

Por un intento de subversión interpretativa: Una crítica decolonial a la forma de producir conocimiento social by Mariana Ortecho

## Por un intento de subversión interpretativa: Una crítica decolonial a la forma de producir conocimiento social

by Mariana Ortecho

### English Abstract

This work offers from a triadic semiotics perspective, a set of reflections that aims to contribute to the field of Critical Epistemologies, from a decolonial position specifically. So, from integrating these two theoretical perspectives, a number of questions are formulated to the dominant systems of representation in the field of Social and Human Sciences.

The central purpose of the text is focused on identifying and reporting the correlation between some epistemological features positivists -allegedly obsolete and outdated in contemporary scientific work- and certain semiotic characteristics which are considered legitimate in the process of building and communicating social knowledge. Finally, we try to outline a singular methodological route, which starts from the characterization of those representational resources which constitute the gnoseological alternatives that would be necessary to effectively address that invitation, made from the Critical Epistemologies, to retrieve elements from popular wisdom.

### Resumen en español

El presente trabajo ofrece, desde la vertiente semiótica triádica, un conjunto de reflexiones que intenta contribuir al campo de las epistemologías críticas, y específicamente decoloniales. Así, a partir de integrar estas dos perspectivas teóricas, se formula una serie de cuestionamientos a los sistemas de representación dominantes en el ámbito de las Ciencias Sociales y Humanas.

El propósito central del texto está orientado a identificar y denunciar la correlación existente entre algunos rasgos epistemológicos positivistas, presuntamente perimidos y superados en el quehacer científico actual, y ciertas características semióticas de los soportes de representación que se consideran legítimos para construir y vehicular conocimiento social. Por último, se intenta delinear un recorrido metodológico singular, que parte de la caracterización de aquellos soportes gnoseológicos alternos que sería necesario atender en pos de hacer efectiva aquella invitación, que se efectúa desde las epistemologías críticas, a recuperar elementos de la sabiduría popular.

### Resumo em português

Este trabalho apresenta um conjunto de reflexões, a partir da semiótica triádica, que tem como objetivo contribuir ao campo das epistemologias críticas, especificamente decoloniais. Desta forma, ao associar essas duas perspectivas teóricas é formulada

uma série de interrogantes referente aos sistemas dominantes de representação no âmbito das Ciências Sociais e Humanas.

O texto tem como objetivo principal identificar e relatar a correlação existente entre algumas características epistemológicas positivistas, alegadamente obsoletas nos trabalhos científicos da atualidade, e certas características semióticas dos suportes de representação considerados idôneos para construir e transmitir conhecimento social. Finalmente, esboçamos um esquema metodológico singular que parte da caracterização daqueles suportes gnosiológicos alternativos que seria necessário atender para efetivar a premissa de recuperar elementos da sabedoria popular, a partir das epistemologias críticas.

---

Las múltiples críticas a la forma occidental de producir conocimiento, que provienen hoy de muy distintas líneas de indagación pero que se nuclean bajo la nominación de “epistemologías críticas”, han constituido un espacio de encuentro y apertura hacia nuevas y diversas alternativas gnoseológicas. Los señalamientos y denuncias, que desde este heterogéneo espacio se efectúan, están orientados fundamentalmente a revisar de modo profundo las características de los múltiples procedimientos y mecanismos que configuran las áreas del saber académico, los supuestos ontológicos y axiológicos sobre los que estos descansan, las estrategias metodológicas mediante las cuales se abren nuevos caminos teóricos, y —aunque menos abordada y desarrollada— la cuestión de los lenguajes —los sistemas de representación— que se emplean desde los ámbitos institucionales de las ciencias para producir aquello que nominamos “conocimiento”.

Y es precisamente a este último espacio de indagación crítica al que este trabajo ha intentado contribuir, recuperando articulaciones conceptuales de diferentes líneas teóricas. Es decir, por una parte, y debido a que aquí se intenta erigir una crítica epistemológica desde una perspectiva situada, se recuperan en este texto muchas de las conceptualizaciones que ofrece la Teoría Crítica Latinoamericana, nucleada alrededor de lo que se ha denominado “Proyecto Decolonial”. Por otra parte, para contribuir con herramientas específicas que efectivamente puedan constituir un aporte singular, se han tomado aquí algunos elementos de la teoría semiótica triádica que, según se propone en este trabajo, poseen la capacidad de dar cuenta de generalidades y especificidades del funcionamiento de los procesos de producción de sentido, que reubican a los procesos gnoseológicos —y particularmente, epistemológicos— en tramas más amplias y diversas que exceden por mucho el mundo de la academia.

Sucede que la tesis principal que da lugar a las ideas que se exponen en este texto sostiene que existe una correlación directa entre postulados epistemológicos y sistemas (o al menos recursos) de representación, que es posible y necesario comprender si nuestro interés reside en transformar de forma profunda y acertada la

forma de producir conocimiento que se propone desde el mundo de la academia, a la que estamos —por supuesto— habituados. Sin este “pequeño-gran” paso, sería imposible, según se sostiene aquí, transformar nuestra capacidad interpretativa, imprescindible para, en otro momento, poder asomarnos a nuevos modos de relación gnoseológica con el mundo que nos rodea y nos habita en el interior.

## **I. El Proyecto Decolonial o la invitación a subvertir nuestras propias matrices interpretativas**

La Teoría Decolonial, o Teoría Crítica Latinoamericana, ha aparecido en los últimos años como una alternativa peculiar en el campo de la academia. Desde sus propuestas conceptuales y empíricas, esta corriente de indagación ofrece un enfoque transdisciplinar (Castro-Gómez y Mendieta 1998) capaz de abordar cualquier objeto de la vida social y cultural, excediendo la consideración meramente económica y material de los procesos de subalternización vigentes, como ha sido la tendencia dominante en los Estudios Sociales y Humanos de los últimos décadas. Efectivamente, esta línea de trabajo intenta abrirse hacia muchos otros aspectos, aun no nominados, que van más allá incluso de las condiciones étnicas o genéricas, que paulatinamente han ido incorporándose a las cuestiones socio-económicas antes referidas, en las perspectivas investigativas contemporáneas.

La propuesta crítica latinoamericana, desde la noción de colonialidad (Quijano 1997), ha delineado de esta manera un camino que incluye las dimensiones económicas, étnicas, sociales y de género a un espacio de indagación más amplio capaz de considerar a las más profundas matrices de sentido sobre las que, y desde las cuales, aquellas dimensiones se han configurado.

En otras palabras, esta línea de investigación invita a revisar críticamente cuáles han sido los modos de producir conocimiento[1] sobre estos múltiples asuntos, aspectos y dimensiones que han tramado la organización social y cultural contemporánea, desde cierto recorrido en el tiempo y en el espacio.

Así, se parte de una reinterpretación situada de los hechos que han constituido la historia de la civilización occidental, en la cual la relación entre Europa y América cobra una importancia central para explicar a la modernidad como el resultado o, más precisamente, el correlato de múltiples procesos de colonialidad que encuentran en el colonialismo sólo un tipo de concretización, vinculada a la administración político-gubernamental (Quijano 2007).

Lo que se ha denominado desde Wallerstein (1974) como “sistema-mundo”, para explicar un entramado global de relaciones inter-nacionales comerciales, económicas y finalmente sociales, desde la perspectiva decolonial se comprende no sólo como una trama de relaciones particulares sino, fundamentalmente, como una manera de producirlas; es decir, una matriz, un patrón relacional que funcionaría (produciéndose y reproduciéndose) en los órdenes macro, medio y micro-sociales.

Aquellos vínculos que —de forma contundente y por supuesto violenta— enlazaron desde los comienzos del proceso de modernidad/colonialidad a diferentes continentes, a diferentes naciones y a distintas culturas alrededor del mundo, habrían constituido las matrices relacionales de subalternización, fundamentalmente gnoseológica (es decir de sojuzgamiento y jerarquización entre diferentes formas de producir conocimiento) que hoy seguirían enteramente vigentes en el cuerpo social general, y en el mundo académico de forma particular.

Sucede que, tal como lo han señalado muchos autores de la Teoría Crítica Latinoamericana (Castro-Gómez 2007; Lander 2000), la modernidad y correlativa colonialidad se han amparado siempre en los argumentos que la institución científica ofreció en tanto medio o instrumento para justificar el establecimiento de la cultura europea (o dicho mejor, de una parte de la cultura europea) como eje referencial respecto de cualquier otra forma de cultura.

Específicamente, habrían sido los dos pilares fundantes del paradigma epistémico positivista —vinculados a las nociones de objetividad y generalidad, sobradamente denunciadas desde diferentes corrientes teóricas— aquellos argumentos que otorgaron los soportes de sentido para establecer a una cultura y su particular gnoseología, la europea, como modélica.

Es decir, por una parte, la idea de objetividad con su pretenciosa aspiración a generar representaciones traslúcidas y directas de “lo real” se reservaba para sí, mediante los procedimientos empíricos y racionales propios del método, la capacidad de nombrar al mundo, dando cuenta de su “naturaleza” y funcionamiento.

Por otra parte y en consecuencia de lo anterior, esta visión pretendidamente privilegiada es la que se impondría como valor universal, indiscutidamente superior a cualquier otra forma de conocimiento que no respondiera a estos preceptos o que no se ajustara a los procedimientos metodológicos (argumentales y lógicos) de la ciencia moderna.

Ahora bien, y como se dijo, la crítica a este paradigma epistemológico ha conducido progresivamente en el desarrollo de las Ciencias Sociales y Humanas a la asunción de la subjetividad como componente ineludible en cualquier proceso de significación social, lo cual no excluye a aquellos procesos de producción de sentido dotados (dentro de un determinado marco de cultura) de cierto tenor gnoseológico; en otras palabras, lo cual no excluye a los procesos de producción de conocimiento.

Desde luego, resulta difícil imaginar una civilización como la occidental, habiendo logrado imponerse a muy diversas formas de cultura y organización social alrededor del mundo, con un modelo epistemológico que albergara —aceptara, finalmente— múltiples formas de representar y entender la realidad, la esencia de lo natural y la naturaleza de lo social. Por ello, los teóricos críticos latinoamericanos han

insistido en esta relación de complicidad entre el modelo (onto-epistemológico) científico moderno y la empresa de colonialidad que se desarrolló alrededor del mundo a lo largo de —al menos— los últimos quinientos años.

Es entonces a partir de este planteo que se hace necesario revisar en profundidad cuáles son los mecanismos representacionales, es decir los rasgos de construcción de la significación, que han sido impuestos como legítimos para construir y vehicular sentidos susceptibles de nominarse “conocimiento”. De este modo, la propuesta consistiría en llevar más lejos la perspectiva crítica en lo que hace a la producción de teoría, intentando superar la denuncia a ciertas conceptualizaciones y categorías, para dar lugar a una crítica de la modalidad gnoseológica que, precisamente, sólo admite conceptualizaciones y categorizaciones expresadas mediante soportes lingüísticos como legítimas representaciones de conocimiento.

De esta manera, el presente trabajo intenta, a partir de los caminos sugeridos por la propuesta teórica decolonial referida aquí de modo sucinto, ofrecer una serie de reflexiones que contribuyan a la caracterización de los hábitos representacionales que se han constituido como dominantes en el campo de las ciencias, al menos dentro de las áreas denominadas “sociales” y “humanas”, en un esfuerzo por romper los propios marcos de producción e interpretación de sentido que estos espacios de alto grado de institucionalización inevitablemente generan.

Es importante aclarar que esta búsqueda de subversión representacional no parte de una aspiración meramente teórica sino que proviene de un intento por dar cauce metodológico a los grandes llamamientos que están produciéndose en la actualidad desde diferentes posiciones dentro de las denominadas “epistemologías críticas” (Walsh 2006; Mignolo 2010, 2003; Palermo 2010). Específicamente, se hace referencia a aquellas propuestas epistemológicas que, desde una posición alternativa, promueven hacer de los procesos investigativos académicos (nuevamente, al menos en lo que atañe a los proyectos que se desarrollan desde las áreas sociales y humanas) instancias de producción de conocimiento dialogales, que permitan el encuentro entre diferentes saberes —provenientes de distintos actores sociales— en una experiencia de mutuo enriquecimiento.

Sucede que si bien estos llamamientos e invitaciones se receptan con gran entusiasmo, al menos por quienes asumen una posición crítica frente a la academia y sus mecanismos de producción, resulta un gran desafío imaginar a los procesos de investigación como procesos efectivamente dialogales porque a fin de cuentas ¿qué posibilidades concretas existen de pluralizar las formas actuales de producir conocimiento, de generar diálogos desde las universidades y centros de investigación con actores extra-académicos, que no sólo producen otros sentidos sino que emplean otros mecanismos semióticos de producción, si no ampliamos nuestra propia capacidad de “escucha”, de observación e interpretación? ¿En qué medida este llamamiento a dialogar con otras alternativas gnoseológicas (como las que provienen de culturas indígenas, por ejemplo) no es un deseo irrealizable si la capacidad interpretativa, es

decir las facultades cognitivas, en el campo académico están circunscriptas por los hábitos representacionales lingüísticos, racionales y argumentales?

Por otra parte, también es necesario considerar que las modalidades gnoseológicas alternativas no se encuentran sólo —es decir, exclusivamente— en aquellos espacios de cultura clara y explícitamente reconocidos como no occidentales, como es el caso de las culturas indígenas. O dicho de otro modo, para el caso de América Latina, es necesario revisar de qué manera muchos vestigios de aquellos marcos culturales indígenas han quedado emplazados en diferentes sectores sociales que no se reconocen como pertenecientes o descendientes de comunidades precolombinas aunque presenten a través de sus prácticas cotidianas una serie de elementos susceptibles de valorarse como alternos o disidentes en términos gnoseológicos, y que desde luego provienen de un hacer y un estar de otro tiempo en ese mismo lugar.

Las distintas áreas de conocimiento que bajo la compartimentación disciplinar moderna se encuentran bajo la nominación de “Ciencias Sociales y Humanas” se atribuyen hoy las facultades (precisamente las “facultades”) de erigir sentidos, mediante articulaciones conceptuales que constituyen finalmente cuerpos teóricos, sobre cuestiones vinculadas al ser (a través de las reflexiones de orden ontológico que se efectúan desde la filosofía) y el hacer (mediante el estudio de las conductas individuales o colectivas que se constituyen en objetos de la psicología o la sociología, por ejemplo).

Pero si estas instituciones se atribuyen la capacidad de generar sentidos legítimos sobre estas, y por supuesto muchas otras cuestiones, y lo hacen mediante una particular forma de representación, a través de un lenguaje que es expresivo al interior de un campo, ya que emplea un vocabulario específico y genera articulaciones conceptuales también particulares ¿qué posibilidades existen de escuchar de modo efectivo otras alternativas de sentido (otros conocimientos) si no se posee primero la clave de lectura (de escucha, observación y comprensión) de esas otras modalidades?

Al autodenominarse “Proyecto Decolonial” (Mignolo 2007), la corriente crítica latinoamericana señala una dirección en el horizonte sobre la cual es posible trazar diferentes caminos. Este trabajo, entonces, pretende contribuir a este amplio recorrido desde un movimiento desde dentro hacia afuera, mediante el cuestionamiento de aquellos hábitos representacionales —occidentales— que consideramos hoy legítimos para soportar significaciones susceptibles de nominarse “conocimiento”. Este texto se suma así a este Proyecto Decolonial transformador, intentando ofrecer algunas claves que aporten a un proceso de subversión pero aquí, de nuestras propias matrices interpretativas.

## II. La semiótica triádica: una perspectiva teórica integradora

Abordar teóricamente la cuestión de los hábitos representacionales de la cultura occidental, y específicamente de aquellos modos vinculados a la producción científica, sin dudas requiere de un aparato conceptual particular.

La Semiótica se presenta a este respecto con una serie de ventajas ya que dispone de un conjunto de nociones lo suficientemente amplias como para poder dar cuenta de ciertos rasgos de los procesos de producción social del sentido de una forma general (transversal a distintos géneros y tipos discursivos) al tiempo que ofrece otras tantas categorías capaces de referir a ciertos funcionamientos discursivos específicos, permitiendo profundizar en la caracterización y comprensión de dichas singularidades. Esta amplitud y labilidad conceptual le permite a la teorización semiótica comprender a la totalidad de los fenómenos de producción de sentido sin hacer una escisión entre lo natural y lo social[7], lo cual resulta central en el marco de la propuesta decolonial.

Ahora bien, al decir Semiótica se alude aquí a la tradición americana que se diferencia de la tradición europea (constituida fundamentalmente por las lecturas que Barthes, Hjelmslev y Greimás hicieron oportunamente de la obra de Ferdinand de Saussure y las respectivas corrientes de estas líneas derivadas) circunscripta al análisis y estudio de procesos lingüísticos, en su primera etapa, y a la producción cultural, en la segunda etapa, mediante la referida obra de Roland Barthes y la apropiación que hizo desde la antropología el propio Levis Strauss.

La propuesta de la Semiótica triádica[8], como se la suele llamar, es en relación a esta cuestión enteramente diferente ya que ha permitido considerar a los procesos de significación desde un peculiar punto de vista, que incluye las manifestaciones lingüísticas y culturales —como producciones generadas desde el hacer humano— a procesos más amplios e integrados. En otras palabras, se trata de una teoría que considera a los procesos de producción del sentido desde una perspectiva que supera el tradicional enfoque antropocéntrico (Redondo 2006) de las corrientes europeas, integrando al continuum de la semiosis las acciones humanas comprendidas bajo la nominación de lo “social” y las acciones de todo aquello que ha sido escindido y calificado como “natural”.

De esta manera entonces, la perspectiva triádica parecería ofrecer una mirada sobre los procesos de producción de sentido capaz de suturar la herida ontológica que la configuración cultural moderna generó en las matrices gnoseológicas occidentales (y específicamente epistemológicas, si se observa la primera gran partición de las grandes áreas de conocimiento académico). Pero por otra parte, permite —como se intentará explicar a continuación—deconstruir de modo profundo los rasgos representacionales occidentales, de la tradición cultural general y de la tradición científica particular, que han invisibilizado otras alternativas de sentido que comprenden de otro modo la compleja trama de la vida.

Ahora bien, la noción misma de semiosis posee en Peirce un rasgo fundamental que deviene de su planteo teórico más amplio, la Faneroscopía, o como el mismo lo definió: el estudio de todo aquello que se presenta a la mente, independientemente de su verdad o falsedad (CP 1.284, 1905). Para comprender algunos puntos básicos de su teoría es necesario tener en cuenta, y asociar luego, dos consideraciones centrales en su obra:

Por una parte, la idea de que una relación irreductible de tres elementos (representamen, objeto e interpretante) sería la única posibilidad representacional de explicar la trama que constituye a todo proceso de significación.

Por otra parte, la posibilidad de clasificar a la experiencia bajo tres categorías consideradas por Peirce universales, nominadas como “primeridad”, “segundidad” y “terceridad”, permitiría, al asociarse con el punto anterior, generar una grilla de combinaciones que dan lugar a los rasgos (más generarles) de todo funcionamiento sígnico.

La primeridad, asociada a las cualidades y a la afectividad[9], se vincula en esta propuesta con la dimensión estética y cenestésica; mientras que la segundidad, por su parte, estaría asociada a aquellos fenómenos que chocan o se imponen a la experiencia a partir del establecimiento de una relación u oposición, convirtiéndose en un existente fáctico; finalmente la terceridad sería la categoría reservada para aquellos signos que aparecen a la percepción bajo la forma de una representación que, en pos de volver inteligible la experiencia bruta de la segundidad, se orienta a generar significación.

A su vez, dentro de la perspectiva peirceana, al considerar que un signo siempre refiere a un determinado objeto a partir de ciertos rasgos —nunca de manera completa o total— es posible diferenciar tres tipos de funcionamiento semiótico, emergiendo así el conjunto de criterios que dan lugar a la muy reconocida (y difundida) clasificación de signos que discrimina entre íconos, índices y símbolos[10].

Los “íconos” serían entonces aquellos signos que presentan una relación de semejanza[11] entre representamen —signo— y objeto; es decir una relación condicionada fundamentalmente por la cualidad constitutiva de la categoría de la primeridad. Los índices, de modo distinto, estarían definidos por la modificación que el signo recibiría del objeto al que intenta representar; por ello, el ejemplo más común que suele usarse para explicar la función indicial es el del humo como signo (deíctico) de fuego, en el que aparece una relación causal y claramente fáctica, vinculada a la categoría de la segundidad. El caso del símbolo, finalmente, sería el tipo de signo cuya especificidad radica en la identificación de su capacidad representacional, de modo que los símbolos, se entiende, responden a convenciones o hábitos que asocian sus representámenes a determinados objetos referidos.



Pero volviendo ahora sobre la cuestión de las características semióticas de la configuración epistemológica moderna, es útil recordar, tal como se señaló en el apartado anterior, que ha sido la pretensión de lograr una representación objetiva de “lo real” el rasgo central y fundacional del positivismo como paradigma occidental.

Vale aclarar, sin embargo, que este rasgo no es específico y exclusivo del positivismo si se lo considera como una corriente filosófica; pues, claramente, ciertas posiciones realistas adscriben o incluso parten de esta concepción de objetividad. Sin embargo, al considerar al positivismo (y su secuela pospositivista) como paradigma epistemológico científico, es probable que este rasgo sí aparezca como de exclusividad, frente a —por ejemplo— aquellos paradigmas reconocidos por Guba y Lincoln (2012) dentro del campo de las Ciencias Sociales y Humanas. Ahora bien, desde luego que esta concepción ingenua sobre la objetividad no era una posición sostenida por Peirce, quien —tal como lo señala María Elena Bitonté (2012)— erigió una fuerte crítica a esta noción, a través de la idea de mediación. La autora señala que frente al universo positivista, devenido luego en funcionalista, que intentó imponer a la verdad como un concepto objetivo, alcanzable mediante la observación medible de la experiencia, Peirce erigió silenciosamente un modelo antagónico indiciario que entiende a los procesos de producción de conocimiento, mediante un recorrido que parte de la experiencia pero tiende a la verdad como horizonte común.

De esta manera, y considerando específicamente al dominio de las ciencias denominadas “sociales” y “humanas”, es posible generar algunas inferencias en relación a los soportes y mecanismos representacionales que se han establecido —desde el espacio institucional de la epistemología— como legítimos para construir y vehicular significaciones susceptibles de nominarse “conocimiento”.

Por empezar es necesario considerar que han sido los soportes lingüísticos —es decir los signos de predominio de la función simbólica, bajo la clasificación propuesta desde la Semiótica triádica—aquellas alternativas representacionales que se erigieron como dominantes frente a un muy amplio espectro de otros modos representacionales propios de espacios de cultura no occidentales.

Walter Mignolo (1991) ha señalado y denunciado con total claridad el modo en el que la imposición del glifo alfabético, es decir de la escritura alfabética, sobre otras alternativas como la escritura iconográfica, imposibilitó a las comunidades indígenas continuar narrando su propia historia, anterior y posterior a la llegada de los Europeos. De esta manera, la capacidad de poder registrar los hechos y la memoria americana quedó básicamente en manos de foráneos, que empleaban un sistema de representación con altas restricciones, si se lo compara —según el propio Mignolo— con la modalidad representacional de la producción lingüística oral, por ejemplo.

Ahora bien, el planteo y los señalamientos de este autor argentino se recuperan en este trabajo y se toman como un punto de partida para profundizar la indagación, intentando ir más allá en la comprensión de las características semióticas de los sistemas de representación que se establecieron como dominantes y legítimos en el

proceso de configuración cultural moderno/colonial. Por lo señalado anteriormente, la consideración de las diferentes alternativas representacionales (dominantes y subalternizadas) se propone aquí desde una clave semiótica triádica, prestando especial atención a las dinámicas que jugaron un papel central en aquello que se ha denominado “colonialidad del saber”.

Sucede que las construcciones sígnicas de predominio de la función icónica e indicial, que serían bajo la clasificación de Peirce aquellas que guardan una relación de semejanza de vinculación frecuentemente factual con aquello que representan, no resultarían, al menos cuando estas características aparecen a nivel estético, congruentes con el principio de objetividad, pilar fundamental de la ciencia moderna positivista. Un ícono estaría “contaminado”, desde este punto de vista, por las cualidades que el signo adopta del objeto referido; por otra parte, el índice estaría aún más afectado (por su objeto) dado que se constituye como tal al ser una consecuencia directa de aquel. Pero de modo diferente, el símbolo aparecería entonces como la posibilidad más congruente con los posicionamientos que han sustentado a la matriz epistemológica moderna, ofreciendo un tipo de representación capaz de relacionarse de una forma más “objetiva”, aséptica y hasta desvinculada respecto de sus objetos aludidos.

Esto podría explicar no sólo el rechazo por parte de la cultura occidental (o el argumento de rechazo) a todos aquellos sistemas escriturales de representación icónica y las modalidades de representación oral —que es lo que ha señalado con tanto acierto Walter Mignolo— sino que asimismo y de forma fundamental podría ayudar a comprender (para posteriormente reivindicar) todas aquellas alternativas de representación no lingüísticas, ni escriturales ni orales.

Ahora bien, el razonamiento vertido aquí, modulado por cierto de forma lingüística[12], se orienta, por una parte, a formular una crítica profunda a los hábitos interpretativos aún hoy vigentes en el ámbito de producción científica que reproducen una matriz relacional de subalternización de otras formas de representación y construcción de conocimiento. Pero asimismo, y por otra parte, el planteo que aquí se propone intenta hacer visibles (audibles o comprensibles) otros sentidos que desde esas “otras formas de representación” (o “formas otras de representación”[13]) puedan aportar conocimientos diferenciados, imprescindibles para llevar adelante el proceso de transformación social y cultural, desde muchos sectores deseado.

### **III. Delineando nuevos recorridos epistemológicos a partir de una propuesta metodológica particular**

Hasta aquí se han señalado las dos vertientes teóricas, es decir la corriente decolonial y la semiótica triádica, que aportan —desde su diferentes espacios de conceptualización— a la crítica que este trabajo erige a los sistemas de representación dominantes, mediante los cuales se construyen y vehiculizan todos aquellos conocimientos enmarcados en el campo de las Ciencias Sociales y Humanas.

Ahora bien, y como se ha indicado antes, la posición que se expone no entiende a los sistemas alfabéticos, o más precisamente a la escritura alfabética, como la modalidad representacional que se impuso sobre otros tipos de representación, como podrían ser la escritura iconográfica o la modalidad lingüística oral, claramente subalternizadas desde que se dio inicio a la empresa de modernidad/colonialidad. De modo diferente, esto se asume y acepta pero como parte de un mecanismo de subalternización semiótico más amplio, que se explica aquí a partir de la correlación que ha existido entre ciertos sistemas representacionales y ciertos rasgos epistemológicos del patrón científico moderno positivista, referida en el apartado anterior a través de la clasificación sobre alternativas de funcionamiento sígnico propuestas por Peirce.

Queda entonces ahora intentar alguna caracterización de esas “formas otras” representacionales, que es preciso reivindicar en su estatus gnoseológico, traduciéndolas (con todas las injusticias del caso) al tipo de expresión vigente, de representaciones lingüísticas y construcciones argumentales, que se emplea por supuesto en este trabajo.

Cuando se piensa sobre los recursos de representación que usaban para expresar y transmitir conocimiento algunas de las culturas no occidentales, por ejemplo las culturas indígenas en el caso de América, se percibe con bastante claridad la utilización de recursos sígnicos de predominio de la función icónica e indicial.

Por una parte, las escrituras ideográficas o los glifos icónicos que constituyeron un tipo particular de escritura (sobre piedra, cerámica u otros materiales) dan buena cuenta de ello, dado que las representaciones icónicas de las figuras humanas y animales, acompañadas por representaciones diagramáticas son un patrón de construcción constante y recurrente en muy diversas culturas dentro de América.

Por otra parte, no quedan demasiadas dudas respecto de la función cumplida por la representación teatral o escénica, propia de las prácticas rituales, integradora de un conjunto de sentidos y significaciones que en el marco de la cultura occidental se han percibido y valorado como escindidos. Es decir, el conocimiento científico, el arte, la religión y la experiencia de celebración y encuentro social —entendidos en occidente como asuntos diferentes y hasta divergentes, que provienen de distintos temas y devienen en diferentes prácticas— formaban parte de un todo en cualquier experiencia ritual escénica[14] precolombina.

Ahora bien, este modelo escindido, puede entenderse al considerar que en la configuración cultural occidental se han planteado dos grandes y diferenciadas alternativas de construcción de la significación que se corresponden, por una parte, con aquello entendido como producción del conocimiento (orientado a la búsqueda de la verdad, mediante el uso de recursos representacionales que pretenden alcanzar la objetividad) y, por otra parte, con aquello vinculado a la producción artística

(circunscripto a la generación de ficción, mediante el uso de representaciones que permiten la emergencia de los distintos aspectos vinculados a la subjetividad) (Ortecho 2013).

El mundo moderno/colonial estableció y trazó, también allí, una herida que hoy es necesario suturar en pos de subvertir de manera efectiva aquella forma de producir conocimiento, denunciada hoy desde el campo de las epistemologías críticas, y que está vinculada tal como se señaló en el primer apartado de este trabajo, al paradigma positivista presuntamente superado pero aún vigente en términos de construcción semiótica y recursos representacionales, en todos los campos de las ciencias denominadas sociales y humanas.

Ahora bien, es necesario aclarar que si bien mediante este planteo se intenta reivindicar a los recursos semióticos y representacionales que las culturas indígenas empleaban y desarrollaron para construir y vehicular conocimiento mediante sus prácticas rituales, interesa fundamentalmente aquí revisar qué elementos culturales han sobrevivido y permanecen en diferentes fragmentos de la trama social y cultural contemporánea, a través de las múltiples representaciones escénicas de las prácticas cotidianas que merecen recuperarse desde su status gnoseológico.

Resulta claro que cuando se hace un llamamiento, por ejemplo desde la filosofía, a encontrar la sabiduría latinoamericana en la cultura popular, se está proponiendo un fuerte desafío dado que este camino de indagación implica necesariamente la capacidad de comprender otros tipos de representación que están por fuera de la escritura e incluso de la oralidad. Se trata efectivamente de todas aquellas representaciones que impregnan las prácticas y los rituales cotidianos, manifestándose a través de las gestualidades y las disposiciones de los cuerpos en el espacio, que habitan el tiempo a través de movimientos orientados hacia algo mucho más profundo que la consecución de acciones, percibidas mediante la observación superficial.

Los ritmos, las cadencias, las proximidades, las cualidades sonoras de la propia lengua en su dimensión meramente estética, hacen de las prácticas cotidianas los medios y soportes de un conocimiento que no se define instrumentalmente (es decir, de acuerdo a los fines a los que se orienta) ni semánticamente (en tanto no constituye un conjunto de significados precisos que pueden de-finirse, de-limitarse). Sucede que el conocimiento que subyace en las prácticas rituales cotidianas, aunque representacional, no puede identificarse teleológicamente; es decir por los propósitos finales a los que se orienta; pues esto sería entenderlo desde un punto de vista instrumental; pero tampoco puede ser comprendido a partir de un conjunto de significados o sentidos estancos en torno a un concepto o una noción determinada que se construya mediante una operación meramente intelectual.

Las imágenes sonoras, las imágenes visuales, la cenéstesica general que reúne los sentidos en la experiencia sensorial es entonces un camino, uno de los muchos

posibles, de arribar a un acervo gnoseológico, que no pertenece a ningún autor individual pero que puede ser in-corporado a través del estar en presencia e intentar ingresar en esa danza icónico-indicial del conocimiento popular sobre una forma posible de estar en el mundo, de establecer relaciones, y de actuar en él, que va más allá de las fórmulas y las conceptualizaciones intelectuales que se construyen y expresan mediante soportes de predominio de la función simbólica, a través de palabras y argumentos.

De esta manera, el planteo que en este trabajo ha comenzado desde algunos señalamientos teóricos de orden epistemológico-representacional ha intentado desplazarse hacia la apertura de un posible camino metodológico que sensibilice nuestras capacidades frente a esos otros saberes, mencionados más arriba, que se invita a reconocer y revalorizar —aún con pocas pistas de indagación— desde las epistemologías críticas. Así, la propuesta consiste en seguir el recorrido experiencial de todos aquellos elementos que constituyen a toda situación (los actores, las acciones, los espacios y los tiempos) desde una perspectiva integradora. Pero seguir el recorrido, de ningún modo debe ría entenderse como la observación de la manera en que ciertas prácticas se orientan a determinados fines (establecidos previamente por el propio investigador) pues esto restringiría la consideración a los mecanismos mediante los cuales se logran ciertos propósitos. Quizás podría decirse con acierto que la orientación no sería sobre “lo que se hace”, sino sólo sobre la manera en que se despliegan modos de relación con las acciones (o no acciones), con el tiempo, el espacio, etc.

Adentrarse en la danza de los movimientos, en el juego de las gestualidades, en la plástica de la composición de toda situación social es, sin dudas, una manera de romper la restricción epistémica moderna para ampliar, precisamente, aquello que hoy nominamos como nuestra capacidad de “lectura” o “escucha”, lo cual por cierto alude de forma limitada a la producción lingüística, oral o escrita.

Ahora bien, por una parte, esta propuesta de ampliación de los soportes (de observación y análisis) en los procesos de investigación desde luego puede entenderse en términos teórico-metodológicos, como lo propone la Antropología del Ritual (Bianciotti- Ortecho 2013) pero, por otra parte, puede entenderse como una invitación a orientar la producción del conocimiento científico hacia la creación escénica, lo cual consiste en la propuesta de la corriente de metodologías cualitativas nucleada alrededor de la figura de Norman Denzin.

Desde esta última vertiente epistémico-metodológica se fomenta el empleo de la representación performática no sólo como un tipo de producción signíca digna de observación en la labor científica social (Denzin 2009) sino que se la propone como una alternativa representacional, de alto potencial decolonizador, en la comunicación de resultados de ciertos procesos investigativos (Denzin 2003).

Estas formas de representación incluyen imágenes y sonidos, pero no como lo entiende el enfoque de la “multimodalidad semiótica” (Kress, 2010; Kress, Leite-García y Van Leeuwen 1998)[15], sino como un espacio en el que confluyen y se yuxtaponen diferentes materialidades a partir de la instancia de encuentro, siempre experiencial, entre los cuerpos, con todas sus sensibilidades.

Las representaciones escénicas se entenderían, de esta manera, como instancias de constelación entre diferentes tipos de signos que permiten la “in-corporación” de ciertas significaciones y sentidos, pudiendo vincularse a articulaciones lógicas-rationales, expresadas mediante soportes de predominio de la función simbólica, como es la lengua, pero que desde la participación y la experiencia se abren hacia otro tipo de materialidad estética y diferentes sensibilidades.

Y esta especificidad representacional también es objeto de estudio, de un campo completamente diferente pero concomitante, a los fines de comprensión del fenómeno ritual. Se hace referencia aquí a la filosofía de la religión que, mediante trabajos como el de Kevin Schilbrack (2004), se propone explorar sobre este singular recurso representacional, y por ello cognitivo. De esta manera, se analizan desde esta perspectiva a las situaciones escénicas, en tanto prácticas de excepción (no constitutivas de lo cotidiano, como propone este trabajo) desplegadas en celebraciones propias de repertorios religiosos o ritos de iniciación.

La reivindicación que propone Schilbrack, y que dialoga curiosamente con los aportes de la antropología, por la escasez de reflexión filosófica en torno al asunto, reside específicamente en la capacidad que tiene la forma de representación ritual de producir, vehiculizar y expresar sentidos vinculados a la dimensión metafísica del conocimiento social. Es por este motivo que se considera interesante retomar y enlazar el planteo de este trabajo al que aporta Schilbrack; pues al entender que el ritual es una forma de factualización de la ideología o una manera de volver concretos muchos sentidos culturales abstractos, es posible delinear nuevas articulaciones explicativas — o quizás mejor, comprensivas— en torno a la tan mentada sabiduría popular que residiría, aunque en permanente transformación, en las prácticas cotidianas.

La respuesta a la pregunta sobre cuáles son, concretamente, esos sentidos de los que sólo la cultura popular latinoamericana es depositaria, no es un asunto que interese aquí. De hecho, incluso, lo que se intenta proponer en este trabajo es que esos sentidos no pueden ser simplemente recuperados (representados) nominal, lingüísticamente y evocarse en un trabajo como el que aquí se ofrece. De manera diferente —y si se considera lo anteriormente señalado respecto de que el cambio de paradigma para poder valorar formas alternas de producir conocimiento debe abandonar la concepción tradicional y teleológica que sólo busca caminos de hacer o significar un determinado asunto— es concebible un conocimiento meramente experiencial en el que los sentidos vayan apareciendo en el discurrir del propio “estar”, entendiendo esta noción tal como la proponía uno de los pensadores más destacados del campo de la Filosofía latinoamericana, Rodolfo Kusch.

Este autor argentino, interesado y movilizado por un profundo respeto hacia las culturas suramericanas, y particularmente andinas, dedicó gran parte de su vida a desarrollar un trabajo etnográfico sobre las formas de vida en la región, intentando trazar una directa vinculación entre las culturas andinas precolombinas y la cultura popular rural, pero fundamental y sorprendentemente urbana. Si bien la riqueza y profundidad de la obra de este autor escapa enteramente la posibilidad de estas breves palabras que la reseñan, vale sí mencionar, a los fines de este planteo, algunos elementos concretos.

De manera fundamental, resulta provechoso recuperar su explícita voluntad por reivindicar al ritual cotidiano como religioso (1975), como depositario de un conocimiento tácito pero profundo, negado por la mirada eurocentrada. Sucede que según la perspectiva kuscheana el proyecto modernizador impuesto fundamentalmente desde la vida citadina, a través de algunas nociones culturales nodales vinculadas a las ideas de orden, limpieza y progreso, habría operado siempre, en lo profundo, como un recurso de ocultamiento y distracción frente a lo inexorable de los procesos naturales de los que la vida humana sólo sería una pequeña parte. De este modo, según este punto de vista, la sabiduría latinoamericana popular —indudablemente alterna frente a la opción dominante de la cultura occidental— podría rastrearse a través de la contemplación y comprensión de ese “estar siendo” del hombre[16] americano (1976). Así, mediante estas premisas que aquí se recuperan, se hace posible transitar un camino de exploración y reivindicación de lo latinoamericano que intente identificar en la cultura popular contemporánea, ciertos elementos de culturas dominantes en América en otro tiempo; es decir las múltiples culturas indígenas. Pero de forma más importante, el espacio que se abre a transitar no se plantea bajo una matriz de sentido convencional, que busca acciones (sino precisamente “no acciones” en ese estar cotidiano), que no espera encontrar significados nuevos y cerrados, ni tampoco espera identificar (como se ha hecho con extrema frecuencia) un conocimiento técnico, a ser recuperado como un modo de “hacer” o lograr determinados fines.

Es que, ¿no hay acaso en cada uno de nuestros rituales cotidianos, en nuestras formas de organizar o transcurrir el tiempo, en la manera de desplazarnos por el espacio, en el modo en que nos relacionamos con el entorno de “lo natural”... no hay en cada una de estas danzas meramente gestuales... una trama de significaciones profundas que perpetúan —e inevitablemente transforman— los sentidos más hondos respecto de nosotros mismos y el entorno que nos contiene?

¿Sería posible hoy, considerar ese tipo de representación como depositaria de un conocimiento del que la ciencia no intente dar cuenta mediante explicaciones argumentales sino del que pueda aprender? ¿Podría considerarse un conocimiento intransferible por fuera de la co-presencia, y por lo tanto incluirse en nuestras currículas académicas y educativas como un espacio abierto, orientado a la contemplación y el encuentro, para —a partir de allí— formular cuestionamientos que nos ayuden a imaginar nuevas formas de producir conocimiento?

La voluntad de este trabajo no consiste, en modo alguno, en generar propuestas cerradas; de modo diferente, lo que se pretende es generar los argumentos que operen, curiosamente, como función deíctica, que indiquen y señalen un recorrido hacia otros espacios y formas de producción de sentido, que no son propias del campo académico y que se encuentran por fuera, probablemente más allá, de sus hábitos interpretativo/representacionales.

Por todo lo señalado anteriormente, estos rituales, escenas o “performances”, como las llaman desde las diferentes líneas teórico-metodológicas referidas anteriormente, al formar parte de la vida cotidiana y expresarse a través de las prácticas ordinarias y domésticas, constituyen un camino óptimo de indagación para aquellos trabajos filosóficos, sociológicos y culturales, cuyo propósito reside en la recuperación de elementos de la sabiduría popular latinoamericana, como es el caso del Proyecto Decolonial.

El desafío consiste en no intentar traducir (reducir) estas formas de representaciones a través de sistemas analíticos que descompongan esas tramas rituales cotidianas sino que se dejen seducir por su propuesta estética y cenestésica de la cual, el propio cuerpo es principal receptor. Intentar salir al encuentro de otros saberes, o saberes “otros”, o proponerse la reivindicación profunda de la “sabiduría popular” requiere abandonar los propios hábitos interpretativos, y abandonar la búsqueda de signos que argumental y lingüísticamente definan, por ejemplo, qué es la vida, la cultura o el propio conocimiento. Se trataría, en todo caso, de asegurar un espacio de renuncia a esa comunicabilidad organizada de una específica forma de racionalidad, propia de las instituciones educativas de la cultura occidental, en pos de promover el encuentro experiencial —con esos otros actores, sectores y escenarios— como instancia de conocimiento singular e irrepetible.

#### **IV. Conclusiones**

Este trabajo ha intentado exponer un conjunto de ideas que articulan fragmentos argumentales de la teoría decolonial y la semiótica triadica, en pos de aportar algunos elementos al campo de las epistemologías críticas, que avancen en la comprensión de nuestros propios hábitos interpretativos (pertenecientes a la cultura occidental, en general, y a la configuración científica moderna/colonial, en particular). Esto, a su vez, se ha entendido como un paso necesario para hacer efectivos aquellos nuevos recorridos gnoseológicos que se impulsan con fuerza transformadora desde el mundo de la academia.

Así, se ha intentado señalar que es necesario asumir la limitación de los soportes lingüísticos, fundamentalmente en su versión escrita, que hoy se erigen como la modalidad representacional dominante en el mundo de las Ciencias Sociales y Humanas, al menos si pretenden plantearse, desde la academia, proyectos de investigación que se propongan descubrir y recuperar elementos de otras tradiciones



gnoseológicas, provenientes por ejemplo, del rico acervo cultural popular latinoamericano.

Asimismo, se ha intentado indicar que dar por sentado que las indagaciones de este tipo concluirán en la elaboración de informes escritos, aceptando que se efectúa en estos procesos una “traducción” entre un tipo de conocimiento y otro, es un problema y una dificultad posible de trascender.

Desde ciertas líneas de indagación cualitativa, como la que se promueve desde la Escuela de Illinois, desde los planteos filosófico-antropológicos que propone la obra kuscheana y todo el espacio de sentido que desde allí se abre a la sabiduría latinoamericana, o desde la propia e incipiente filosofía del ritual, también mencionada líneas más arriba, se incentiva este proceso de transformación epistemológica, metodológica y representacional. A ese camino ha intentado contribuir este trabajo desde sus reflexiones semióticas, intentando aportar algunos elementos que puedan ayudar a comprender (y luego desandar) los hábitos interpretativos dominantes que, como se dijo, son finalmente aquellos que ocluyen de nuestra percepción y consideración, a otros tipos de significación y propuestas de sentido que hoy, más que nunca, la civilización occidental y la institución científica en particular, necesita conocer y recuperar.

Mariana Ortecho

Pertenencia institucional: CIECS (CONICET Y UNC)

Dirección Física: Rondeau 467. Nueva Córdoba. CP: 5000. Córdoba - Argentina.

[mensajedeletras@hotmail.com](mailto:mensajedeletras@hotmail.com)

---

## Notas

[1] Entendiendo provisoriamente por “conocimiento” al conjunto de significaciones socialmente aceptadas en un determinado lugar y en un determinado tiempo.

[2] Walter Mignolo (2000) ha señalado que la noción de “civilización occidental” es resultado de una construcción narrativa (que enlaza desde el siglo XVI como eslabones fundamentales a las culturas griega y romana) para justificar la organización histórica y geopolítica que desde entonces se ha instituido bajo el orden moderno/colonial.

[3] La noción de generalidad adquiere, desde luego una acepción diferenciada en el marco del modelo epistémico positivista, en el que se la asocia a la búsqueda y posterior establecimiento de leyes universales, que a la peculiar significación que adquiere en la propuesta teórica de Charles Sanders Peirce. En este último caso, se entiende a la generalidad como una propiedad de la categoría de la terceridad, y de los símbolos, en términos de tipo de funcionamiento signico. Así, el sentido de los

conceptos, por ejemplo, no residiría entonces en su abstracción intelectual sino en el hábito, entendido como una regla, precisamente general, de acción.

[4] Santiago Castro-Gómez (2005) usa la noción de “hybris del punto cero” para referir a este punto, pretendidamente inobservado de observación, desde el cual se produciría el conocimiento científico. Mediante este concepto, el autor intenta denunciar la soberbia occidental (de allí la noción de hybris, falta o pecado por exagerada autoconfianza) de considerar que es posible dar cuenta acabada y completa de la totalidad de lo real.

[5] La idea de progresión alude a que, en rigor, desde el nacimiento mismo de la Sociología se hizo presente el debate en torno a las cuestiones onto-epistemológicas que sustentarían tal área de conocimiento particular. Tal como señala Alberto Parisí (2009) la posición diltheana que promovía una ciencia empática, responsable de la dimensión subjetiva de cualquier proceso gnoseológico, fue adquiriendo mayor espacio y sustento argumental en el mundo académico, con el transcurso del siglo veinte, hasta dar cauce a la amplia y rica corriente epistémico-metodológica que hoy se denomina como indagación “cualitativa”.

[6] Se entiende por “epistemologías críticas” a todas aquellas líneas de reflexión y producción teórica que se cuestionan respecto de la relación entre formas de producir conocimiento y procesos de transformación social tendientes a la emancipación o liberación. El espectro de posiciones dentro de este espacio de indagación es desde luego amplio y diverso. Vale aclarar entonces que se mencionan aquí sólo algunos textos que han resultado relevantes en el recorrido de lecturas que han devenido en este trabajo particular.

[7] Recordemos que, tal como lo ha indicado Edgardo Lander (2000), es en la configuración cultural moderna y a partir de la obra de Descartes específicamente que se produce una ruptura ontológica entre cuerpo y mente así como entre razón y mundo, estableciendo de esta manera dos ámbitos separados de conocimiento, que por una parte se han limitado al dominio de “lo social” —humano, racional— y lo “natural” —no humano, no racional— por otra.

[8] Semiótica triádica es el nombre que recibe la corriente semiótica americana que parte de la obra de Charles Sanders Peirce, y su división ternaria de los aspectos presentes e irreducibles en cualquier experiencia; de ella, deviene entonces la clasificación fundamental, altamente difundida, que identifica tres tipos posibles de funcionamiento sígnico y que se retoman aquí para formular la crítica semi-epistemológica al paradigma científico positivista moderno-colonial.

[9] La noción de *afectividad* se toma aquí de la propuesta por Lara Trout (2013: 26-27) que, aun reconociéndose como explícitamente ausente de la obra de Peirce, se entiende subyacente y dispersa tras los conceptos de “emoción”, “sentimiento”, “instinto” y “creencia”, entre otros.

[10] Tal como lo señala Roberto Marafioti, (2004: 38-40) la obra de Peirce ha sido ordenada por diversos autores en diferentes períodos o etapas; y si bien, cada etapa ha ido siempre recuperando y reelaborando elementos presentes en las instancias anteriores, es posible indicar que, luego de la famosa publicación del artículo “On a New List of Categories” de 1867 (CP: 1. 545-567) la clasificación vinculada a

tipos de funcionamiento semiótico se cristaliza, adquiriendo mayor fuerza en sus textos, a partir de 1885, aproximadamente.

[11] La noción de semejanza, en el marco de la propuesta peirceana no debe entenderse circunscripta a cualidades estéticas; pues tal como el propio Peirce indica, la semejanza también puede estar referida a la representación de relaciones diádicas; es decir a la relación entre las partes de un determinado objeto. (CP: 2.277, 1903). Esta concepción explicaría, por ejemplo, porqué una fórmula algebraica se considera un ícono, en tanto signo capaz de representar un conjunto de relaciones de un determinado objeto, independientemente de que estas relaciones también puedan manifestarse en el orden y distribución de sus símbolos. (CP: 2.279-282, c.1895).

[12] La aclaración respecto de que se trata de una forma de “modulación” y expresión lingüística apunta, también, a desnaturalizar la idea dominante respecto de que el razonamiento se logra de forma exclusiva mediante signos lingüísticos, es decir de predominio de la función simbólica. Peirce, precisamente, aportó muchas claves explicativas en relación al carácter icónico y diagramático de las articulaciones lógicas del pensamiento. Para quien quiera consultar específicamente esta cuestión, se recomienda el texto de Javier Legris: *El cinematógrafo del pensamiento. Peirce y la naturaleza icónica de la lógica* (2012).

[13] Al usar la expresión “formas otras de representación” se quiere aludir a la propuesta —precisamente representacional, discursiva— que se propone desde ciertas posiciones decoloniales, al quitar del primer término la expresión “otro/a”. Lo que se busca entonces es colocar en un primer lugar, de afirmación, aquello que se intente referir como alterno, para luego acompañarlo de la calificación o adjetivación “otro/a”, dando cuenta de su ubicación frente a un eje de dominancia. La singularidad de la expresión reside, desde luego, en el lugar donde se coloca el énfasis, para recuperar un espacio de afirmación y protagonismo.

[14] Sobre puesta en escena ritual y “performance”, desde una reflexión centrada en la investigación antropológica se puede consultar Schechner (2000; 2002).

[15] Kress, Leite-García y van Leewen asocian el fenómeno de la multimodalidad al auge actual de los dispositivos tecnológicos de comunicación e información, haciendo especial énfasis en la dimensión visual de los procesos de producción de sentido.

[16] Vale aclarar que la expresión “hombre americano” es una expresión recurrente en la obra de este pensador argentino. Lamentablemente, su uso da cuenta de una perspectiva androcéntrica hoy ampliamente denunciada. Si bien no se adscribe aquí al conjunto de sentidos que este término suscita, se considera necesario usarla en su versión original, haciendo la presente salvedad.

### Referencias bibliográficas:

Bianciotti, María Celeste y Ortecho, Mariana Jesús (2013) La noción de Performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo. En *Tábula Rasa*. N° 19. Bogotá, Colombia.

Bitonté, María Elejna (2012) *Huellas y Proyecciones de un modelo epistemológico indicial*. Editorial Académica Española. Berlín.

Castro-Gómez, Santiago (2007) Decolonizar la Universidad. La Hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial*. (pp. 79-91) Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago (2005) La Hybris del punto cero. *Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (Eds.) (1998) *Teorías sin disciplina*. (pp. 3-25) Miguel Ángel Porrúa. México.

Denzin, Norman, (2009) a, *Qualitative inquiry under fire: toward a new paradigm dialogue*. Left Coast Press. United States.

Denzin, Norman (2003) Performance ethnography. The call to performance. En *Symbolic Interaction*. Vol. 26. N° 1.(pp. 187-207) University of California Press. Berkeley, California.

Guba, E. y Lincoln, Y. (2012) “Controversias paradigmáticas, contradicciones y confluencias emergentes”. En *Paradigmas y perspectivas en disputa*. Denzin, N. e Y. Lincoln (comp.). Gedisa, Barcelona.

Kress, Gunther (2010) *Multimodality: A social semiotic approach to contemporary communication*. Routledge. New York.

Kress, Gunther, Leite-García, Regina y van Leeuwen, Theo (1998) Discourse semiotics. En Teun Tan Dijk (Ed.) *Structure and Process*. (pp. 257-291) Sage. London.

Kusch, Rodolfo (1976) Geocultura del hombre americano. Editorial Fernando García Cambeiro. Buenos Aires.

Kusch, Rodolfo (1975) América Profunda. Editorial Bonum. Buenos Aires.

Lander, E. (2000) Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 11-40) CLACSO. Buenos Aires.

Legris, Javier (2012) El cinematógrafo del pensamiento. Peirce y la naturaleza icónica de la lógica. Representaciones. *Revista de Estudios sobre Representación en Arte, Ciencia y Filosofía*, 8. N°1. (pp. 33-48). Sirca. Buenos Aires.

Marafioti, Roberto (2004) *Charles S. Peirce: el éxtasis de los signos*. Editorial Biblos. Argentina.

Mignolo, Walter. (2010) *Desobediencia epistémica*. Del Signo. Buenos Aires.

Mignolo, Walter (2007) El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) *El giro decolonial*. (pp. 25-46). Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

Mignolo Walter (2003) *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones Akal Cuestiones de Antagonismo. Madrid.

Mignolo, Walter (2000) La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Lander, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. (pp. 55-85). Buenos Aires.

Mignolo, Walter (1991) La colonización del lenguaje y de la memoria: complicidades de la letra, el libro y la historia. En Iris Zavala (comp.) *Discursos sobre la invención de América*. (pp. 183-220) Rodopi. Amsterdam.

Ortecho, Mariana Jesús (2013) Estrategias discursivas emergentes y organizaciones intersectoriales. Editorial del Centro de Estudios Avanzados. Córdoba, Argentina.

Palermo, Zulma (2010) La Universidad Latinoamericana en la encrucijada decolonial. En *Otros Logos*. Universidad Nacional de Comahue. Neuquén, Argentina

Parisi, Alberto (2009) Algunas reflexiones epistemológicas acerca de las Ciencias Sociales y la Investigación Cualitativa. En *Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales. Temas, problemas y aplicaciones*. Aldo Merlino (Coord.) (pp. 15-38) Cengage Learning, Buenos Aires.

Peirce, Charles Sanders *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-1958.

Quijano, Anibal (2007) Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial*. (pp. 93.126) Siglo del Hombre Editores. Bogotá.

Quijano, Aníbal (1997) Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En *Anuario Mariateguiano*. ix/9: 113-121. Lima, Perú.

Redondo Domínguez, Ignacio (2006) *La comunicación en Charles S. Peirce: Análisis de sus textos fundamentales*. Universidad de Navarra. Facultad de comunicación pública. Pamplona.

Recuperado de: [www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TrabajoInvestigacionRedondo.pdf](http://www.unav.es/gep/TesisDoctorales/TrabajoInvestigacionRedondo.pdf)

Schechner, Ricard (2002) *Performance Studies: An introduction*. Routledge. New York.

Schechner, Richard. 2000. *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Libros del Rojas – UBA. Buenos Aires.

Schilbrack, Kevin (2004) Ritual Metaphysics in *Thinking thorough rituals. Philosophical perspectives*. Kevin Schilbrack (Ed). Routledge. New York.

Trout, Lara (2013) *The politics of survival: Peirce, Affectivity and Social Criticism*. Fordam University Press. United States of America. Wallerstein, Immanuel. (1974) *The modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press. New York.

Walsh, Catherine (2006) Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En Catherine Walsh, Walter Mignolo y Álvaro García Linera. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. (pp. 21-65) Del Signo. Buenos Aires.