



Agendas

Agendas

PAULA PEYLOUBET Y MARIANA JESÚS ORTECHO

Desafíos empíricos, crítica semiótica y una apuesta
por la introducción a nuevos lenguajes

Empirical challenges, semiotic critique and
an attempt to the introduction to new languages

DIEGO GARCÍA RAMÍREZ

El modelo de televisión regional en Colombia:
canales públicos bajo los parámetros del mercado

The model of regional television in Colombia:
public channels under market parameters



Desafíos empíricos, crítica semiótica y una apuesta por la introducción a nuevos lenguajes

Empirical challenges, semiotic critique and an attempt
to the introduction to new languages

Desafios empíricos, crítica semiótica
e aposta pela introdução em novas linguagens

doi:10.11144/Javeriana.syp34-66.decs

Recibido: 30 de Julio de 2014
Aceptado: 9 de febrero de 2015

Submission Date: July 30th, 2014
Acceptance Date: February 9th, 2015

Origen del artículo

Este artículo forma parte de la investigación “Pluriversalidad epistémica en experiencias de co-construcción interactoral tendientes a la transformación social”, desarrollada en el marco de la labor de carrera CONICET de la Dra. Ortecho y co-dirigida por la Dra. Peyloubet, ambas autoras del presente trabajo.

PAULA PEYLOUBET

Argentina. Es investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS). Doctora en Arquitectura de la Universidad Nacional de Tucumán y Magíster en Desarrollo Urbano de la Universidad Nacional de Córdoba. Su área de indagación teórico-empírica se centra en el desarrollo de procesos interactorales de co-construcción de conocimientos, orientados a la gestión socio-habitacional. **Correo electrónico:** paulapeyloubet@hotmail.com

MARIANA JESÚS ORTECHO

Argentina. Es investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre la Cultura y la Sociedad (CIECS). Doctora en Estudios Sociales de América Latina, con mención en Comunicación de la Universidad Nacional de Córdoba. Su área de indagación (teórico-empírica) se centra en el campo de las epistemologías críticas, espacio desde el cual se problematizan procesos de producción de conocimiento que se sirven de recursos representacionales no lingüísticos. **Correo electrónico:** mensajedeletas@hotmail.com

Resumen

El presente artículo expone una serie de reflexiones y preguntas que provienen de un trabajo de exploración teórica –semiótica– y de una experiencia empírica en un barrio popular de la ciudad de Córdoba, Argentina, en torno a las posibilidades de hacer efectiva la reivindicación –fomentada desde ciertas posiciones epistemológicas críticas– del saber latinoamericano popular. La perspectiva metodológica de este trabajo adopta la mirada *performática*, para intentar captar lo que sucede en las situaciones observadas como un todo integrado que enlaza espacio, tiempo, actores y objetos en un *continuum* de diferentes calidades rítmicas, sonoras, emocionales y sensitivas. El *performance*, de esta manera, pasa a ser una estrategia para intentar leer otras formas de expresión y construcción del saber, cuestionando profundamente la noción de *conocimiento* desde la cual parten este tipo de indagaciones.

Palabras clave: saber popular; recursos representacionales; *performance*; metodología de investigación; epistemología

Abstract

This paper attempts to present a set of reflections and questions that come from a theoretical –semiotic– exploration and an empirical experience in a disadvantaged neighborhood of the city of Córdoba-Argentina, around the possibilities of making effective the claim of the Latin American popular knowledge, promoted by certain critical epistemological positions. The methodological perspective of this work adopts a performatical perspective in order to capture what happens in the observed situations, understood as an integrated whole that connects, time, actors and objects in a continuum of different rhythm, sound, and emotional sensitive qualities. Performance, in this way, becomes a strategy for reading other forms of expression and construction of knowledge, questioning profoundly the notion of knowledge itself from which this kind of inquiry usually starts.

Keywords: popular knowledge; semiotic resources; performance; research methods; epistemology

Resumo

O presente artigo expõe uma série de reflexões e questões que provem de um trabalho de exploração teórica –semiótica– de experiência empírica num bairro popular da cidade de Córdoba-Argentina, em torno das possibilidades de efetivar a reivindicação –fomentada desde certas posições epistemológicas críticas– do saber latino-americano popular. A perspectiva metodológica deste trabalho adopta o olhar *performático*, visando captar o que acontece nas situações observadas como um tudo integrado que enlaça espaço, tempo, atores e objetos num *continuum* de diferentes qualidades rítmicas, sonoras, emocionais e sensitivas. A *performance*, torna-se assim estratégia para procurar ler outras formas de expressão e construção do saber, se questionando profundamente pela noção de *conhecimento* desde a que surge este tipo de interrogações.

Palavras-chave: saber popular; recursos representacionais; *performance*; metodologia de pesquisa; epistemologia

Desafíos empíricos, crítica semiótica y una apuesta por la introducción a nuevos lenguajes

Introducción

La modalidad occidental, moderna y –según algunas corrientes– eurocéntrica de producir conocimiento ha sido ampliamente denunciada desde diferentes teorías denominadas *críticas*, por lo que, desde una posición como la latinoamericana, cabe preguntarse cuál es la especificidad de un aporte actual y situado (histórica y geopolíticamente) en relación con estas temáticas.

La posibilidad de formar un *locus* fuerte de afirmación, cultural y gnoseológico, parecería estar –según lo indicado por numerosos autores desde el campo de la filosofía– en la tan mentada *cultura popular*. Pero, ¿por qué considerar que la academia es capaz de ‘escuchar’ y ‘comprender’ aquellas formas presuntamente alternas de producir sentido, si es precisamente este ámbito de producción gnoseológica formal el que impone a la racionalidad (lingüística y argumental) como única alternativa legítima de producir conocimiento? ¿Qué podría asegurar que, desde este espacio y desde sus específicos hábitos representacionales e interpretativos, es posible identificar –o al menos advertir– esas modalidades alternativas?

El presente artículo expone una serie de ideas que recuperan reflexiones y preguntas, provenientes de un trabajo de exploración bibliográfica y de una experiencia empírica en un barrio

popular de la ciudad de Córdoba-Argentina, en torno a las posibilidades de hacer efectiva esta reivindicación del saber popular, subalternizado por la matriz gnoseológica dominante. De esta manera, las reflexiones que aquí se ofrecen cuestionan el modo (relacional) en el que se sitúan este tipo de posiciones académicas respecto a otros procesos de base social, con los cuales se intenta buscar un diálogo y un encuentro directos.

Los planteamientos no intentan dar repuestas cerradas a estas cuestiones, pero sí contribuir, desde un lugar de afirmación, hacia una forma de producir conocimiento que se sitúe en una posición de escucha y de aprendizaje de otras formas de comprender y, por supuesto, de representar sentidos susceptibles de nominarse *conocimiento social*.

¿Podemos hablar de *otros* conocimientos mediante los *mismos* recursos de representación?

Occidente, su cultura y su particular forma de producir conocimiento ha devenido sociedad en peligro de extinción. El planeta en su conjunto, según la opinión de algunos científicos ambientales, puede alcanzar su propia autodestrucción en muy poco tiempo. Por otra parte, y sin siquiera

llegar a considerar esta situación general que reclama el reconocimiento de la vinculación entre el hacer humano y las consecuencias ambientales, la manera en que se ha organizado la producción y distribución de recursos en la civilización occidental ha generado múltiples procesos de pauperización, que van mucho más allá de la dimensión socioeconómica. Quienes se encuentran por fuera de los circuitos de producción y, fundamentalmente, aquellos grupos asentados en espacios urbanos, experimentan múltiples situaciones de exclusión sociocultural, mientras que los sectores presuntamente privilegiados que están insertos en cualquiera de los múltiples espacios del circuito productivo social general se someten a un ritmo y una velocidad de acción que es *introyectada* como modalidad cognitiva, generando graves problemas psicofísicos y psicosociales. No es necesario ampararse en la opinión de expertos para sostener estas afirmaciones; basta con recuperar las múltiples denuncias de personas que, desde dentro o fuera de los espacios de producción y trabajo, expresan un estado de malestar generalizado.

Algunos grupos al interior del marco cultural dominante proponen como alternativa la transformación de los modelos de desarrollo y producción, mientras otros proponen iniciar un

proceso orientado directamente al decrecimiento productivo. Sin embargo, son cada vez más fuertes (y no quedan dudas para el caso de América Latina) las voces de aquellos que, por fuera del marco civilizatorio occidental, proponen reivindicar los valores culturales precolombinos y adoptar diferentes referencias al pasado que puedan, en el presente, trazar nuevos caminos hacia el futuro.

Ahora bien, lo cierto es que no existe medida paliativa o correctiva capaz de generar una nueva dirección civilizatoria si no se modifica la forma de producir conocimiento; y conocimiento precisamente del sí mismo, entendido tanto como el resultado y el punto inicial de una trama compleja de relaciones que vincula todo aquello que en Occidente se ha aprendido a disociar.

Y aunque reconozco que es muy difícil anticiparse a las características de esa nueva modalidad de pensamiento, capaz de reemplazar la matriz gnoseológica dominante actual, considero asimismo imprescindible ensayar –aunque sea solo en nuestra imaginación– qué rasgos podría tener y qué cambios concretos podría requerir, para así reorientar los procesos investigativos actuales.

El conocimiento y la forma de producirlo que se propone desde espacios académicos convencionales no es solo deficiente, sino también peligrosa,

pues se ha constituido en un instrumento de subalternización y dominación gnoseológica, movimiento clave en los procesos de colonialidad actuales (Mignolo, 2013, 2010; Lander, 2000; Palermo, 2010).

En el caso de América Latina, la denuncia a la matriz occidental de conocimiento cuenta con una potencia particular; se trata de una corriente de sentimiento –antes que de pensamiento– que va desde la literatura indigenista hasta el relato interpersonal pequeño, íntimo y anónimo, propio de un espacio americano, siempre singular.

Si bien es posible afirmar que América posee un conocimiento propio y una forma particular de producirlo, la labor de identificar desde qué ámbitos culturales proviene es delicada, pues, por muy políticamente correcto que resulte señalar que la riqueza gnoseológica latinoamericana reside en los sectores populares, como lo ha hecho gran parte de la filosofía latinoamericana y ciertas líneas de los estudios sociales alineados a la *investigación acción participativa* (Fals Borda, 1998) y a la *educación popular*, resulta más desafiante de lo que parece, en términos empíricos, salir de un ámbito como el académico a buscar, por fuera, esa riqueza de conocimiento que reside en las prácticas culturales desarrolladas en contextos y situaciones de ‘pobreza’. En un plano axiológico la propuesta de las epistemologías críticas de hacer de los procesos investigativos instancias de diálogo y encuentro de saberes, pierde sustento en determinadas experiencias, al considerar los diferentes aspectos que constituyen los procesos de comunicación implícitos en estas instancias investigativas.

Por ello, la investigación acción participativa y la educación popular han orientado sus esfuerzos a definir un peculiar modelo de comunicación entre los grupos que coordinan los procesos y los grupos de pobladores, pretendidamente protagonistas de dichos procesos. De esta manera, autores como Mario Kaplún (2002, pp. 53-60) han propuesto superar la concepción clásica y reducida que entiende la comunicación como un proceso lineal y unidireccional, en el que un mensaje

se transmite desde una fuente emisora a otra instancia, restringida a un rol de mera recepción. Esta concepción alternativa busca reivindicar la comunicación humana como un proceso dialógico y crítico, haciendo especial énfasis en la necesidad de otorgar el estatus de interlocutor a los sectores populares y oprimidos, condenados, en la perspectiva comunicacional ortodoxa, a una posición relacional pasiva.

Esta idea, sin embargo, puede someterse a discusión y entrar en tensión con una de las iniciativas dentro del campo de la *educación popular*: la empresa de alfabetización rural y urbana. Si bien la voluntad tras esta iniciativa ha residido en ‘dar voz’ a quienes no están presentes en los espacios más importantes de interlocución en las sociedades occidentales contemporáneas –los medios masivos de comunicación o los ámbitos de educación formal, entre otros– sus planteamientos no han logrado un nivel de profundidad suficiente, que hoy es imprescindible revisar.

Paulo Freire (1990), cuando explica su posición crítica frente a las acciones convencionales de alfabetización, menciona y denuncia la manera en que las estrategias pedagógicas de estos procesos desatienden, por completo, las situaciones de los protagonistas, es decir, de los receptores de dicha alfabetización. De esta manera, el autor cuestiona el modo en que los textos que se proponen desde los ámbitos de educación formal intentan depositar una serie de conocimientos –un tipo de vocabulario, por ejemplo– que resulta ajeno al mundo experiencial de los sujetos alfabetizados. Como respuesta, y en la caracterización de su propuesta alternativa de alfabetización, Freire plantea, primero, la importancia de generar un proceso orientado a suscitar la necesidad de narrar las propias historias de los grupos y, a partir de allí, direccionar el trabajo de educadores y educandos a registrar su propia realidad.

Desde una perspectiva sensible a los procesos de colonialidad cultural de la región, resulta necesario reflexionar, a profundidad, sobre los recursos de representación mediante los cuales se efectúa la comunicación en el desarrollo de los procesos

de alfabetización, posibilitando u obstaculizando la posibilidad de plantear procesos horizontales de interlocución.

Otros trabajos (Ortecho, 2014), con el propósito de erigir una crítica semiótica y epistemológica a la matriz colonial del saber, han señalado que el signo lingüístico (oral y escrito) se ha constituido, durante los últimos quinientos años, en un tipo de soporte representacional dominante, que deja en la sombra y descalifica otros recursos semióticos que también están en la capacidad de construir y hacer circular un conocimiento social con recursos propios, como es el caso de las culturas indígenas y populares.

La pregunta en torno a los lenguajes, enmarcada en la cuestión más general sobre modalidades culturales semióticas, es una pregunta a todas luces ausente en el marco de las iniciativas de educación popular, a pesar de que sus propios planteos la exijan.

A pesar de que algunas observaciones formuladas desde la corriente de educación popular son acertadas —como aquella sobre el modo en que las formas de expresión constituyen importantes obstáculos en las iniciativas de gestión colectiva, en casos donde el grupo oprimido debe enfrentarse a un grupo dominante con una competencia lingüística particular (Carballo Villagra, 2008)— consideramos que es un descuido inexcusable no reflexionar sobre el valor cognitivo de esas formas de expresión. No es posible negar, hoy, que la empresa de alfabetización rural y urbana de sectores populares ha otorgado cierto poder de interlocución a quienes se ubican en una posición subalterna, pero no por ello se puede obviar el modo en que ha contribuido en el desplazamiento de otros hábitos de representación —iconográficos, diagramáticos o rituales, entre otros— que han sido característicos y dominantes en las culturas indígenas y, de cierta forma, también en las culturas populares. Esto no constituye un detalle menor, cuando se entiende que las formas y los hábitos de representación se constituyen, ante todo, en recursos de cognición, modos de articular nodos de sentido y generar pensamiento¹.

Sería conveniente que estas cuestiones se problematizaran desde lo que en las ciencias sociales

y humanas se ha denominado *metodología*. Si bien este término alude al conjunto de procedimientos desarrollados para generar información y analizarla, así como a las fuentes, las técnicas para generarlas y luego indagarlas conceptualmente, es importante resaltar que, en rigor, los recursos representacionales también forman parte capital de los procedimientos metodológicos, ya que son las racionalidades desde las cuales se sostienen las propuestas de sentido que, articuladas, constituyen una investigación científica. Los lenguajes empleados aparecen así como el primer aspecto metodológico que debe ponerse en consideración, si lo que se busca es reflexionar desde una perspectiva epistemológica crítica. Quedarse en la concepción tradicional del término trae una serie de limitaciones que no pueden obviarse en este tipo de reflexión.

Así las cosas, vale la pena preguntar: ¿qué inclinación metodológica deberían asumir aquellas líneas que buscan ‘dar voz’ a los sectores oprimidos? ¿Qué resulta más congruente a este propósito: educar sobre una modalidad semiótica particular —alfabética— o escuchar otras formas de representación que prescindan de estos recursos significantes y que son particulares de esos espacios culturales?

Pero nos interesa volver antes sobre lo que señalaba en párrafos anteriores con respecto a las limitaciones metodológicas de ciertos planteamientos epistemológicos críticos, que proponen reivindicar las gnoseologías populares al tiempo que proceden metodológicamente de maneras convencionales, en lo que a técnicas de generación de información y lenguajes respecta, entendidos estos últimos como el espacio de articulación entre las *formas* —la manifestación física y estética— y las subyacentes racionalidades que las habilitan.

A diferencia de lo que se cree comúnmente, el asunto vinculado a las formas de representación —entendidos aquí como *lenguajes*— no puede abordarse mediante un gesto meramente voluntario; si se advierte que el conocimiento científico se produce desde una racionalidad específica que se manifiesta mediante ciertos recursos y mecanismos representacionales —fundamentalmente

lingüístico-argumentales— no puede pensarse que con solo querer ampliar el espectro de consideración de modalidades representacionales se logrará este propósito. Cabría preguntarse, desde una actitud menos soberbia que la que ha acompañado a la posición epistemológica moderna (Castro-Gomez, 2007), si quienes han sido educados en el marco de las culturas occidentales u occidentalizadas, y que han adquirido una serie de hábitos cognitivos que hoy los constituyen, están en condiciones de advertir —no digamos *valorar*— esas modalidades alternas, características, por ejemplo, de la cultura popular en América Latina.

Es importante aclarar que cuando aludimos a la ‘cultura popular’ no lo hacemos pensando en un modo de ser que reside en un sector social determinado, como si se correspondiera estrictamente con *una* clase social particular. Si bien entiendo que, para el caso de América Latina, los grupos étnicos indígenas que fueron subalternizados durante la Conquista y la Colonia —mediante la fuerza física y simbólica— viven en espacios urbanos entendidos hoy como subalternos, dadas sus condiciones socioeconómicas (como las ‘villas’, en el caso de Argentina, y los ‘pueblos jóvenes’ en Perú), es también importante reconocer que estas prácticas culturales están igualmente dispersas—en menores concentraciones— en otros fragmentos de la trama cultural y social. Reconocer que los valores culturales populares no se localizan y restringen a un sector social específico del que el investigador no hace parte, sino que también residen en distintos espacios de la vida social —aunque sean allí menos visibles—, así como el reconocimiento de los hábitos que de allí provienen, permite desarrollar un proceso de observación y auto-reflexividad que enlaza, en una misma iniciativa, la contemplación y búsqueda de comprensión del *otro*, para, finalmente, poder ampliar el conocimiento del *sí mismo*.

¿Cómo ‘escuchar’ los saberes populares?

Es evidente que el hábito académico que subyace a los diferentes tipos de investigación, sin importar el área de que se trate, consiste en desarrollar un

conocimiento que pueda ser adoptado socialmente, a partir de la demanda de una determinada situación, en algún momento posterior a la investigación. Los resultados de las labores académicas están, de este modo, dispuestos y habituados a *enseñar*, es decir, a mostrar explicaciones o formas de comprender determinados procesos y fenómenos. Sin embargo, pocas veces están concebidos o habituados a *aprender y escuchar*.

En el caso de los trabajos de la teoría filosófica o social que se adscriben a las vertientes reivindicadoras de ‘lo latinoamericano’ y, particularmente, de ‘lo popular latinoamericano’, resulta curioso ver cómo intentan subvertir esta relación, con miras a que la academia entre en contacto con grupos generalmente denominados *subalternos*— a partir de sus condiciones socio-económicas—, situándose en un lugar de aprendizaje. Sin embargo, son pocas las experiencias que han logrado obtener resultados concretos, capaces de enriquecer —al menos en ciertos aspectos— las modalidades gnoseológicas naturalizadas en el campo académico bajo la forma de reglas epistemológicas.

Esta investigación, al tener como punto de partida la noción de *pluriversalidad* (Mignolo 2010), se adscribe a una perspectiva teórica decolonial², intentando aportar al camino de la crítica a la matriz eurocéntrica de producción de conocimiento, cristalizada en los rasgos epistemológicos dominantes, al tiempo que intenta dar cauce a un proceso de reconocimiento de un conjunto de valores éticos y estéticos, provenientes de marcos culturales precolombinos que sobreviven en diferentes fragmentos textuales de la cultura popular latinoamericana contemporánea.

El reto ha sido generar insumos para estos argumentos y discusiones a partir de la exploración bibliográfica —en primera instancia sobre la base de lecturas decoloniales y, en un segundo momento, en torno a la obra de Rodolfo Kusch— y la observación participante (Denzin 2009), en una experiencia concreta en un barrio popular de la ciudad de Córdoba.

Se ha tratado de un proceso de acompañamiento, iniciado en 2009, y llevado a cabo en

un asentamiento urbano de cerca de setecientas unidades domésticas, cuyas características sociales y culturales suelen ser referidas, por los discursos académicos, estatales y mediáticos, como de *segregación*. Esta peculiar caracterización responde, por una parte, a la ubicación marginal de los asentamientos urbanos y a las difíciles condiciones de desplazamiento a las que se enfrentan sus habitantes a la hora de acceder a la ciudad. También responde a una serie de atributos culturales que, por supuesto son efecto de estos primeros rasgos.

Este asentamiento, que tiene poco más de cuatro décadas, fue constituyéndose a lo largo de los años con la procedencia de personas y grupos familiares de barrios colindantes, pueblos del interior, distintas provincias (fundamentalmente de la zona noroeste) e, incluso, países limítrofes, principalmente de Bolivia.

Las características del barrio suelen ser leídas, desde los mismos sectores mencionados anteriormente, en términos deficitarios, con base en ciertas características de su infraestructura –por ejemplo, el hecho de que el barrio no cuenta con calles pavimentadas, instalación de gas natural, cloacas o alumbrado público–. De la misma forma, las características técnicas y de construcción de las viviendas presentan problemas desde el punto de vista de hacinamiento, la seguridad de las estructuras edilicias y la generalizada falta de instalaciones sanitarias, entre otros³.

La formulación conceptual y el desarrollo empírico de esta investigación en torno a las epistemologías pluriversales resulta –de la experiencia recogida en los últimos años mediante diferentes proyectos de investigación, llevados a cabo en el mismo barrio. Los proyectos realizados durante la primera fase de la investigación tuvieron una base fundamentalmente materialista, a partir de las cuales buscábamos caracterizar del barrio a partir de sus condiciones físicas y materiales –presuntamente deficitarias–, a las que luego debíamos encarar en una organización endógena comunitaria, y paliarse a través de la gestión socio-económica de emprendimientos productivos. Esta concepción, que tenía implícita una relación particular entre

investigadores y vecinos, y definida fuertemente por las iniciativas productivas y de gestión, fue difícil de relevar por otra perspectiva más abierta a la indagación sobre el potencial epistemológico de la cultura local. Era difícil cambiar el modo de relacionarnos con los vecinos, por fuera de estructuras de gestión, convocatoria y coordinación. Hacerlo de una manera que no fuera violenta fue un reto.

La experiencia que tuvo lugar en esos cinco años consistió en un proceso de acompañamiento a diferentes iniciativas endógenas –de los propios vecinos– y, en algunos casos, apoyadas por intervenciones exógenas, en torno a diversas temáticas vinculadas a emprendimientos productivos⁴.

La participación en reuniones barriales, en las que se intenta colaborar con alguna iniciativa, se ha instalado como modalidad de encuentro. Sin embargo, como se explica en el próximo apartado, la forma de observar de estas situaciones, teniendo en cuenta la intención de indagar por las epistemologías locales, cambió radicalmente; la realización de entrevistas, que tenía por objetivo preguntar por las situaciones que los vecinos vivían como problemáticas y rastrear experiencias previas organizacionales en el barrio, se interrumpió bajo esta nueva perspectiva de trabajo.

La metodología propuesta en esta investigación procura apartarse de las modalidades y dinámicas de relación empleadas por la *investigación acción participativa*, que, en términos de actuación en campo, promueve la generación de espacios organizacionales orientados a lograr una buena convocatoria de los vecinos y coordinar una serie de actividades de gestión, educación y comunicación popular (Kaplún, 1998).

En cambio, la idea de *acompañamiento* que sustenta esta estrategia de abordaje empírico intenta dar cauce metodológico a los grandes postulados epistemológicos que se proponen escuchar otro tipo de saberes. Para ello, se sabe absolutamente imprescindible dar un espacio de expresión a las voces locales, que se manifiestan tanto en las acciones como en las ‘no-acciones’ de las reuniones entre vecinos, que no siempre están orientadas a un propósito concreto, a pesar de que

tienen lugar en el marco de iniciativas que buscan generar emprendimientos productivos.

Hemos intentado que nuestra presencia allí sea más respetuosa, lo que sin duda representa un desafío. ¿Cómo lograr una forma de interacción no-artificial cuando se ingresa en un escenario extraño para el visitante? ¿Cómo involucrarse en un ‘estar allí’ sin otro instrumento más que la experiencia, y sin otra intención que la de despertar, en uno mismo, otras sensibilidades y conocimientos que han sido sistemáticamente ignorados y subvalorados?

Esta modalidad de observación participante estaría en consonancia con la estrategia metodológica que describe Norman Denzin (2001), que sugiere considerar lo que sucede en una situación de interacción social en términos de *performance*. Este autor entiende la representación performática como un tipo de expresión y producción de sentido que se expresa escénicamente, pero que se genera adrede. Esta sería una dinámica semejante a la que se observa cuando se realizan entrevistas en un proceso de investigación.

La perspectiva metodológica de este trabajo adopta la idea de *performance* para captar aquello que sucede en las situaciones observadas como un todo integrado que enlaza espacio, tiempo, actores y objetos en un *continuum* de diferentes calidades rítmicas, sonoras, emocionales y sensitivas. La *performance*, de esta manera, pasa a ser una constelación de elementos y aspectos que, como se explicará en el apartado siguiente, permite recuperar, desde lo empírico, algunas claves para la reflexión epistemológica crítica, reivindicadora de los saberes y el conocimiento popular.

Rompiendo modelos interpretativos y explorando nuevos lenguajes

La metodología que propone la investigación sugiere que el investigador siga el recorrido de las acciones que tienen lugar en la vida local y observe, en situaciones concretas, a los otros, a sí mismo y a todos los elementos que constituyen y aparecen en cualquier escena de la vida, desde una perspectiva

holística. Lo que se intenta no es predefinir los fines y los rasgos de los saberes y conocimientos otros –según nuestros propósitos y expectativas–; se trata, en cambio, de experimentar un momento y una situación concretos, y ver allí cuáles son las acciones en que se desenvuelven los sujetos, sus gestos, sus actitudes y las distintas formas de expresar su sensibilidad. Este planteamiento metodológico vuelve sobre consideraciones teóricas más profundas, y concluye que las posiciones epistemológicas críticas deben, para hacer efectiva su propuesta de volver los procesos investigativos instancias de diálogo entre diferentes saberes, entender las dinámicas de subalternización semiótica que devienen dinámicas de subalternización gnoseológica. Los conocimientos populares no se harán audibles, visibles ni comprensibles con la mera buena voluntad de los investigadores; se debe atender, primero, a los modos en que esos conocimientos se manifiestan en la esfera social.

Es claro que, desde una tradición verbo-céntrica como la dominante en las ciencias sociales y humanas, que emplean a la palabra como instrumento fundamental para formular, desarrollar y concluir una investigación, resulta difícil captar otro tipo de sentidos que se producen desde otras materialidades, es decir, desde los cuerpos en el espacio, desde el discurrir vertiginoso o distendido de las acciones, o desde las sutilezas gestuales que dan lugar a emociones y sentimientos que escapan a la representación lingüística.

La noción de *performance*, en este sentido, permite una tranquilidad teórica para poder dar cuenta –conceptualmente, por ahora– de esos procesos de sentido *otros* que se evidencian en la experiencia de ‘estar allí’, a lo largo de los procesos de acompañamiento. Pero ese no es el único ‘amparo’ teórico-metodológico de este trabajo; como se indicó anteriormente, la obra de Rodolfo Kusch también es un punto importante de apoyo para el desarrollo de este planteamiento crítico.

Desde el Sur americano y a partir de una experiencia de observación prolongada en distintos espacios de la cultura popular e indígena, Kusch denunció la negación que la cultura occidental

ejerce sobre las formas y recursos representacionales rituales (Kusch, 1975). Este breve señalamiento habilita, desde luego, todo un espacio de exploración que es incluso difícil imaginar hoy día.

Las nociones de *performance* y *ritual* aparecen así como puentes conceptuales para dirigirnos hacia esas otras formas de producir sentido, susceptibles de ser considerados *conocimiento*; pues es precisamente ese esquivo modo de ‘estar’ popular, que tanto deslumbró a Rodolfo Kusch (1976) en sus indagaciones, el que se expresa casi exclusivamente en el lenguaje de la escena, del *ritual*, complejo e intocable por la palabra.

En síntesis, es posible afirmar que esta investigación ha salido al encuentro de un saber popular mediante una propuesta metodológica no convencional que, en apariencia, no muestra ninguna novedad particular. El propósito ha sido buscar nuevos elementos para resignificar la idea de conocimiento, y de vivenciarlos a partir de la experiencia y la lectura de otras formas de expresión y construcción del saber. Para transitar en este camino, fue necesario abandonar algunos conceptos tradicionales que imperan aún en el campo académico.

A lo largo del desarrollo del trabajo en campo, el modo en que se organizaban y discurrían las acciones en el tiempo se fue manifestando de manera cada vez más evidente. Las situaciones en que las vecinas eran convocadas, y en las que se suponía que primaba la consecución de un objetivo –como la construcción de un horno de barro por parte de las mujeres de la comunidad–, solían desplegarse acciones imprevistas de manera espontánea, vinculadas a otros aspectos de la vida, que desviaban la atención, los esfuerzos y los tiempos del grupo. De esta manera, la actividad y el objetivo principal se tornaban secundarios, dejando pasar las horas en medio de una serie de intercambios y puestas en común respecto de lo que las mujeres vivían en su cotidianidad, en relación, frecuentemente, con la crianza de sus hijos. El tránsito por estos temas pasaba por conversaciones distendidas, en las que el sentido del humor jugaba un papel central, así como por

la puesta en común de las experiencias y por el intento de definir una política de acción respecto a los asuntos planteados.

Ahora bien, ¿cómo vincular la observación hecha en campo al ambicioso propósito de esta investigación, vinculado a obtener elementos para resignificar la noción de conocimiento? ¿Cómo identificar aspectos y valores alternativos, en términos culturales y gnoseológicos, cuando la observación está circunscrita al registro de situaciones bajo el modelo interpretativo dominante, volcado a la identificación de acciones? Es decir, ¿cómo se puede evitar que el foco de la observación esté en aquello que sucede en el orden del ‘hacer’, de manera que no quede en la sombra aquello que emerge en el orden de ‘estar’?

La reconstrucción convencional y narrativa de estas situaciones habría –desde una perspectiva centrada en el ‘hacer’– descrito procesos de acción, desde un relato centrado en una idea de transformación que iría de un primer a un último estado, que partiría de la definición de aquello que los actores obtienen de ese compartir y conversar sobre sus experiencias personales –en este caso, lo que las mujeres ganaban al compartir con el grupo–, lo cual no estaba, sin embargo, planteado como el propósito ‘productivo’ del horno de barro. Y ello, a pesar de ser un propósito absolutamente válido, hubiera sido también uno tremendamente limitado, por cuanto no se desliga del modo de valorar lo que sucede en estas instancias, por fuera de una matriz productivista y ‘accional’. Tomarlo como parte central de la observación difícilmente hubiera conducido a la obtención de algún elemento capaz de cuestionar la propia noción de conocimiento, como tampoco hubiera puesto en tela de juicio la concepción instrumental que subyace a la significación de este concepto en el campo académico.

Así, describir estas situaciones y experiencias, vinculadas a la vida doméstica de los miembros de la comunidad, conducía potencialmente a la reivindicación de la espontaneidad de estos escenarios de apertura al otro, compartiendo la vida personal e individual al espacio grupal.

Sin embargo, y ante la mirada performática que anteriormente se propuso, resulta más pertinente indagar por la forma en que este saber —entendido como el compartir lo propio en un espacio de encuentro— se hace en el cuerpo y en la práctica, por fuera de toda enunciación verbal. Es decir, al abandonar la matriz de observación productivista y teleológica, no se reparara en el producto-saber sino en el modo en que emerge, escénicamente, sin ser definido como propósito y, por lo tanto, ausente de toda posibilidad de ser enunciado.

Zenón Depaz Toledo (2002) propone, como la clave para comprender el mundo cultural andino, indagar sobre la experiencia ritual como forma de conocimiento. De modo análogo, y siguiendo la propuesta kuscheana de observar la cultura popular como tejido vivo, sería posible identificar un tipo de saber *no pragmático* —no instrumental— y *no cognoscitivo* —no representacional—, de acuerdo con Depaz Toledo. De algún modo, este señalamiento permite comprender y valorar lo observado en la situación que se presentó en el barrio desde una perspectiva diferencial.

Sin embargo, a diferencia de lo que plantea el autor, consideramos que esta situación —la del encuentro ritual que tuvo lugar en la reunión de las mujeres del barrio— sí se constituye como conocimiento representacional, —en tanto representación escénica y ritual— que no por ello se circunscribe a la representación lingüística conceptual. Lo que allí aparece es un saber que solo emerge en el plano de la celebración y el encuentro presencial, que no puede ser reducido al registro convencional y a los marcos interpretativos de las narrativas etnográficas.

Así pues, esta experiencia se puede volver insumo para la reivindicación de la ‘cultura popular’ en tanto se revisen, críticamente, los registros etnográficos de la observación participante, pues se los entiende aquí como el primer obstáculo para comprender las formas alternativas en que se presenta el conocimiento, ya que, como he advertido, las formas de representación ritual no pueden ser tocadas por la palabra articulada, mediante un tipo de racionalidad argumental y narrativa.

Estar en el barrio no ha aportado conocimiento sobre ‘otros saberes’ —entendidos como productos—; ha permitido, en cambio, abrir caminos hacia otras formas de comprender los procesos de producción de conocimiento, intentando caracterizar la especificidad de lo ritual desde una perspectiva teórica representacional (escénica).

Esta investigación, desde la experiencia de campo, entiende el valor de ‘estar allí’ —desde una actitud crítica, implacable a los propios hábitos interpretativos— como la posibilidad de revolucionar la propia y restringida forma de entender los procesos de producción de conocimiento, y no ya de comprender lo que la cultura popular produce en términos de significado, permitiendo que se asomen otras alternativas gnoseológicas representacionales que escapan, por mucho, a las articulaciones narrativas de los registros (etno)gráficos tradicionales.

Esa forma de expresión corporal, escénica, performática y ritual es precisamente el punto que se recupera con el cambio de foco al ‘estar’ —en contraposición al ‘hacer’— en las situaciones observadas, generando una clave importante para cuestionar, semióticamente, las modalidades dominantes de nuestros marcos epistemológicos actuales.

Aquello que aparecía como evidente pero a su vez innombrable en relación con la racionalidad americana de la que habla Rodolfo Kusch, mediante la noción de estar como espacio de la vida cotidiana, de lo doméstico, habitacional y hasta domiciliario, y negado como saber; frente al conocimiento ‘enciclopédico’, occidental, apareció en esta experiencia de forma contundente, y exigió una reflexión para no cometer el error de encontrar formas ‘presuntamente’ alternas de *hacer*.

Todo lo que se percibe desde la ‘escena’ de lo cotidiano no puede, en primer término ‘definirse’; es decir, no consiste en un conocimiento delimitado sobre ninguna noción o concepto, aunque no por ello puede negarse como saber ‘representacional’. Pero, en segundo término, tampoco puede identificarse mediante una definición teleológica, del orden del *hacer*; es decir, no puede ser definido por los fines a los que se orienta. Esto resulta central, en tanto

la no-ruptura de este último patrón en la concepción del conocimiento –instrumental, por supuesto– puede llevar a reproducir aquello que la academia viene haciendo hace tiempo con los ‘saberes subalternizados’ de comunidades indígenas –por ejemplo, al indagar por el modo en que estas culturas han dado respuesta a ciertos problemas–. Desde esa equivocada perspectiva se evalúan saberes que se construyen desde caminos diferenciados, pero se leen y se interpretan bajo la misma matriz gnoseológica, que comienza por definir los propósitos para luego preocuparse únicamente por encontrar los medios más ‘eficaces’.

En cambio, la propuesta de identificar y valorar otras formas de producción de conocimiento implicaría, por una parte, abandonar la idea de un conocimiento meramente instrumental, para poder considerarlo como algo que no cabe en definiciones intelectuales. Por otra parte, implicaría revisar cuáles son los soportes expresivos y representacionales mediante los cuales podrían percibirse estos conocimientos alternos.

La consideración de los lenguajes reservados –en el marco de la cultura occidental– a las prácticas del arte podría abrir interesantes caminos. La inclusión de las nociones de *performance* y *ritual* habilita un recorrido fértil, listo a la exploración. Sin embargo, debe advertirse que lo que sucede en un ritual cotidiano y que se logra identificar a través del concepto de *performance* vuelve a reducirse en su tenor semántico cuando se transforma en texto escrito y cuando se representa en una construcción fundamentalmente argumental.

Este hábito semiótico-representacional es, sin duda, el que obliga a las ciencias sociales y humanas a reconocer que aún no están en condiciones de establecer un diálogo con otros saberes y formas de producir conocimiento. En la medida en que la academia no abandone sus propias matrices interpretativas, el proyecto de reconocer y valorar la sabiduría popular será –como lo es hoy– una excelente propuesta que, sin embargo,

no da otra impresión que la de no ir más allá de las buenas intenciones.

Conclusiones

El propósito de este trabajo ha sido compartir una serie de reflexiones y cuestionamientos con la intención de contribuir a la refundación de un modo de producción de conocimiento desde la academia, capaz de establecer diálogos con actores extra-académicos. El entusiasmo por encontrar y sentir ese conocimiento propio, que pertenece, paradójicamente, a la sabiduría sin dueño, señalada con tanta insistencia en la teoría latinoamericanista, obliga a generar preguntas hondas e incómodas que ponen en jaque lo más imprescindible de las ciencias denominadas ‘sociales’ y ‘humanas’: la palabra escrita.

Y si bien los planteamientos semióticos, epistemológicos y metodológicos que subyacen a estas líneas no pretenden excluir de modo alguno el uso del soporte lingüístico, sí buscan a llamar la atención respecto de la restricción que este hábito representacional comporta.

La invitación de este texto ha querido ser un llamado a hacer efectiva la propuesta de salir al encuentro de otros saberes, intentando eludir, al mismo tiempo, la elaboración de fórmulas rápidas que identifican modos alternos de ‘hacer’ y de ‘significar’, creyendo equivocadamente tocar alteridades gnoseológicas. Los múltiples reproches que se le hacen a la sociedad occidental recaen fuertemente sobre las instituciones de producción de conocimiento. A este respecto es que se hace referencia, aquí, a la institución representacional dominante; al hábito semiótico que tiene a las ciencias sociales y humanas por epicentro.

Por ello, aunque el camino parezca lento y el destino demasiado lejano, será mejor revisar la dirección a tomar y no apresurarse en transitar recorridos que conduzcan al mismo lugar y obliguen a volver sobre los propios pasos.

Referencias

- Carballo Villagra, P. (2008). Una experiencia de educación popular según premisas pedagogía crítica. En Gadotti *et al.* (Comps.). *Paulo Freire. Contribuciones para la Pedagogía* (pp. 6-17). Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la Universidad y la Hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial* (pp. 79-92). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Costa, S. y Boatca, M. (2010). La sociología poscolonial. Estado del arte y perspectivas. *Estudios Sociológicos*, 28(83), 335-358.
- De Oto, A. (2007-2008). Historias de la Teoría Crítica Postcolonial y después. *Pasado Porvenir. Revista de Historia*, 3(3), 86-106.
- Denzin, N. (2001). The reflexive interview and a performative social science. *Qualitative Research*, 1, 23-46.
- Denzin, N. (2009). *A research act: a theoretical introduction to sociological methods*. United States of America: Aldine Transaction.
- Depaz Toledo, Z. (2002). Horizontes de sentido en la cultura andina. El mito y los límites del discurso racional. *Comunidad* (5), 1-29.
- Fals Borda, O. (Comp.). (1998). *Participación Popular: Retos del Futuro*. Bogotá: ICFES-IEPRI-COLCIENCIAS Editores.
- Freire, P. (1990). *La naturaleza política de la educación. Cultura, poder y liberación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Kaplún, M. (1998). *Una pedagogía de la comunicación*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- Kaplún, M. (2002). *El comunicador popular*. La Habana: Editorial Caminos.
- Kusch, R. (1975) *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Bonum.
- Kusch, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 11-40) Buenos Aires: CLACSO.
- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Del Signo.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal Ediciones.
- Ortecho, M. (2014). Por un intento de subversión interpretativa: Crítica a la forma occidental de producir conocimiento social y recuperación de saberes populares. *Interamerican Journal of Philosophy*, 5(2), 45-66.
- Palermo, Z. (2010). La universidad latinoamericana en la encrucijada decolonial. *Otros Logos*, (1), 43-69.
- Vargas Vargas, L. y Bustillos de Nuñez, G. (1990). *Técnicas participativas para la Educación Popular*. Santiago de Chile: Centro de Investigación y desarrollo de la Educación.

Notas

1. Resulta curioso el modo en que desde la *educación popular* se ha pensado sobre la incursión en otros lenguajes, más próximos al arte y alejados de las tendencias verbocéntricas, propias del mundo académico de las áreas sociales y humanas. La alternativa que desde esta línea de trabajo se propone (Vargas Vargas y Bustillos de Nuñez, 1990) consiste en la utilización de los juegos (fundamentalmente teatrales) para comunicar (¿unidireccionalmente?, valdría preguntar) ciertos contenidos que previo a la instancia de encuentro se deciden trabajar con los grupos. Por supuesto estos contenidos están ligados a ideas y valores (ej: la solidaridad, la organización social, la fuerza de lo colectivo, etc.) propios de quienes llevan adelante estas iniciativas, es decir de los grupos de *educadores* que coordinan procesos que tienen por protagonistas a los *sectores oprimidos*, por expresarlo en la propia jerga de esta línea de investigación y acción social.
2. Para una explicación detallada sobre la especificidad de la corriente y posicionamiento decolonial, ver Alejandro de Oto (2007-2008) y Costa y Boatca (2010).

3. La aclaración respecto de la caracterización habitacional exógena, que se hace a partir de la noción de *déficit*, responde en parte a la constatación (a partir de testimonios obtenidos en entrevistas) de que existen ciertos aspectos de, por ejemplo infraestructura, que siendo inaceptables para los cánones y normativas estatales (concretamente municipales), constituyen elementos que las personas del lugar no desean modificar. Las 'calles-pasillo' por las que no es posible ingresar vehículos son un claro ejemplo de ello. Estando por fuera de toda normativa y siendo leídas como un elemento deficitario a modificar, no son (en muchos casos) entendidas como un problema por los propios vecinos sino al contrario, como un elemento central y característico de su propio espacio habitacional.
4. En un primer momento la construcción de un horno de barro nucleaba a un grupo de mujeres que buscaba conseguir recursos para poder comprar telas y poner en marcha un emprendimiento de fabricación de

indumentaria, haciendo uso de un conjunto de máquinas semi-industriales, recibidas en el marco de un programa social del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. En un segundo momento, los encuentros del grupo se orientaron a las actividades que se proponían desde otro programa desde el mismo Ministerio, que otorga financiamiento para el desarrollo de micro-emprendimientos productivos. La dinámica de trabajo de este programa mencionado, propone la generación de grupos de vecinos que luego de un tiempo de conocimiento mutuo, se presentan como solicitantes de créditos para iniciativas individuales que se respaldan mediante un sistema de garantía solidaria. De esta manera, este segundo momento ha atravesado diferentes instancias (de conocimiento de los participantes/solicitantes, de formulación de sus propuestas productivas, de recepción de los micro-créditos y, finalmente –instancia actual–, de reuniones de cobro de cuotas, seguimiento y apoyo para el desarrollo y ejecución de los emprendimientos presentados).