

Más allá de la solemnidad: Vías de escape gnoseológico ritual

Mariana Ortecho
CONICET y UNC
Argentina

Introducción

El cada vez más frecuente deseo por transformar los rasgos de nuestra propia cultura ha conducido, en algunas ocasiones, a la formulación de preguntas hondas en torno al modo en que generamos conocimiento sobre nuestro entorno, nosotros mismos y las posibilidades de relación que a partir de esta co-presencia se habilitan.

La teoría crítica latinoamericana, en su vertiente decolonial, ha propuesto entender a Occidente como una matriz cultural –moderno/colonial– entendida fundamentalmente como un patrón relacional de subalternización, reproducido en diferentes ámbitos y aspectos. De esta manera, esta matriz generadora de relaciones subalternizadas operaría en instancias tanto genéricas como étnicas, económicas, epistémicas, etc. y a diferentes escalas, que integrarían desde los niveles macrosociales –definidos principalmente por las configuraciones geopolíticas– hasta los niveles microsociales –constituidos por la experiencias más íntimas y privadas del orden personal–.

Esta peculiar manera de entender nuestra propia cultura y los hábitos relacionales que nos constituyen ha abierto todo un espacio de indagación en torno a las características de las dinámicas gnoseológicas dominantes y la exploración de los rasgos de aquellas formas de producir conocimiento que pueden considerarse, por algún motivo, alternas.

Pero, ¿cómo entender lo “alterno” en un momento en el que la autorreferencialidad en términos de disidencia se ha vuelto un fenómeno extremadamente recurrente?

¿Cómo trascender, a su vez, la políticamente correcta pero quizás ingenua idea que identifica discursos o sentidos gnoseológicos dominantes con actores que ocupan un lugar de dominación en el sistema de producción y distribución de recursos? ¿Cómo llegar a conocimientos alternos mediante recursos semióticos dominantes? ¿Cómo superar aquellas concepciones –aquellas formas de significar la noción de conocimiento– que ocuyen la posibilidad de asomar a alternancias gnoseológicas?

Este texto intenta abordar estas cuestiones mediante planteos que proponen recuperar elementos sencillos del discurrir de nuestra experiencia cotidiana, desde una perspectiva –que para no alejarse de las tendencias– intenta ser diferencial.

De esta manera, se propone la consideración del ritual –no extraordinario ni solemne– como forma de expresión y vehiculización de sentidos gnoseológicos que deben entenderse más allá de la función “representacional”. Las tramas semióticas que integran en el continuum escénico diferentes tipos de expresión –lingüística, gestual y espacial– pueden ser el ámbito privilegiado desde el cual reflexionar desobedientemente en torno a las pautas ético-estéticas que se imponen como cualidad de lo correcto y lo bello, y que contribuyen –siempre, de forma indiscutiblemente eficaz– en los procesos de jerarquización social.

El oxímoron de este tiempo: La recurrencia de lo alternativo

Si algo se ha vuelto recurrente en los últimos años es el rechazo –aunque a veces sólo nominal– a las características socio-culturales de la civilización occidental. Así, y aunque resulte paradójico, la autorreferencialidad en términos de disidencia se ha vuelto dominante en la trama discursiva social. Lo “alternativo” se ha vuelto referencial.

Si bien se comprende que todo sistema semiótico supone un principio de ordenamiento ético-estético que implica la presencia de un área perimetral marginal emplazada en relación de subalternidad respecto de un núcleo de dominancia –y que esto resulta particularmente conflictivo en sistemas socio-culturales– se entiende asimismo una situación ciertamente anómala en la cultura occidental contemporánea.

Sucedee que actualmente parecería no existir ningún rasgo o aspecto capaz de escapar a las múltiples críticas que se erigen a la cultura occidental, con gran fuerza y necesidad de denuncia, desde diferentes posiciones y actores sociales.

Las concepciones dicotómicas e inevitablemente ontologizantes en relación al género, los sangrientos y múltiples procesos de racialización de etnias no europeas y la subalternización epistémica que han sostenido las formas moderno /coloniales (Castro-Gómez, 2005; Lander, 2000; Mignolo, 1995) de organización social, política y cultural no admiten hoy justificación ni posibilidad de defensa.

Ello explica, claro, la actitud casi febril que promueve esta ola generalizada de autoproclamas en disidencia.

Sin embargo, aparece frecuentemente la necesidad de preguntarse sobre la legitimidad de numerosas propuestas que se autodefinen como alternativas, pero que no parecen sustentarse en afirmaciones (culturales, experienciales o argumentales) efectivamente diferenciales.

En el campo de las epistemologías críticas esta cuestión adquiere un lugar central; pues en un espacio que se constituye y define como proyecto de reflexión y cuestionamiento al conjunto de mecanismos (mayormente representacionales) que sostiene a las dinámicas gnoseológicas dominantes no es posible renunciar a la sospecha respecto de qué puede considerarse alternativo¹. En lo fundamental, porque también han sido precisamente recurrentes los intentos teóricos (dentro del amplio espectro de las Ciencias Sociales y Humanas) por situarse en un lugar alterno y disidente.

La crítica cultural que deviene, en algunos casos, en crítica epistemológica –es decir, la crítica que se condensa en una reflexión sobre las formas de conocer que subyacen a un determinado espacio de cultura– se efectúa de muy diversos modos de acuerdo a las distintas posiciones que abarcan desde el nivel macro, geopolítico, hasta el nivel micro, personal y experiencial, que sostiene siempre cualquier acto de enunciación. Por tanto, la sospecha y revisión de tales planteos no puede efectuarse sin la explicitación de un posicionamiento o, en rigor, de una serie de posicionamientos, ya que lo “alternativo” se define por relación a un eje de dominancias, que siempre es entendido de diferente modo.

La cultura occidental, entendida aquí como moderno/colonial, está en crisis y son pocos los actores sociales o grupos que se animarían a sostener lo contrario.

Las organizaciones sociales abocadas a denunciar el androcentrismo intentan delinear modos alternativos de sentir y entender las posibilidades de relación genérica, promoviendo incluso la superación del concepto mismo de género, como estado o condición reificante.

Por su parte, aquellos que elevan las voces para deconstruir las concepciones que han sostenido racializados a diferentes grupos alrededor del mundo plantean la necesidad de inaugurar una nueva forma de entender las relaciones interculturales, trascendiendo las peligrosas significaciones tramadas sobre marcos clasificatorios que sólo sirven para justificar relaciones de explotación y dominación.

El denominado “proyecto”, “opción” o “giro” decolonial –como prefieren llamarlo diferentes autores– ha apostado por trascender la consideración fragmentaria de éstos y otros múltiples procesos. Por ello, y desde una perspectiva situada geopolíticamente que recupera el tenor histórico y conflictivo de los procesos actuales, la teoría crítica latinoamericana ha propuesto comprender a Occidente como un patrón cultural generador de otredades subalternizadas que opera en diferentes ámbitos y dominios de la vida social. Así, aquellas iniciativas mencionadas anteriormente –orientadas a combatir la reificación de género y la racialización de etnias no europeas– confluyen, junto a muchas otras por cierto, en la denuncia de diferentes y concomitantes formas de subalternización porque parten, para la formulación de sus críticas, de la dimensión gnoseológica cultural que sostiene desde lo profundo la malla relacional de lo social. Resulta claro que es la manera en la que nos conocemos, nos consideramos, entendemos y sentimos a nosotros mismos –en relación– aquello que trama en suma y conjunto a una sociedad.

Señalado esto, se entiende por qué recae una responsabilidad particular sobre el campo de las epistemologías críticas al momento de reflexionar sobre aquellas matrices (re)productoras de relaciones subalternizadas y aquellas iniciativas (corrientes teóricas, organizacionales, etc.) que se atribuyen el calificativo de “alternativas” como forma de contribuir a un proceso de transformación.

Ahora bien, es posible que –siguiendo esta línea de reflexión– convenga evitar el error de identificar discursos (o patrones de construcción discursiva) con actores que ocupan una determinada posición en el sistema de producción y distribución de recursos. Si se asume que toda producción de sentido es resultado de un conjunto de condiciones propias del contexto en el que tiene lugar, debería considerarse ‘dominante’ a cualquier manifestación de sentido que la propia cultura moderno/colonial –entendida como matriz relacional de subalternización– presentara, independientemente del sector o grupo social del que proviniera.

Por ello, no parece acertado asociar discursos dominantes a actores que ocupan un lugar de dominación en el sistema de producción y distribución de recursos; así como tampoco parecería conveniente considerar –como suelen hacerlo con cierta ligereza muchos de los planteos contemporáneos– que los discursos disidentes (o los recursos disidentes de construcción discursiva) provienen de grupos que ocupan una posición desfavorable en el esquema de relaciones sociales. De modo distinto, se entiende aquí que “dominante” o “disidente” son diferentes maneras de producir sentido, que están en mayor o menor medida dispersas en la trama social general.

Si bien es necesario aclarar que no puede negarse el interés de determinados grupos por establecer y legitimar ciertos sentidos defensores de un orden social basado en la reproducción de relaciones asimétricas (en términos epistémicos, de género, etnias racializadas, etc.) tampoco puede disimularse el hecho de que estos sentidos son apropiados, e incluso reinterpretados a veces con mayor eficacia, por grupos que –según su posición en el sistema de producción y distribución– se consideran subalternos. Baste pensar si no, a modo de ejemplo, la manera en la que las culturas no occidentales han internalizado la valoración del conocimiento que cumple con las características de construcción lógico-argumental moderna, como patrón epistemológico propio.

Finalmente, vale señalar que lo que aquí interesa es no limitar la reflexión a (pre)concepciones que, aun partiendo de posiciones axiológicas muy loables, pueden resultar equivocadas al considerar que lo alternativo es una expresión exclusiva y necesaria de los grupos subalternos.

Ingresando en un terreno de incomodidad insospechado

El pensamiento crítico latinoamericano (desde las vertientes más próximas a la producción conceptual, con la Filosofía de la Liberación por ejemplo, hasta las corrientes más apegadas a la acción transformadora concreta en y con las bases sociales, con la Investigación-acción) siempre ha reivindicado a las culturas indígenas y populares como los espacios depositarios de esos valores gnoseológicos alternativos.

Sin embargo, parece importante hacer sobre esto una diferenciación. Las culturas indígenas, vivas en numerosas comunidades aunque también en los sentimientos identitarios de millones de latinoamericanos que no pertenecen a un grupo definido, claramente han sido sojuzgadas desde que se inició el complejo proceso de colonialidad, operacionalizado mediante la violencia física y simbólica de la matriz cultural eurocentrada. Precisamente por ello, para el caso de las culturas indígenas no cabe la posibilidad de poner en duda lo “alternativo” de sus universos de sentido, negados y silenciados durante cientos de años del modo más atroz, frente a la matriz occidental dominante. Pero el caso de la cultura popular ha sido, y es, diferente. El estatus gnoseológico de sus singularidades culturales ha resultado siempre más esquivo a su reivindicación, al menos en términos metodológicos. Una de las muestras de ello, probablemente, sea la obra de Rodolfo Kusch (1976, 1975) y la particular vinculación que este autor estableció entre las nociones de “indígena” y “popular”, como una manera de explicar (y, por cierto, justificar) la consideración de la cultura masiva urbana desde una perspectiva filosófica reivindicadora.

Ahora bien, más allá de la cuestión de “quiénes” o “qué grupos” serían los poseedores de estos valores ético-estéticos alternos, vale preguntarse si efectivamente nuestros propios hábitos cognitivos y representacionales nos permiten identificar –tan rápidamente como con frecuencia consideramos– disidencias gnoseológicas en, por ejemplo, ciertos grupos sociales simplemente porque se encuentran en una posición subalterna, ya sea en términos culturales, socio-económicos, genéricos, etc.

Parecería así necesario revisar no sólo aquellas significaciones, más o menos conscientes, que traman la noción de conocimiento puesta en juego en estas iniciativas epistemológicas sino fundamentalmente los recursos representacionales mediante los cuales producimos esas conceptualizaciones.

Si partimos de la idea de que aquellos saberes alternos están ligados a modos de significar (concepción dominante en los abordajes más próximos al paradigma interpretativista) o a modos de hacer (concepción dominante en aquellos trabajos alineados al “constructivismo”) pueden presentarse importantes problemas.

Buscar sentidos que se expresan fundamentalmente por la vía lingüística o describir comprensivamente, en el discurrir de los ámbitos observados, las “prácticas” puede ser –si se lo piensa críticamente– el primer gran obstáculo para efectivizar aquel apasionante llamamiento a “des-cubrir” gnoseologías alternativas; pues todo aquello que sucede ante nuestra observación deberá ceñirse a estas particulares matrices semánticas, que hacen hincapié en los procesos de significación como constructos intelectuales o en modelos meramente accionales que sólo leen formas de hacer.

Considerar un conocimiento que no disponga de definiciones –de recortes semánticos, restringidos a la dimensión lógico-cognitiva– resulta, al menos en el campo de las Ciencias Sociales y Humanas, ciertamente extraño aunque para muchos, incluso inaceptable. Pero proponer una noción de conocimiento que se aleje de la idea de “hacer”, íntimamente ligada a la concepción gnoseológica instrumental, resulta aún más irrisorio. ¿Cómo imaginar pues un conocimiento que se desvanece ante su enunciación lingüística y que tampoco se ciñe a una praxis, definida por los fines a los que se orienta? El intento por considerar, aunque sea especulativa y lúdicamente, un conocimiento caracterizado por otros atributos implica ingresar en un terreno de incomodidad insospechado.

Sin embargo, parece necesario ante este estado-situación de crisis civilizatoria, asomar a otros modos, efectivamente alternativos, de concebir el conocimiento y trascender el terreno de los gestos nobles y las buenas voluntades.

La recuperación de una mirada procesual, que privilegie la dinámica y la transformación en lugar de los resultados, parecería ser de gran provecho para este

intento de quiebre gnoseológico, pues por una parte permitiría abonar la discusión en torno a los problemas vinculados a la dimensión “tecnológica” de aquellos conocimientos que se entienden alternativos por no definirse en relación a ciertos propósitos. Pero, por otra parte, podría asimismo abrir un espacio de cuestionamiento de los atributos “representacionales” que se considera, subyacen en cualquier producción de sentido susceptible de considerarse en términos gnoseológicos.

Superar la limitada concepción teleológica, característica de la cultura occidental, no debería implicar en términos epistemológicos el abandono de la idea de “propósito”; de modo diferente, debería efectuar allí una matización que coloque a cada fragmento de sentido considerado (sea que se trate de saberes in-corporados en determinadas prácticas o saberes conceptuales de mayor grado de abstracción) en una trama más extensa de encuentros y confluencias posibles².

De la misma manera, trascender la idea de “representación”, como recurso semiótico instrumental, también podría lograrse si se presta atención a otras formas de expresión (distintas de aquellas meramente intelectuales y cognitivas) que podrían sostener procesos de producción/vehiculización de otros tipos de conocimiento.

Cuando el transcurrir de la experiencia se considera en su dimensión fundamentalmente procesual y relacional aparece la posibilidad de advertir aquella extraña constelación de signos (lingüísticos, gestuales, plástico-espaciales y hasta paisajísticos) que componen la escena de vida, como potencial forma de manifestación gnoseológica.

Se hace referencia aquí a la forma de expresión ritual como posibilidad de producción de sentido, que excede por mucho la función instrumental de “representación” a la que ha sido circunscripta en el marco de la Filosofía, los Estudios Sociales o incluso el campo del arte.

Zenón Depaz Toledo (2015), reconocido filósofo peruano, ha indagado desde una perspectiva hermenéutica en torno a la dimensión celebratoria ritual (no pragmática ni representacional) como característica fundamental en la cosmovisión andina. Su trabajo y apuesta consiste en comprender y hacer explícitas (presentando de modo provisoriamente conceptual y argumental) las especificidades de esta forma de

expresión en la que emerge una visión holística y relacional del ser, que puede ser recuperada como referente para el actual proceso de crítica epistemológica y refundación de una nueva civilización.

Si seguimos la propuesta de este destacado investigador, conducido por una voluntad decolonial tan inteligente como sensible, podemos comenzar a considerar cabalmente a todos y cada uno de los rituales que traman nuestra experiencia (sean éstos cotidianos o extraordinarios) como el modo más sutil y concreto de enlazar el conjunto de sentidos más profundos que nos sitúan (reproduciéndose y transformándose mediante diferente materialidades) en el entorno que nos contiene.

Ahora bien, asumir el tenor gnoseológico que esas lábiles manifestaciones de sentido presentan sin duda implica colocarnos en un lugar conceptual difícil; pues “hablar” de un conocimiento que no se expresa mediante articulaciones lingüísticas sino que emerge en el orden de la experiencia relacional como expresión ritual es, desde cierto punto de vista, un contrasentido arduo de sortear³. Sin embargo, probablemente sea esa incomodidad –esa sensación de estar soltando amarras– un signo de haber llegado a espacios “otros” de sentido o, como suele decirse actualmente, haber logrado habitar una posición “alterna”, en relación a –nada más y nada menos– que la cuestión de la producción del conocimiento.

Asomando a lo insólito: El humor como principio de subversión en el encuentro ritual

Tal parece por lo planteado hasta aquí, que el intento por transitar algún camino de reconocimiento de valores gnoseológicos alternos, a aquellos propuestos y sostenidos por la cultura occidental, no resulta cosa fácil.

La necesidad de alejarnos de las zonas de comodidad desde las cuales reflexionamos sobre nuestra propia forma de producir conocimiento parece encontrarse, en primera instancia, con los límites de los hábitos –representacionales y semióticos– que nos atraviesan y constituyen.

Disociar conocimientos alternos de actores que ocupan una posición de subalternidad en el sistema de producción y distribución de recursos es, como se señaló al comienzo de este texto, un primer paso considerable. Del mismo modo, como segundo paso, aparece la necesidad de cuestionar –ante la imposibilidad efectiva de suspender– aquellas significaciones asociadas a un conocimiento “instrumental” (valorado por su orientación teleológica) o vinculado a una conceptualización cognitivo-intelectual, que entiende al saber cómo un conjunto de definiciones destinadas, por cierto, a orientar nuestra experiencia en el mundo.

La forma de expresión ritual, valorada en su dimensión celebratoria –no representacional– emerge entonces como una alternativa digna de estudio y atención, en tanto forma de producción de sentido que no se restringe a situaciones de excepción (festividades o ceremonias comúnmente denominadas “solemnidades”) sino que se expresa fundamentalmente a través de la vida cotidiana y su dimensión meramente escénica y relacional. Precisamente por ello, esta consideración y caracterización del ritual debería disociarse de uno de los rasgos moderno/coloniales más peculiares e insistentes, que ha signado profundamente a la cultura occidental en general y a los ámbitos de producción gnoseológica en particular. Se hace referencia ahora a la “solemnidad” como cualidad de formalidad, seriedad o rígida firmeza.

Consideremos, para este momento del planteo, que el conocimiento ha sido en Occidente –ante todo– cosa seria; remite a una cierta gravedad que opera como pauta, tanto en las instancias de producción como de recepción discursiva, atravesando todas las áreas y disciplinas existentes en la historia del conocimiento formal moderno/colonial. Por ello, sería oportuno permitirnos una pregunta ciertamente displicente pero profunda: ¿Qué hay en las antípodas de la solemnidad que con tanta obediencia ocultamos y negamos a lo largo de los siglos? ¿Podría ser algo necesario, que reclama su recuperación, o debería quedar escindido y condenado al dominio de todos aquellos sentidos que jamás serán reconocidos en su estatus gnoseológico?

El humor ha sido definido de modo diferente por las distintas disciplinas o áreas del saber que traman el fragmentado conocimiento occidental. Mientras que, por ejemplo, la Psicología lo ha entendido como un mecanismo de defensa destinado a

permitir el escape y la exteriorización de angustias que de otro modo no podrían ser abordadas por los sujetos, la lingüística –más vinculada a los Estudios Literarios– lo ha comprendido como un conjunto de recursos de articulación del sentido, tales como la hipérbole o el lítotes –entre muchos otros– orientados a producir un efecto paradójal, irónico o sarcástico.

Resulta interesante cómo en uno u otro caso el humor, como peculiar forma de articulación y expresión, ha sido entendido como una estrategia mediante la cual se sortean ciertas pautas de producción de sentido. Sin embargo, es curioso que –aun habiendo cierto acuerdo respecto de esta característica –esta singular forma de construcción no haya logrado el reconocimiento que merece como eficaz disruptor de principios ético-estéticos⁴ que se producen y reproducen bajo ciertas áreas de colonialidad cultural, que aún se encuentran prácticamente intactas.

Sin intentar definir –cercando– el significado del término “humor”, podemos decir que esta particular forma de expresión, en tanto principio de construcción, se caracteriza por descalibrar, reencuadrar e invertir términos, produciendo una desestabilización como consecuencia de la irrupción sorprendente e inesperada. Probablemente sea por ello, que es el ámbito de las expresiones populares en donde aparece el humor de forma más desenfadada. La despreocupación y la renuncia a la elegancia como valor subyacen a las humoradas cuando aparecen transgresiones en el orden del habla, en las entonaciones, en la rítmica de las palabras o en la propia gestualidad corporal exagerada en algún aspecto.

El humor pensado desde estas situaciones cotidianas, en las que el sentido viaja más allá de las meras acciones, logrando singularidad por las cualidades (expresivas y actitudinales) puede ser el punto de inicio para considerar la peculiaridad que reside en las tramas de “lo popular”, desde una perspectiva decolonial que descentre su atención de aquello que emerge en la construcción meramente lingüística.

Ricardo Melgar Bao (2015), destacado antropólogo peruano que ha indagado desde diferentes perspectivas en torno al humor como forma de subversión del patrón discursivo colonial dominante, ha indicado el modo en que la seriedad como valor máximo de conducta ha modelado tanto las prácticas públicas como las privadas,

contribuyendo y aportando específicos elementos en los patrones de jerarquización social.

La manera en la que internalizamos, en el marco de la cultura occidental, una serie de pautas expresivo-gestuales, destinadas a morigerar nuestras sensaciones interiores para ocultarlas tras una fachada de seriedad exterior es sin dudas inestimable, así como sus implicancias en términos subjetivos, y fundamentalmente relacionales intersubjetivos.

Tal parece que los cuerpos callados y silenciosos –por no decir mustios– ostentan la condición más aceptable en términos de (ex)posición social. El disciplinamiento expresivo, propio de cualquier proceso de endoculturación, no conduce necesariamente –como sí lo ha hecho en nuestra cultura– al extremado aplomo, seriedad y mesura.

Sin embargo, y afortunadamente, nuestra propia naturaleza no parece otorgarnos el permiso de sostener ese disciplinamiento de forma permanente. Los cuerpos siempre encuentran los modos de quebrar esos órdenes, en mayor o menor medida, mediante inflexiones que muchas veces se producen bajo el título de “humoradas”. Y aunque estas expresiones estén condenadas al territorio de lo “inapropiado” como aquello que se presenta desafiante a la formalidad modal gestual o lingüística, una pequeña inflexión en la pronunciación de una palabra, una peculiar cadencia en el modo de caminar o una expresión facial exagerada pueden ser motivos suficientes para que el humor se derrame en una escena cotidiana. La impertinencia y la desobediencia aparecen allí, queriendo burlarse de todo aquello que se ha impuesto como pauta, sin explicar su propia subversión.

El “humor popular” puede, de esta manera, entenderse como esa emergencia espontánea que aparece en la instancia presencial y relacional a modo de crítica performática y performativa, reproduciéndose y dispersándose en toda la urdimbre de “lo social”, aunque con mayores concentraciones en ciertos sectores o “clases”.

Es decir, se trata de aquellas manifestaciones que integran en el continuum escénico diferentes tipos de expresión (lingüística, gestual y espacial, otorgando un

ritmo cenéstesico singular) al tiempo que se erigen como reinterpretación de fragmentos previos de sentido, que aparecen tras una nueva y burlesca cualidad.

Silvia Barei (2014) ha investigado sobre el humor durante años e insistido sobre la necesidad de reconocerlo en situaciones cotidianas como un recurso excepcional para reorganizar aquello que se vuelve insoportable, y que bajo el rictus de la seriedad se convierte en material “inenarrable”. De alguna forma, la propuesta de esta autora –como la de Melgar Bao– parecen proponerse dar continuidad y sustento a aquello propuesto por Iris Zavala (1996) en relación a la necesidad de formular una epistemología no axiológica en la que puedan asumirse la diversidad de alternativas y principios de construcción discursiva que sustentan la heterogeneidad socio-cultural, y que –como se sabe– en su trabajo estuvo asociada a la recuperación de la perspectiva bajtiniana como recurso –teórico– legitimador de dicha diversidad.

Ahora bien, la posibilidad de valorar a futuro estas formas de expresión en términos gnoseológicos (o directamente epistemológicos) y abrir un espacio efectivamente nuevo de indagación, probablemente dependa de la creatividad de quienes se atrevan a ingresar en estos terrenos, de la agilidad de sus articulaciones y, fundamentalmente, de su valor para asomar y sostener la mirada ante lo insólito.

Conclusiones

Este texto se ha propuesto abordar algunos de los más importantes rasgos gnoseológicos de la modalidad cultural moderno/colonial. La idea que ha atravesado estas palabras entiende la (¿im?)posibilidad de hacer efectiva aquellas iniciativas decoloniales que en el terreno de las epistemologías críticas deja sin cuestionar los mecanismos, los preconceptos, y los recursos representacionales mediante los cuales esos conocimientos (dominantes o pretendidamente alternos) se producen.

Alejarse de los planteos políticamente correctos parece ser un primer paso necesario, pues el área temática que articula, por un lado, el interés de identificar (y luego reivindicar) aquello que en términos de conocimiento se entiende como

específicamente latinoamericano a, por otro lado, la voluntad de producir transformaciones sociales que logren quebrar el orden jerárquico de organización de los discursos, requiere de una cierta actitud desobediente, aunque no por ello laxa o despreocupada.

Sucede que si la motivación, de quienes deciden ingresar en estas arenas de reflexión, está asociada al deseo y la necesidad por contribuir a transformar las relaciones de jerarquización discursiva que sostienen –de mil y un formas– modos concretos de subalternización social, ubicarse del lado de aquello que se desprecia resulta sumamente necesario; aunque por momentos este modo de posicionarse se vuelva ciertamente insólito, tensionando al extremo nuestros propios patrones de sentido.

Por ello, asomar a la ritualización (entendida como recurso representacional o expresivo “condenado” generalmente al campo del arte, y con ello al dominio de lo ficcional en el marco de la cultura occidental) o al humor (comprendido como principio de construcción denostado y circunscripto al dominio del entretenimiento) podría ser, desde este punto de vista, un camino posible –uno de los muchos– para ingresar en áreas de (producción de) sentido alternas. Al hacerlo, se ha supuesto aquí, se abre la posibilidad de trascender aquellas ingenuas ideas que han identificado actores (de determinada posición en el sistema de producción y distribución de recursos) con iniciativas discursivas y gnoseológicas, alternas o dominantes.

Valga decir finalmente, que de ningún modo las ideas vertidas en este texto se han entendido como conclusivas de las líneas de reflexión aquí expuestas. De modo que lo que bajo este título se concluye es, en rigor, la necesidad y la invitación a seguir identificando rasgos de nuestros propios hábitos de producción de sentido gnoseológico para proyectar sobre ellos sospechas que puedan dar paso a elementos efectivamente alternativos.

© Mariana Ortecho

Notas

1 Hugo Biagini y Arturo Roig (2008, 2005, 2004) han destinado grandes esfuerzos al desarrollo de lo que han denominado como “Pensamiento Alternativo”. Al hacerlo, han aclarado que esta iniciativa no pretende, en rigor, inaugurar un nuevo proyecto; pues se entiende que la voluntad por generar alternativas (políticas, filosóficas, ideológicas, etc.) ha sido siempre parte del hacer humano, probablemente en todo marco de cultura y a lo largo de toda la historia. Sin embargo, según su propia propuesta, es a partir de la imposición del modelo neoliberal como única “alternativa” que surge la necesidad de nuclear y visibilizar con mayor urgencia todas aquellas voces y sentidos que se erigen desde una posición de diferencia en favor de la defensa de los derechos a una vida digna en todas sus formas.

2 Las fuertes críticas que se han erigido al modelo de conocimiento moderno orientado a buscar el control de procesos, en el área de las Ciencias Sociales y Humanas fundamentalmente pero que se extiende también a otras áreas del saber, encuentra su coto cuando la reflexión llega a todos aquellos conocimientos que subyacen a las prácticas tecnológicas vinculadas a la salud, como la medicina, o a la necesidad del cuidado de la vida en cualquiera de sus formas. Quizás, para trascender el escollo que aparece en esta línea de reflexión, convenga considerar análogamente las diferencias que presentan las medicinas alopática y homeopática, como dos alternativas de conocimientos tecnológicos diferenciados. Cuando en el primer caso, lo que se pretende es la conducción –el mero control– de ciertos procesos químicos, físicos o biológicos; en el segundo caso –es decir, en la homeopatía– lo que parecería buscarse es la liberación de un proceso que –aun orientándose a un propósito– pone énfasis en la transformación integral que eventualmente desembocaría en aquello que en primera instancia aparece como malestar o síntoma.

3 El sentido de referir mediante articulaciones lingüísticas a un tipo de conocimiento que no se expresa a través de la palabra es una apuesta por emplear esta forma de representación en su función deíctica. Lo que se busca, a pesar de que parezca una

contradicción, es indicar aunque de modo precario, una alternativa semiótica diferente de producir conocimiento.

4 Vale aclarar que al decir que el humor subvierte ciertos órdenes ético-estéticos se quiere señalar que la construcción humorística no sólo desplaza el sentido en el nivel del contenido sino que, además, como se sabe, se distancia –y quizás incluso se opone– en el nivel estético a la idea de lo bello como pauta. Una expresión de humor nunca dice lo “correcto” ni luce “bellamente”; de forma completamente diferente se erige como una “alternativa” indebida de algo que pudo ser solemne, apropiado y conveniente.

Referencias bibliográficas:

- Barei, Silvia. "Humor y vida cotidiana." *Diccionario crítico de términos del humor y breve enciclopedia de la cultura humorística de la Argentina*. Córdoba: Editorial Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, 2014. 221-225
- Biagini, Hugo y Arturo Roig. *Diccionario del Pensamiento Alternativo*. Buenos Aires: Biblos, 2014.
- . *El Pensamiento alternativo en la Argentina*. Tomo II. Buenos Aires: Biblos, 2005.
- . *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*. Utopía, Identidad e Integración. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1826)*. Bogotá: Editorial Pontificia. Universidad Javeriana, 2005.
- Depaz Toledo, Z. *La cosmovisión andina en el manuscrito de Huarochiri*. Lima: Vicio perpetuo, vicio perfecto. 2015.
- Kusch, Rodolfo. *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Editorial Fernando García Cambeiro, 1976.
- . *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum, 1975.
- Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.



Melgar Bao, Ricardo. "Humor". CECIES. Pensamiento Latinoamericano y Alternativo.

2015. CECIES. 06/10/2015 <http://www.cecies.org/>.

Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Michigan: Ann Arbor, 1995.

Zabala, Iris. *Escuchar a Bajtin*. España: Montesino, 1996.