populares* europeas y latinoamericanas contemporáneas

¹² En el contexto americano, este paso de la temporalidad cíclica a la espiralada en la carnalesca popular está en luchas simbólicas con otras configuraciones prácticas de la temporalidad social que aquí (habitando el eurocentrismo que nos constituye) apenas señalo, con las cuales constituye un *complejo cultural de poder* en las posiciones subalternas, cuya intervención en el campo de orientación de la praxis hace de la «modernidad social» un enigma de otros lenguajes y una metamorfosis perversa, una metáfora. (De Certeau 2000) Pero sin embargo, no obstante también hay que destacar la constelación hegemónica de la que hace parte (una parte marginal, subalterna) esta carnalesca popular llegada de Europa y que la colocó desde un comienzo en una posición de relativa superioridad respecto de otras configuraciones culturales prácticas «indias», «negras» o «mestizas»: la carnalesca venía investida de su dignidad «europea», «española», «blanca».

¹³ Notar la posición marginal externa e interna del mismo Bajtín en cuanto sospechado y vigilado por el Partido Soviético y en cuanto ruso dando cuenta de los oscuros y profundos procesos sociales europeos; con la cual se analoga la periférica (latinoamericana) posición de esta semiología de las prácticas que aquí propongo.

están animadas por aquella concepción del mundo y maneras de hacer carnalescas: por eso la disputa y la protesta, su praxis crítica, no son «racionales» (desde la percepción y el prerrequisito letrados), sino que se manifiestan como ostentación de fuerza, ridículo, avergonzamiento, intimidación, todas ellas interacciones cargadas de presión corporal (Thompson 1995 p. 21); la burla, la risa, la simulación de ingenua inocuidad, el silencio pensante, el juego y la inversión hiperbólica¹⁴.

La relocalización moderna de las amenazantes *culturas populares* sucede de un modo particularmente dramático y asolador en los contextos coloniales y poscoloniales, donde el impulso de inversión del orden tiene la densidad de *diferencias* culturales de alta frecuencia, agenciado (reinventado y recontextualizado) por los diversos actores estratificados. En América Latina, la carnalesca popular de procedencia europea viene haciendo mezclas heteróclitas con míticas y prácticas sacrificiales¹⁵ procedentes de las culturas indígenas y con rituales melokinésicos¹⁶ procedentes de las culturas africanas violentamente desarraigadas. Estas mezclas de prácticas carnalescas, sacrificiales y melokinésicas en América Latina y el Caribe no son un defecto de su modernización o un obstáculo para ella, sino el síntoma de las fuerzas sociales que la habitan: como diría Rodolfo Kusch, «en nuestro déficit está nuestra autenticidad». (Kusch 1976 p. 146) Nuestra posición periférica hace aflorar en carne viva los elementos socio-culturales constitutivos que, desde una visión desarrollista, son valorados como obstáculo o déficit. En esta historia aún estamos: esa historia impura es la que me propongo desenterrar¹⁷.

Que la *modernidad social* señale un polo de acción en las *culturas populares* no mitifica al «pueblo» como «origen» y «autenticidad», asignándole una prelación (a)social. Ciertamen-

¹⁴ Lo cual aparece a lo ancho y a lo largo de los registros «folklóricos» y etnográficos de toda América Latina desde el siglo XIX hasta la actualidad.

¹⁵ Lo sacrificial como conjuro hacia lo fasto en la intemperie del estar-nomás ante los dioses es trabajado por Rodolfo Kusch como matriz antropológica popular americana desde la vertiente indígena andina. (Kusch: 1976 pp. 42-46)

¹⁶ Es una constante en los estudios socioculturales destacar el elemento lúdico-ritual de la música y la danza como aporte de las culturas africanas de las que proceden los diversos actores violentamente desarraigados y trasplantados a América durante los siglos XVI al XIX. (Bastide 1983; Marcondes de Moura 1994; Navarrete 1995a; 1995b; Wade 1997; 2003) La música, junto con el cuerpo y sus devenires estético-rituales metamórficos, generan un espacio-tiempo semiótico de experimentación, un campo melomaniaco de acción-significación, una semiosis semántico-somática (Alonso: 2001; Mc Clary: 1997; Beltrán Martínez: 2000; Swanwick: 1991), que la semiología de las prácticas puede descubrir y empoderar.

¹⁷ Las culturas populares latinoamericanas hacen un mestizaje siempre situado entre carnalesca, conjuro sacrificial y devenir melokinésico. Sobre esta cuestión estoy trabajando en un texto en construcción: *Interculturalidad, modernidad social y culturas populares en la periferia latinoamericano-caribeña*. La brevedad metodológica y programática de la investigación en marcha corre el riesgo de simplificar y caricaturizar estos *complejos culturales de poder* en tres componentes reificados: lo «europeo», lo

te 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»¹⁸. Y hace posible comprender cómo y hasta qué punto «el funcionamiento auto-referido de los sistemas funcionales (la generación de un sentido único desde una posición dominante, como hoy es también el caso del discurso del ‘desarrollo’ y de la «democracia» neoliberal) se parece más a una verdadera expropiación de las significaciones sociales» (Lechner 2003 p. 59). La violencia comienza ya en el esquema teórico que inhabilita y desconoce las fuerzas sociales heterodoxas, violencia epistemológica sobre las que el pensamiento crítico trabaja en la deconstrucción de los discursos y de las prácticas de la ciencia y de la educación.

Se trata del reconocimiento de las fuerzas de la *diferencia* en el contexto de una formación hegemónica, es decir, de una *diferencia* que no es un lugar pasivo de destinación, sino fuerzas activas en pugna, provisoriamente sometidas¹⁹. Es cierto que, como plantea Pierre Bourdieu, el concepto de lo «*popular*» en las Ciencias Sociales se ha constituido en «apuesta de lucha entre los intelectuales» (Bourdieu 2000 p. 152), pero esa no es toda su realidad en el campo social, en el que el campo científico y las Ciencias Sociales se inscriben, y que no pueden reducir a la logicidad y a la transparencia de la conciencia lingüística²⁰.

«indio» y lo «negro», y más específicamente, la «carnavalesca popular europea», la «ritualidad sacrificial indígena» y la «melokinesia negra», quedando en un culturalismo mitificador, propio de los discursos nacionales criticados (Grosso: 1990). Es necesario trascender etnográfica y semiológicamente esta formulación esquemática.

¹⁸ El reconocimiento de esta dialéctica (movilizante e irreductible) en la praxis social está claramente planteado en su origen por los Estudios Culturales. (Williams: 1997)

¹⁹ Este es el campo activo de las «dos conciencias teóricas» que Gramsci reconoce en la «filosofía espontánea» de los sectores populares derivada de experiencias compartidas, implícitas en la actividad cotidiana y que se reúnen en la transformación práctica del mundo. (Gramsci 1998 *Relación entre Ciencia-Religión-Sentido común* p. 14) En palabras de Edward P. Thompson: «Por un lado, la necesaria conformidad con el *statu quo* si se quiere 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 p. 24) Estas «dos conciencias teóricas» que se manifiestan en la praxis son sintetizadas por Michel de Certeau en el concepto de «tácticas», mezcla en estado crítico de aquiescencia, resistencia y fuga. (De Certeau: 2000 p. 43)

²⁰ Los científicos sociales solemos descartar términos o conceptos en nuestro análisis porque aparecen contaminados por las posiciones siempre relativas de los actores que los enuncian frente a las fuerzas que se les oponen, buscamos términos y conceptos que satisfagan de un modo más pleno nuestro mapa teórico, con un afán de objetividad estructural, pero en ese desecho también dejamos de lado las políticas propias de los actores en el contexto que estudiamos y que nuestra conceptualización más pura no alcanza ya a nombrar. Esta es una cuestión sociológica y epistemológica

Así, finalmente, el concepto de lo *popular* opera sobre lo *público* una crítica que abre «por debajo» el campo de acción de las *mediaciones*, en el contexto en el que la *violencia simbólica* nacional y la *violencia simbólica* neoliberal impiden el reconocimiento de una densa *interculturalidad* activa y crítica en el fondo cultural de lo político. Y tal vez lo *público*, que ha tenido una historia profunda de construcción desde lo *popular*, no ha llegado aún a tomar expresión suficiente en el concepto actual de «ciudadanía». Entiendo que el campo de trabajo de las Ciencias Sociales tiene allí una de sus tareas más relevantes: sometiendo lo *público* a su deconstrucción desde lo *popular*, desde la densidad y complejidad de las mediaciones interculturales, deconstruyendo asimismo los conceptos de «política», «conocimiento», «ciencia» y «educación», sus discursos y sus prácticas, el *conjunto tecnológico* (Foucault 1984) que éstos conforman, y acompañando los procesos de transformación que los actores *interculturales* de la *modernidad social* vienen desencadenando*.

Santiago de Cali

Enero de 2005

JOSÉ LUIS GROSSO

Director Centro General de Investigaciones

Universidad de San Buenaventura, Cali.

jlgrosso@usb.edu.co

RECIBIDO FEBRERO DE 2005, APROBADO JUNIO DE 2005

de primaria importancia en las Ciencias Sociales, es el escenario de la llamada «hermenéutica doble» por Anthony Giddens, y es un punto demasiado común (aunque casi nunca reconocido en todas sus consecuencias) de encrucijada para los científicos sociales cuando decidimos el uso que haremos, por ejemplo, de los conceptos de «cultura(s) popular(es)» o de lo «popular», o cuando decidimos desecharlos. Parece contentarnos más la aprobación académica de los doctos celestiales que la insuperable vida social con sus infiernos de poder. No niego la retórica científica de la crítica letrada con su efectividad propia como juego de lenguaje del que hacemos parte, pero la hermenéutica doble nos señala una interacción insobornable con los otros, que no nos deja en paz cuando sus voces silenciadas se renuevan en cada nueva investigación. Porque estos términos también son usados y conceptualizados por los actores sociales en sus tácticas. Estamos en una época en la cual se está desmantelando a las Ciencias Sociales de conceptos que puedan nombrar y hacer fuerte (dialécticamente) posiciones críticas de las mayorías y se circunscriben los conceptos válidos a una casuística de libertades individuales, con lo que se reifica la hegemonía dominante del realismo neoliberal y todo cambio social aparece como absurdo, irracional e imposible.

Referencias Bibliográficas

- ALONSO, S. (2001) *Música, literatura y semiótica*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- ANDERSON, B. (1994) *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York: Verso.
- APPADURAI, A. (1991) “Introducción. Las mercancías y la política del valor”, En: APPADURAI, A. (ed.) *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- ARATO, A. y COHEN, J. L. (1999) “Esfera pública y sociedad civil.” En: *Metapolítica* Vol. 3 N° 9, México: Centro de Estudios de Política Comparada, Enero-Marzo, pp. 37-55.
- BAJTIN, M. (MEDVEDEV, P.) (1994) *El método formal en los estudios literarios. Introducción crítica a una poética sociológica*, Madrid: Alianza.
- _____ (1990) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid: Alianza.
- _____ (1986) *El grado cero de la escritura; seguido de Nuevos ensayos críticos*, México: Siglo XXI.
- _____ (1995) *Lección inaugural de la Cátedra de Semiología del Colegio de Francia*, México: Siglo XXI, p. 19.
- BASTIDE, R. (1983) *Estudios Afro-Brasileiros*, Perspectiva, São Paulo.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. (2000) “Visión antropológica de la danza” En: Fernández Pellitero y otros, *La danza como expresión dinámica de cultura. Estudio y Pedagogía III*, Valladolid: Consejería de Educación y Cultura, Junta de Castilla y León.
- BENJAMIN, W. (1973) “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica” En: BENJAMIN, W. *Discursos Interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BOLLÈME, G. (1990) *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo «popular»*, México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BOURDIEU, P. (1998) *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- _____ (1990) *El sentido práctico*, Madrid: Taurus.
- _____ (2001) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.
- _____ (2000) “Los usos de lo popular” (1984) En: BOURDIEU, P. *Cosas Dichas*, Barcelona :Gedisa.
- _____ (1995a) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona: Anagrama.
- _____ y Wacquant, L. (1995b) *Respuestas por una Antropología reflexiva*, México: Grijalbo.
- BURKE, P. (1991) *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid: Alianza.

- DE CERTEAU, M. (2000) *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de Hacer*, México: Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- DELEUZE, G. (1994) *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós.
- DEMO, P. (2001) “Conhecimento e aprendizagem. Atualidade de Paulo Freire” En TORRES, CARLOS ALBERTO (comp.) *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI*, Buenos Aires: CLACSO – Agencia Sueca de Desarrollo Internacional.
- DERRIDA, J. (1967) *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 2000.
- FEBVRE, L. (1970) *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona: Orbis.
- FLICHY, P. (1993) *Una historia de la comunicación moderna. Espacio público y vida privada*, Barcelona: Gustavo Gili.
- FORD, A. (1994) *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*, Buenos Aires: Amorrortu.
- GADAMER, H. (1984) *Verdad y método. Elementos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.
- GINZBURG, C. (1991) *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik.
- GINZBURG, C. (1994) *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Gedisa, Barcelona.
- GRAMSCI, A. (1967) *La formación de los intelectuales*, México: Grijalbo.
- _____ (1972) *Cultura y literatura*. Selección de Jordi Solé-Tura. Península, Barcelona.
- _____ (1998) *Introducción a la Filosofía de la Praxis. Escritos Dos*, México: Fontamara.
- GROSSO, J. L. (1990) «Lo europeo» – «lo americano» y sus configuraciones categoriales en el pensar de América, Santiago del Estero: Inédito.
- _____ (1997) “Los indios están todos muertos. Negación, ocultamiento y representación de identidades étnicas en Santiago del Estero, Noroeste Argentino.” En: *Anuario Antropológico* N° 96, Río de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 145-155.
- _____ (1999) *Indios muertos, negros invisibles. La identidad «santiagueña» en Argentina*, Tese de Doutorado em Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.
- _____ (2001) “Diálogo intercultural y tecnologías de la comunicación en América Latina.” En: *Ciencias Humanas* N° 8, Cali: Universidad de San Buenaventura, Julio-Diciembre, pp. 249-258.
- _____ (2002) *Una lectura de la Crítica del Juicio de Kant: la radicalidad cognitivo-comunicativa de lo estético y las Ciencias Sociales*, Santiago de Cali: Inédito.

- _____ (2003) “Interculturalidad Latinoamericana. Los escenarios de la comunicación y de la ciudadanía.” En: *Interações. Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Volume 4 Número 6, Programa de Mestrado em Desenvolvimento Local, Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande (MS – Brasil), Março 2003, pp. 17-45.
- _____ (2004a) “Cuerpo, Prácticas Sociales y Modernidad. Tecnologías y representaciones de la corporalidad en la transformación europea, siglos XVI al XVIII” En: *Guillermo de Ockham* Vol. 7 N° 1, Cali: Universidad de San Buenaventura, Enero-Junio, pp. 43-58.
- _____ (2004b) “Una modernidad social inaudita e invisible en la trama intercultural latinoamericano-caribeña.” En: F. LÓPEZ SEGRERA, J.L. GROSSO, A. DIDRIKSSON Y F.J. MOJICA (coords.) *América Latina y el Caribe en el siglo XXI. Perspectiva y prospectiva de la globalización*, Editorial Miguel Ángel Porrúa, Red Latinoamericana de Estudios Prospectivos –USB Cali–, Editorial Temas –Universidad de Zacatecas–, UNAM, México y Santiago de Cali.
- _____ (2005) “Las labores nocturnas. Hacia una semiología de las prácticas en contextos interculturales poscoloniales.” En: *Secuencia*, Instituto Luis Mora, México (en imprenta).
- HABERMAS, J. (1962) *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona: Gustavo Gili, 1999 (Prefacio 1990).
- HEIDEGGER, M. (1951) *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, 1996 (1973).
- HERLINGHAUS, H. (1998) *La Modernidad ha comenzado a hablarnos desde donde jamás lo esperábamos. Una nueva epistemología política de la cultura en «De los Medios a las Mediaciones» de Jesús Martín-Barbero*. En: M.C. LAVERDE TOSCANO Y R. REGUILLO (eds.) *Mapas Nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*, Bogotá: Universidad Central –Siglo del Hombre.
- HOBBSAWM, E. (1990) *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona: Crítica, 1995.
- JAUSS, H. (1977) *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid: Taurus, 1986.
- KANT, I. *¿Qué es la Ilustración?* (1784) En I. KANT, *Filosofía de la historia*, Bogotá: FCE, 1998.
- _____ (1794) *La Crítica del Juicio*, México: Mexicanos Unidos, 1998.
- KRISTEVA, J. (1969) *Semiótica. Investigaciones para un semioanálisis*, 2 Volúmenes, Madrid: Fundamentos, 1981.
- KUSCH, R. (1953) *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, Rosario (Argentina): Fundación Ross, 1983.
- _____ (1962) *América Profunda*, Buenos Aires: Bonum, 1986.

- _____ (1976) *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires: García Cambeyro.
- _____ (1978) *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*, San Antonio de Padua (Argentina): Casda.
- LECHNER, N. “¿Cómo reconstruimos un Nosotros?” En: *Metapolítica* Vol. 7 N° 29, México: Centro de Estudios de Política Comparada, Mayo-Junio 2003, pp. 52-65.
- MARCONDES DE MOURA, C. E. (1994) (org.) *As senhoras do pássaro da noite. Escritos sobre a religião dos Orixás I*, São Paulo: Axis Mundi –Universidade de São Paulo.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1998a) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello (1987).
- _____ (1998b) “De la Comunicación a la Filosofía y viceversa: nuevos mapas, nuevos retos” En: M.C. LAVERDE TOSCANO Y R. REGUILLO (eds.) *Mapas Nocturnos. Diálogos con la obra de Jesús Martín-Barbero*. Bogotá: Universidad Central –Siglo del Hombre.
- _____ “Recepción de medios y consumo cultural: Travesías” En: G. SUNDEL (coord.) *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*, Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1999.
- MARX, K. (1844) *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid: Alianza, 1985.
- MCCLARY, S. (1997) “Música y cultura de jóvenes. La misma historia de siempre” En: *A Contratiempo* N° 9, Bogotá: Ministerio de Cultura, pp. 12-21.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península, 1997.
- NANDY, A. (1983) *The Intimate Enemy*, Oxford University Press, New Delhi.
- NAVARRETE, M. C. (1995a) *Historia social del negro en la Colonia. Cartagena, siglo XVII*, Universidad del Valle.
- _____ (1995b) *Prácticas religiosas de los negros en la Colonia. Cartagena, siglo XVII*. Universidad del Valle, Cali .
- NITZSCHE, F. (1887) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid: Alianza, 1986.
- PAZ MARTÍNEZ, O. P. (2004) *Políticas de Gestión del Conocimiento y Usos Sociales de Nuevas Tecnologías de Información y Comunicación, TIC, en Tres Programas: La Agenda de Conectividad del Gobierno Colombiano, El Sistema de Información para el Desarrollo Empresarial Rural, SIDER, del Centro Internacional de Agricultura Tropical, CIAT, y el Telecentro Comunitario de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN*, Tesis de Maestría en Comunicación y Sociedad con Mención en Políticas Públicas para Internet, Ecuador, Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Sede.

- RAMOS, J. (1989) “Cap. V. Decorar la ciudad: crónica y experiencia urbana” En: J. RAMOS, *Desencuentros de la Modernidad en América Latina*, México: FCE.
- RICOEUR, P. *La metáfora viva*. Europa, Madrid 1980 (1975).
- _____ (1977) *El discurso de la acción*, Madrid: Cátedra, 1981.
- SENETT, R. (1977) *El declive del hombre público*, Barcelona: Península, 1978.
- SWANWICK, K. (1988) *Música, pensamiento y educación*, Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia –Morata, 1991.
- THOMPSON, E. P. (1991) *Costumbres en Común*, Barcelona: Crítica, 1995.
- VATTIMO, G. (1989) *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1996.
- VERÓN, E. *El cuerpo de las imágenes*, Bogotá: Norma, 2001.
- VICO, G. *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, FCE, México 1978 (1725).
- VOVELLE, M. (1982) *Ideologías y mentalidades*, Barcelona: Ariel, 1985.
- WADE, P. (1997) *Gente Negra, Nación Mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*, Bogotá: UDEA – ICAN – Siglo del Hombre – Uniandes.
- WADE, P. “Comprendiendo a ‘África’ e a ‘negritude’ na Colômbia: a música e a política da cultura.” en: *Estudos Afro-Asiáticos* Ano 25 N° 1, Centro de Estudos Afro-Asiáticos –Centro de Estudos Afro-Brasileiros–, Universidade Candido Mendes, Rio de Janeiro, Janeiro-Abril 2003. pp. 145-178.
- WILLIAMS, R. (1986) “El futuro de los Estudios Culturales” En: R. WILLIAMS, *La Política del Modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Buenos Aires: Manantial, 1997.
- ZALMORA GARCÍA, B. “Projeto político-pedagógico, autonomia e gestão democrática da escola: uma perspectiva habermasiana” En: CARLOS ALBERTO TORRES (comp.) *Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI*, Buenos Aires: CLACSO –Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, 2001.