

Fundamentos en Humanidades
Universidad Nacional de San Luis – Argentina
Año XIII – Número II (26/2012) 57/72 pp.

Hacia una *gramática plebeya* *nuestroamericana*

Towards an Our-American plebeian grammar

Lic. Claudio Véliz
UTN-UNDAV

Lic. Carlos Zelarayán
UTN-UNDAV

Resumen

En *Nuestra América*, la *episteme* colonial configuró, estructuró y organizó nuestras cosmovisiones, miradas, percepciones, y los modos de pensarnos y relacionarnos con lo(s) *otro(s)*; y logró resistir aun los más enconados embates redentores. Nuestras literaturas, ensayos, pedagogías y artes rupturistas apenas si consiguieron horadar esa férrea estructura epistémica. Pero en el siglo XXI, esta América multicultural, plurinacional, y, sobre todo, incondicionalmente hospitalaria, produjo un *quiebre* de insospechadas dimensiones, que logró infligir, en dicha coraza civilizatoria, algunas grietas y fisuras a partir de las cuales (re)pensar la *herida colonial*, además de ensayar rumbos y expresiones inéditas compartidas por los pueblos de la región. La lengua y la cultura retornaban al *campo de batalla*. Comenzaban a asomar los primeros trazos inseguros aunque apasionantes de una *gramática plebeya* descolonial y democrática, popular y plurinacional.

Abstract

In *Our America*, the colonial *episteme* shaped, structured and organized our cosmovisions, perspectives, perceptions and ways of relating with the *other(s)*, and managed to resist even the most bitter redemption attacks. Our literatures, essays, pedagogies and rupturist arts could hardly go through this solid epistemic structure. But in the 21st Century, our multicultural, plurinational and, above all, unconditionally hospitable America produced a

rupture of unsuspected dimensions, which managed to inflict some cracks and fissures upon this civilization armor, permitting to (re)think the colonial injury as well as explore new ways and expressions shared by the peoples of this region. Language and culture returned to the *battlefield*, and the first uncertain though passionate strokes of a decolonial, plebeian, democratic, popular and plurinational grammar began to emerge.

Palabras clave

giro lingüístico, marxismo, determinismo, gramática plebeya, quiebre cultural.

Keywords

linguistic turn, Marxism, determinism, plebeian grammar, culture rupture.

La lengua y el giro romántico

La denominada lingüística moderna nació con la obstinada pretensión de volver a pensar desde otro lugar (con otra mirada) el siempre enigmático y conflictivo territorio de la lengua y el lenguaje. Hubo que esperar hasta la primera mitad del siglo XIX para que surgieran los primeros cuestionamientos respecto de los canónicos abordajes de esta problemática. Desde la Antigüedad griega y, al menos, hasta los albores decimonónicos, la lengua fue pensada como “manifestación del ser”, “expresión del espíritu”, “retrato de la realidad”, “representación del pensamiento”, “instrumento que nos permite explicar el mundo”, etc. También se aludió a ella como *nomenclatura*, catálogo de nombres, o batería de palabras para designar objetos o estados. En cualquiera de los casos (manifestación, expresión, herramienta, representación, nomenclatura) era concebida como el *medio* más adecuado y eficaz para *traducir* en palabras algo que ya estaba presente en la realidad, en el espíritu o en el pensamiento, es decir, como un instrumento para *transportar/comunicar* un sentido previo a dicha operación.

La denominada primera generación de románticos alemanes, representada por las figuras de Hamann, Herder y Humboldt, se encargó de asestar un duro golpe tanto a las teorías convencionalistas como a aquellas que antepoñían las abstracciones de la conciencia, a la vida y la sensualidad palpitantes que sólo podían emerger *en* la lengua. Hamann, acérrimo enemigo del pensamiento ilustrado, arremetía contra un sistema categorial y clasificatorio incapaz de hacer justicia con el “flujo de la vida”. Herder, en

su (meta)crítica de la filosofía (crítica) kantiana se había propuesto “pensar lo no-pensado” por la filosofía de Occidente: el lenguaje y la historia. Así, el entendimiento ya no podía ser abordado como un *a priori* de la lengua sino como el corolario de una producción fundada en la experiencia, que tenía a la lengua como organizadora absoluta de las percepciones y sensaciones, como aquella instancia que les habría permitido a estas últimas, articularse como palabras. Por su parte, Humboldt subraya la “naturaleza lingüística” de los humanos, y considera al lenguaje como un órgano espiritual cuya fuerza es la energía interior del espíritu. La lengua –dice– se organiza como un tejido, una trama, una red analógica cuya inmanencia resulta imposible de trascender. El lenguaje es repertorio de huellas, de inscripciones, de rastros sedimentados (*ergon*), pero también potencia creativa para producir nuevos sentidos (*energeia*).

El giro sistémico

Gracias a los primeros estudios sobre “gramática comparada” realizados por Franz Boop en 1816, pudieron advertirse ciertas relaciones de parentesco entre las lenguas en virtud de sus descubrimientos de la *radical* y de las ideas de *flexión* y *declinación*. Así, las raíces de los verbos eran pensadas como *acciones* en las que se advertía la persistencia de una lógica interna, de una organización con “vida propia”. Pero será la lingüística saussureana la que produzca un giro decisivo y radical no sólo en el abordaje (metodológico y epistemológico) de aquello que Saussure define como la *lengua* (y que distingue muy claramente del *lenguaje* y del *habla*), sino también en el ámbito de la cultura, la filosofía y las ciencias humanas. La lengua debía ser pensada como un sistema (formal) de signos cuyos elementos se definen por su relación diferencial; una estructura *a priori* que condiciona y formatea el pensamiento; una gramática virtualmente existente en nuestra psiquis; una organización interna que precede y articula el mensaje. De este modo, cuando se piensa la problemática de la lengua como inmanente a su estructura, queda excluida cualquier referencia extralingüística (sujeto, sustancia, significado trascendente, “realidad exterior”). Para Saussure, la lengua no es el resultado de un instinto “natural” sino el producto “social” de la facultad del lenguaje, un sistema creado por la colectividad que cada individuo registra en su cerebro sin que dicha introyección implique reflexión ni premeditación. Su virtualidad no supone que se trate de una abstracción inaccesible sino que alude a una instancia concreta, un objeto perfectamente delimitado y pasible de ser abordado científicamente. Y será la lingüística (o bien, la semiología) la que vaya a ocuparse de tamaña tarea.

El giro semiótico

Aunque con distintas preocupaciones y motivos diferentes, para esa misma época, el norteamericano Charles Peirce arribará a conclusiones muy similares. Sólo a partir de los signos (primer correlato/primeridad) –sostiene– es posible conocer el mundo. El signo peirceano (irreductible al signo lingüístico saussureano) es la pura posibilidad que permite la concreción de todos los seres, el telón de fondo sobre el que todo el resto se perfila, el elemento inicial de toda semiosis, la idea mediante la cual evocamos el objeto. Como en Saussure, el signo “se pone en el lugar de la cosa”, y por consiguiente, en el mundo no hay más que signos. Pero a diferencia del ginebrino, Peirce destruye la pretendida univocidad del significante (la remisión a un único sentido convenido) para abrir dicho sistema binario a una *semiosis infinita*, a una continua producción de sentidos.

Aquello que Saussure prefería definir como “sistema lingüístico” *a priori* (suma de acuñaciones psíquicas), Peirce prefiere pensarlo como *fanerón* (“estado mental”, “fenómeno de conciencia” que permite producir sentidos, “suma de todo lo depositado en la psiquis”), instancia que configura todas las sensaciones y percepciones de lo real. Eso que, con ciertos reparos, solemos denominar “la realidad” o bien “la cosa en sí”, es ya una construcción de nuestra mente, no es un caos de sensaciones sino nuestra forma de *leerla*, de significarla, de nombrarla. Para este pensador de la *semiosis infinita* (es decir, del proceso tumultuoso en que la práctica del conocimiento supone el pasaje ilimitado de un signo a otro), la pregunta con la que deberá toparse la semiótica podría formularse del siguiente modo: ¿acaso el universo no estará poblado sólo de signos? El *giro semiótico* de Peirce (más allá de sus nobles intenciones) allanó el camino de una ¿filosofía? que se desentiende de “las cosas mismas”, de cualquier realidad extrasemiótica, de los intentos (siempre fallidos) por nombrar (aludir y eludir) lo “real” (instancia imposible, inalcanzable y siempre reticente a la simbolización), o para decirlo de otro modo (con Marx): de “la sangre y el barro de la historia”.

El giro estructural

Siguiendo el rastro de Saussure, Lévi- Strauss observaba la cultura con las anteojeras de la semiología. Así, concebía a su “antropología estructural” como la ciencia que estudiaría el funcionamiento y la estructura de los signos en el seno de las sociedades. La cultura, para este antropólogo francés, posee una estructura similar a la de la lengua, y por consiguiente puede ser pensada como un sistema de signos compartidos y estructura-

dos. Si la estructura (tan invisible e inconsciente como realmente existente) es la que organiza los significantes, los sentidos/contenidos constituyen un efecto superficial de dicha articulación. De este modo, Lévi-Strauss respondía a la sartreana razón dialéctica, con la razón estructuralista. El explícito “antihumanismo” del antropólogo se sustentaba en la crítica a las denominadas “filosofías de la conciencia” que, al menos desde el *cogito* cartesiano, habían fundado todas sus “certezas” en las nociones de razón, sujeto, historia, progreso, proyecto, libertad, utopía, etc. Según Lévi-Strauss, la filosofía de Jean-Paul Sartre constituía el último intento de conjugar el humanismo existencialista, la tradición dialéctica y la *epokhé* fenomenológica. Así, el estructuralismo producía un quiebre epistemológico cuyos ecos polémicos continúan resonando.

El texto plural

La lingüística de Saussure también inspiró a un Roland Barthes decidido a duplicar la apuesta para poner a la lengua (o mejor dicho, a la *palabra*) en el centro mismo de todos los sistemas de significación. Según Barthes, allí donde hay sentido, hay sistema (o mejor dicho, estructura), y por lo tanto es posible constituir los modelos interpretativos de dicha producción significativa. Es la lengua la que configura los sentidos hasta convertir en signo todo lo humano; la que le impone sus condiciones a todo relato (imposible) sobre lo real. Junto a Michel Foucault, Barthes descubre que la lengua (y con ella, el discurso) es el reducto privilegiado en que se inscriben las relaciones de poder. En tanto sistema clasificatorio (que reparte y conmina), la lengua es opresiva; sobrevive y trasciende al mensaje; (sobre)imprime su gramática implacable a la voz del sujeto que habla. La lengua es fascista –dirá el semiólogo francés– menos por lo que nos impide que por lo que nos obliga a decir. Y sin embargo (auxiliado por el *dialogismo* y la *intertextualidad* de Mijail Bajtín, y por la *deconstrucción* derridiana), hallará la forma de “tenderle trampas” a la lengua fascista, de burlar sus mecanismos de poder, de hacer temblar y tambalear su estructura desde siempre fallada. Así lo expresaba en su “Lección inaugural” de 1977: “Sólo nos resta, si puedo así decirlo, hacer trampas con la lengua, hacerle trampas a la lengua. A esta fullería saludable, a esta esquivia y magnífica engañifa que permite escuchar a la lengua fuera del poder, en el esplendor de una revolución permanente del lenguaje, por mi parte yo llamo: *literatura*” (1998: 21-22). Podríamos afirmar, quizá con cierta osadía, que toda su obra puede situarse en la tensión entre esta *semiosis infinita-revolución permanente* (simpática conjugación peirceana-

trotskyista), y la necesidad de constituir *anclajes* (provisorios y efímeros consensos de sentido) como condición ineludible de cualquier acuerdo *comunicativo, comunitario*.

Así, más que pensar a la lengua como cerrado sistema de signos, habrá que entenderla como *texto*, como *escritura*, como *tejido* infinito de significaciones en perpetua diseminación. El sujeto disuelto en las estructuras renace ahora como *escritor*, como *lector* y como *crítico*. Estas figuras se (con)funden y (con)jugan en el espacio textual, en una red de voces, lenguajes y escrituras que la historia ha ido acumulando, capa sobre capa. La estructura deviene, entonces, *texto plural*, irreductible *polifonía*. De este modo, a las sucesivas muertes posmodernas (la de Dios, la del Sujeto y la del Hombre) le sucederá “La muerte del autor” (título de uno de los artículos de Barthes escrito en 1968). Ya no importa quién habla porque es el texto el que nos dirige la palabra. El texto, inocultable asesinato del autor, se instituye como práctica significante, trabajo de la huella, interminable juego de las diferencias/significantes. Lector, crítico y escritor se ocuparán ahora de violentar las formas coactivas de la lengua, transgredir sus reglas, forzar la sintaxis, suspender los sentidos congelados (por las relaciones de poder), poner de relieve los vacíos de significado (la ausencia de un sujeto-sustancia-realidad trascendente “detrás” de cada significante); y para ello, habrán de articular un mensaje no codificado, producir lo ilegible, lo desconocido, lo inacabado, lo extraño, lo inesperado. Escribir para no decir nada (ningún contenido calculable), apenas por el deseo y el goce de la escritura.

Lenguaje e inconsciente

Del mismo modo en que Lévi-Strauss trasladara la mirada semiológica saussureana a todo el ámbito de la cultura, Jacques Lacan llegará a la conclusión, aun más osada, de que el inconsciente (también) está estructurado como lenguaje. Así, con Lacan, la lingüística estructural se pone al servicio de la terapia psicoanalítica. En tanto “estructura de significantes”, la lengua precede y articula tanto al mensaje como al sujeto que habla. Es la lengua la que habla cuando el sujeto quiere (desea) decir algo. Sujetados al significante (y a su condición deseante), los sujetos se lanzan a la búsqueda de un significado eternamente diferido. Entre el significante y el significado, se produce un desgarramiento que impide el cierre del sentido. El significado (inasible) no será ya el resultado de un lazo arbitrario (como en Saussure) sino de una operación discursiva siempre elusiva e incapaz de atrapar una presencia o sentido pleno. Es así como los significantes

se *vacían* de significado (contenido/objeto/sustancia/realidad/presencia/sujeto) para articularse en un juego interminable de alusiones y elusiones, de metáforas y metonimias. Nuestro discurso –dice Lacan– es siempre un acto fallido ya que sólo es capaz de exhibir una verdad al costo de su sustitución o desplazamiento retóricos. En tanto lenguaje, el inconsciente antecede y trasciende a los sujetos que, por consiguiente, devienen sujetos del enunciado; prisioneros del mundo simbólico, insalvablemente divididos, alienados, dispersos, deseantes.

El giro discursivo

Sin dudas, el gran desafío foucaulteano ha consistido en “pensar lo impensado”, es decir, en pensar las condiciones de posibilidad de los discursos y saberes de cada época. He aquí, por consiguiente, el gran interrogante de Michel Foucault: ¿por qué ciertos enunciados, discursos y objetos del saber han emergido en determinada época y no en otra? Y para intentar resolver semejante formulación, el pensador francés emprende una verdadera “arqueología del saber” que le permitirá adentrarse en espacios inexplorados, trazar los mapas de lo pensado, establecer las condiciones epistémicas de dicha emergencia. Foucault se detendrá menos en los “progresos de la razón” que en sus exclusiones (el loco, el enfermo, el anormal, el delincuente); menos en las continuidades que en las mutaciones, los azares, las discontinuidades. En tanto exhumación y registro, la arqueología procurará determinar las condiciones del saber, aquello que en una época definida resulta “decible”. El arqueólogo del saber se constituye, entonces, como un *archivista* que rastrea las reglamentaciones, normativas, concepciones, principios ordenadores y prescripciones que posibilitaron la emergencia y desaparición de los discursos y saberes de una época.

La pregunta arqueológica es la pregunta por las condiciones de posibilidad, por el modo (y el orden) en que se con-figuran los discursos (y los saberes, y lo pensable, y lo decible), por el fondo que los moldea y articula, por el *a priori* que recorta el campo de lo posible y define su modo de ser. Y es esta estructura subyacente del saber lo que Foucault denomina *episteme*. De esta forma, las preocupaciones del *archivista* se desplazan (aunque de un modo apenas perceptible) del terreno de la lengua al de los discursos, de la gramática a la *episteme*. Abordar la problemática tanto de las *palabras* como de las *cosas* (y, por supuesto, también de los *hombres*) requerirá la determinación de todas aquellas condiciones/configuraciones/principios normativos/códigos ordenadores

que permitieron, en determinada época, pensarlas, decirlas, producir saberes respecto de ellas.

Poco, muy poco tardará Foucault en advertir que la pregunta por el saber resultaba inescindible de la pregunta por el poder; es decir, en entender que su *arqueología del saber* podía traducirse perfectamente como una *genealogía del poder*. Aunque no pocos de sus críticos prefirieron pensar a ésta como un giro de su pensamiento, nosotros preferimos abordarla como una mirada más atenta, más afinada y más compleja respecto de una misma problemática: la producción de sujetos, discursos y saberes.

El giro *deconstructivo*

Frente a un estructuralismo rígido que restringirá hasta el límite mismo de la imposibilidad, la producción de diferencias, de irreductibles singularidades, y de acontecimientos imprevisibles e incalculables, Jacques Derrida propondrá una *gramatología* de la huella, la *deconstrucción* y la hospitalidad. Para ello, *deconstruye* el edificio estructural, incapaz, según él, de trascender las fronteras binarias de la metafísica. Su polémica afirmación de que “no hay nada fuera del texto” (que causara estupor en las mentes bienpensantes de la *intelligentzia* europea) no aludía a una absurda subestimación de “lo real” (siempre reticente a la simbolización) sino a la imposibilidad de pensarlo más allá de la estela de la inscripción, el rastro, la marca; más allá del trabajo de la huella. Su modo de burlar las rígidas estructuras de la *episteme* de Occidente fundada en la centralidad del *telos*, el *logos*, la voz (*phoné*) y el falo (es decir, de un pensamiento *teleo-logo-fono-falocéntrico*) consistía en habitar los márgenes, asumir los riesgos de los territorios inseguros, resistir las violencias de la clausura, convivir con los fantasmas, eludir las trampas de la identidad, abrirse a la venida de los *otros*. No se trata de un pensar como “alma bella” que desconoce o huye (como si esto, además, fuera posible) de las determinaciones del *logos* metafísico; sino, por el contrario, de un pensamiento peligroso que violenta incluso sus propios presupuestos, que evita suturas tranquilizadoras, que hace estallar las fronteras y desquicia las cronologías; un pensamiento que está, desde siempre, en *deconstrucción*.

El giro vitalista

Gilles Deleuze también disparará contra eso que denomina “modelo representacional”, “imagen del pensamiento” o “sentido común”, como instancia organizadora y mediadora de lo múltiple (de lo no-órgánico, del

“cuerpo sin órganos”) en virtud de ciertas operaciones ordenancistas: la *identidad* del concepto, la *oposición* (negatividad) que permite constituirlo como tal, la *analogía* en el juicio y la *semejanza* en la percepción del objeto. De este modo, el pensamiento de la representación/reconocimiento delimita, controla, domina la diferencia (verdadero *a priori*), gradúa la intensidad, iguala, homogeneiza, violenta. La filosofía dialéctica -según Deleuze- lejos de liberar lo diferente, garantiza que quede atrapado, ya aquella sólo puede pensar *lo otro* en los términos de la negatividad, es decir, en relación con lo mismo/lo idéntico. Precisamente por ello, el autor de *Mil mesetas* propone un pensamiento liberado de la representación, la identidad y la negatividad; un pensamiento de lo múltiple que consiga afirmar lo diferente, que diga sí a la divergencia; un pensamiento que no se ocupe de responder dialécticamente sino de pensar problemáticamente; un pensamiento no categorial, danzante, genital, afirmativo; un pensamiento teatral del loco devenir.

El giro filosófico

La idea de “giro lingüístico” (acuñada, aparentemente, por el filósofo Gustav Bergmann), suele ser asociada con la expresión “*koiné* hermenéutica” enarbolada por Gianni Vattimo para aludir a aquella “lengua común” utilizada por los herederos de los “últimos” Heidegger y Wittgenstein. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que toda la filosofía europea de la segunda mitad del siglo XX estuvo signada por las preocupaciones derivadas de la lengua y el lenguaje, y más específicamente, por aquellas elaboraciones (como las que acabamos de desarrollar) que nos permiten pensar a la lengua no ya como medio/instrumento sino como mecanismo productor/estructura apriorística/ organización interna que condiciona, “obliga”, permea, nuestra relación con el mundo. Incluso, para los más osados, dicha instancia es la que crea tanto al mundo/la realidad como a los sujetos parlantes; de modo que los límites del lenguaje constituyen los límites del mundo: el ser y la lengua devienen una y la misma cosa.

Así, los pensadores del *giro* venían a desterrar cualquier esperanza metafísica fundada en la pretendida existencia de una relación con las cosas anterior a la nominación. Ningún “real”/mundo/cosa tiene existencia fuera de la lengua; ningún objeto/hecho podrá, entonces, exigirle a la lengua un “acto de justicia” (tal como reclamaba Benjamin para los vencidos, para las voces sepultadas, para las ruinas que iba arrojando el huracán arrasador del *cortejo triunfal*). No habrá ya ningún lenguaje (político, ético, ideológico) capaz de intervenir *sobre/en* “lo real” ya que la lengua (es

decir, los discursos, las interpretaciones, las enunciaciones, los combates lingüísticos) es, en sí y por sí, la única forma posible de intervención.

Pero el *giro lingüístico* es, también, el corolario de una imposibilidad, el correlato de la impotencia para dar cuenta de “la catástrofe del mundo” (en un siglo signado por las guerras, los campos de concentración y exterminio, y los bombardeos sobre poblaciones indefensas). La filosofía enmudece tras el espanto de Auschwitz, y su silencio traduce la crisis del “modelo representacional”. El verdadero e imperdonable “pecado” del *giro* no fue, entonces, haber advertido la crisis terminal de dicho paradigma filosófico, sino hacer del lenguaje su única y absoluta preocupación, seguir pensando como si Auschwitz no hubiese tenido lugar, es decir, transformar la tragedia de un dolor y un horror impronunciables, en la farsa de una conjura imposible.

¿La oportunidad para una lápida?

En nuestro país, estas vicisitudes filosóficas y cognitivas (y, por consiguiente, *políticas*) se cristalizaron en un debate entre la persistencia de la herencia marxiana y los intentos de huir de este paradigma pretendidamente superado. Desde la revista *Punto de vista*, Oscar Terán (1983) nos sugería la posibilidad (planteada como un interrogante) de abandonar la teoría marxista. Su nota, titulada sugestivamente “¿Adiós a la última instancia?”, criticaba, con razonable criterio, la obstinación de cierto marxismo por resolver todos los problemas, mediante el recurso del determinismo económico. “¿No habrá llegado también para el pensamiento argentino de izquierda la oportunidad de reclamar el derecho al posmarxismo?”, se/ nos preguntaba Terán (ibíd.).

Pocos meses más tarde, José Sazbón (1983) condenaba aquella *prisa* desatinada, y las debilidades teóricas de su urgencia lapidaria. Sazbón criticaba la adopción acrítica de algunas de las categorías más frecuentadas por Lacan, Foucault y Derrida para oponerlas a la idea de la “última instancia” que ahora resultaba enigmática y obsoleta. Así, lejos de refutar dicha noción, se impugnaba el conjunto de la teoría marxiana proponiendo su abandono, es decir, el ingreso al (¿también enigmático?) *posmarxismo*. La denegación del determinismo económico (por su “reduccionismo monista”) tenía como contrapartida una inteligibilidad también unitaria y reductiva en que cada quien podría optar por escoger su propio fragmento de una totalidad estallada.

Es muy cierto, como afirma Terán (1984) que los crímenes, el Gulag y los delirios burocráticos de los “regímenes socialistas”, nos obligaban a sospechar de la teoría en que (pretendidamente) se fundaban. Pero el

problema surge cuando esa sospecha se traduce en abandono liso y llano del pensamiento marxista, aun coincidiendo en que “el entero edificio discursivo del marxismo” debiera ser revisado.

Incluso compartiendo la obsolescencia de la teoría del valor-trabajo y de los análisis de Lenin sobre el imperialismo, ¿podríamos concluir que han desaparecido las estrategias imperialistas, la relación capital-trabajo, o la explotación (es decir, el capitalismo)? Si pudiéramos demostrar que vivimos en un mundo pos-capitalista (sin capital, ni explotación, ni fetichismo de la mercancía), debiéramos plantearnos (no somos tan necios) el reemplazo del marxismo por una teoría original capaz de dar cuenta de ese novedoso y extraño fenómeno. Pero a juzgar por la contundencia del derrumbe de las “economías” europeas y norteamericana, y por el reciente *boom* editorial de los textos marxianos, no creemos que sea éste el momento más adecuado para insistir con aquella prisa *post*.

Admitir que las formas de organización económico-social resultan insuficientes (y, en ocasiones, inertes o inconducentes) para comprender los complejos laberintos de la cultura, la etnia, el deseo, el derecho o el género (el pluralismo de las múltiples determinaciones), ¿nos condena a emprender presurosamente la *huida* del marxismo? El hecho de que el marxismo tenga que apelar a otros ámbitos no-marxistas del saber para producir alguna propuesta teórica coherente, nos induce a pensar no tanto en una fuga, como en la potencialidad de una amalgama o un cruce creativo y heterodoxo.

Una cosa es revisar hasta el hartazgo algunas categorías que se han vuelto anacrónicas (y desecharlas o reemplazarlas) y otra muy distinta es desestimar un *corpus* teórico con la certeza de que todos sus saberes han demostrado su inconsistencia. Si bien Terán terminó demostrando cierta disposición a no arrojar el niño junto con el agua sucia (proponiendo finalmente abordar al marxismo, foucaulteanamente, como una “caja de herramientas”), el reclamo de un derecho a la huida contribuyó en mayor medida al exilio presuroso que al deseo de reflexionar sobre las inconsistencias teóricas, los fracasos burocráticos y los horrores concentracionarios.

Quiebre cultural y nueva gramática

Este debate fue recuperado y recreado en los 90, por las más destacadas revistas políticas y culturales de nuestro país (*El rodaballo*, *Confines*, *El ojo mocho*, *Conjetural*). En este tiempo de batallas culturales, gramáticas descoloniales y relatos plebeyos, convendría revisar aquellos chispazos polémicos.

Los albores del siglo XXI, tan dramáticos para Europa como promisorios y esperanzadores para *Nuestra América* vienen a dar cuenta –al menos así lo entendemos– de las formas diversas en que fueron *leídos*/procesados/confrontados- estos *giros*, o quizá debiéramos decir: este pensamiento (pos)hegemónico europeo de la segunda mitad del pasado siglo. Cuando la crítica de la verdad se convierte en la inexistencia de cualquier “momento de verdad” en tanto exigencia de justicia; cuando la fascinación por la interpretación infinita se traduce en la imposibilidad de producir algún mínimo consenso comunicativo; cuando la crítica de los Grandes Relatos, en nombre de un ingenuo (o interesado) consensualismo, impide advertir el conflicto inherente a la vida social (y se priva de promover una intervención *política* a tal efecto); el resultado suele ser el abandono del *campo de batalla*, el exilio, el desentendimiento de una conflictividad que requiere de la participación (*política*), del compromiso (*social*), de la transformación (*cultural*) y de la perpetua re-creación y re-significación (*gramatical*). Cuando los intereses corporativos se sienten amenazados y se exacerbaban las resistencias conservadoras (tal como está ocurriendo en no pocos países de nuestra región), ningún comportamiento resultará más torpe y desatinado que la huida, el nomadismo radical, o la solitaria indignación.

En las últimas décadas, como consecuencia de la aplicación de las recetas neoliberales, *Nuestra América* se convirtió en el escenario privilegiado de una combinación explosiva y desoladora: concentración de la riqueza, apertura comercial, flexibilización laboral, privatizaciones, desempleo y pobreza crecientes, etc. Por su parte, los *miedos* de comunicación (que por estas mismas razones se expandieron hasta ocupar espacios monopólicos u oligopólicos), en virtud de dicha *posición* dominante, se encargaron de promover y propiciar un paradigma cultural (sustentado en el racismo, el egoísmo, la cultura del éxito, el espectáculo y la frivolidad) que permitiera consolidar dicha transformación. Así, la “función económica” de los medios (crecimiento ilimitado de la rentabilidad empresarial) no pudo ocultar su contracara: la “función ideológica” encargada de convencernos sobre la necesidad e inevitabilidad del (neo)liberalismo económico. Gracias a este auxilio mediático tan contundente como inestimable, el aún resistente relato de los noventa (que renace con cada golpe de las cacerolas del norte porteño) nos viene a confirmar que ninguna metamorfosis (económica, social o política) podrá afianzarse si no produce, al mismo tiempo, una revolución cultural capaz de engendrar una nueva gramática plebea y descolonizada.

En *Nuestra América*, la *episteme* colonial configuró, estructuró y organizó nuestras cosmovisiones, miradas, percepciones, y los modos de pensarnos y relacionarnos con lo(s) *otro(s)*; y logró resistir aun los más enconados embates redentores. Nuestras literaturas, ensayos, pedagogías y artes rupturistas apenas si consiguieron horadar esa férrea estructura epistémica. Pero en el siglo XXI, esta América multicultural, plurinacional, y, sobre todo, incondicionalmente hospitalaria, produjo un *quiebre* de insospechadas dimensiones, que logró infligir, en dicha coraza civilizatoria, algunas grietas y fisuras a partir de las cuales (re)pensar la *herida colonial*, además de ensayar rumbos y expresiones inéditas compartidas por los pueblos de la región. La lengua y la cultura retornaban al *campo de batalla*. Comenzaban a asomar los primeros trazos inseguros aunque apasionantes de una *gramática plebeya* descolonial y democrática, popular y plurinacional.

La lengua (es decir, esa gramática que es al mismo tiempo prisión y evasión, condena e irrupción, sutura y exceso) ya no podrá pensarse, entonces, como la realidad/el mundo/el ser/ tal como pretendieron, absurdamente, algunos cultores del *giro*; pero tampoco podrá ser abordada como el (hegeliano) “búho de Minerva” que siempre levanta su vuelo crepuscular cuando ya todo ha ocurrido, es decir, cuando sólo es posible nombrar/interpretar/decir aquello que efectivamente sucedió, en el mejor de los casos. Es cierto que, a veces, la lengua enmudece ante una materialidad que la excede, es decir, que las infinitas posibilidades de su articulación gramatical (eterno trabajo de la huella) no consiguen hacerle justicia al dolor, al horror, a la catástrofe, a las ruinas que acumula el huracán civilizatorio. Pero no es menos cierto que la lengua determina, formatea, condiciona e incluso produce “efectos de realidad” absolutamente inescindibles de aquello que (ingenuamente) suele pensarse como “los hechos desnudos”.

Por todo lo expuesto, podrá advertirse que no es nuestra intención invertir la metáfora marxiana de la *base* y la *superestructura*, tal como se propuso cierto “marxismo culturalista”; pero tampoco consentimos ceder a la fascinación de un *giro lingüístico* que ha “semiotizado” no sólo los modos de pensar la historia sino también a la historia misma. Sí creemos necesario, en este tiempo *nuestroamericano* de quiebres y batallas culturales, recuperar (y rediscutir) la teoría gramsciana de la *hegemonía*, o la noción althusseriana de *sobredeterminación*, sepultadas ambas por los cultores del *exilio* y el *nomadismo* radicales (reticentes a cualquier forma de la crítica, el determinismo o el combate contrahegemónico). También creemos oportuno, a la luz del *despertar* plebeyo y descolonizador de la región, releer los debates “lacanianos” entre Ernesto Laclau y Slavoj Žižek

respecto de la *articulación equivalencial* operada por la lógica política de la razón populista.

Para decirlo muy breve y brutalmente: lo que estamos intentando sugerir aquí es que los pueblos olvidados del Sur, aun con los pies hundidos en la inquietante geografía de estas tierras y con la mirada atenta a la infinita riqueza de nuestras mejores tradiciones, podemos tender un puente hacia algunas producciones y experiencias críticas europeas que puedan ayudarnos a pensar, a parir y a defender *este tiempo*, más allá de la ingenua y celebratoria prisa *post*.

Nada más alejado, entonces, de nuestra propuesta que desestimar la importancia capital de las denominadas “condiciones materiales de existencia” (léase, los vínculos sociales que se configuran como tales en virtud de las relaciones de producción y circulación de los bienes materiales y/o simbólicos). Y sin embargo, resultaría absurdo suponer que podrán alcanzarse la justicia distributiva y la igualdad social, o bien que conseguiremos sentar las bases de una producción cooperativa, sin propiciar un decidido combate cultural (y lingüístico) que consiga producir algunos anclajes/consensos comunicativos y comunitarios (es decir, sin la mediación de una *formación hegemónica* capaz de articular dichos sentidos).

La nueva gramática que estamos pariendo, no sin obstáculos ni enconadas resistencias, en *Nuestra América*, deberá nutrirse de las voces sepultadas de los vencidos (como quería Walter Benjamin), de la memoria persistente de las etnias arrasadas por el huracán civilizatorio, de la tradición emancipatoria y libertaria de los miles de pueblos que habitaron y habitan esta geografía diversa y colorida. Pero además de esta enorme tarea de escucha, recuperación, recreación y resemantización que apenas hemos iniciado, habremos de producir una *lengua-otra* que, en tanto novedad radical, contribuya a la emergencia de lo nuevo. La lengua del *Vivir Bien* y del *Buen Vivir*, de los Estados *plurinacionales*, la *identidad de género* y el *matrimonio igualitario*; la lengua que aprendió a nombrar a los *pueblos originarios* o a la *dictadura cívico-militar*, que transformó la violencia doméstica en *femicidio*, la administración de los negocios en *política*, las relaciones carnales en *integración latinoamericana*; una lengua del *empoderamiento* popular que “con los pies embarrados de historia” consiga asimilar la *Patria* con el *Otro*.

No habrá, entonces, justicia para los *pueblos originarios*, ni derecho a la *identidad de género* o al *matrimonio igualitario*, ni *expropiaciones*, *desconcentraciones* o *relatos populares*, si no somos capaces de constituir una *gramática* que nos permita nombrarlos, pensarlos, propiciarlos y aprehenderlos de ese (nuevo) modo. El *nuevo giro gramatical* debe

fundamentos en humanidades

entenderse, entonces, como la necesidad de (re)poner a la lengua y a la cultura en el *campo de batalla* en tanto condición indispensable para consolidar (y “hacer avanzar”, y radicalizar, pero también para promover) las transformaciones políticas, económicas y sociales que tímidamente comienzan a insinuarse en este tiempo de despertar *nuestroamericano*. He aquí el presupuesto ineludible para advertir el conflicto (*político*) allí donde el bombardeo mediático reclama el diálogo y el consenso; para leer la exigencia igualitaria, allí donde el relato conservador alienta golpes de Estado y operaciones *destituyentes* al mismo tiempo que diseña secretos andamiajes corporativos y arroja inofensivos globos de colores.

Buenos Aires, 12 de octubre de 2012

Referencias Bibliográficas

Barthes, R. (1998). *El placer del texto y lección inaugural*. México: Siglo XXI.

Benjamin, W. (s/f). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, traducción y notas: Oyarzún Robles Chile: Arcis-Lom.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

Derrida, J. (1998). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1996). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1991). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, en *Escritos 1*, Bs. As.: Siglo XXI.

Lévi-Strauss, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.

Peirce, Ch. (1978). *La ciencia de la semiótica*. Bs. As.: Nueva Visión.

Sazbón, J. (1983). "Derecho a réplica. Una invitación al postmarxismo", en *Revista Punto de vista n° 19*, diciembre, Bs. As.

Saussure, F. (1982). *Curso de lingüística general*. Bs. As.: Losada.

Terán, O. (1983). ¿Adiós a la última instancia?, en *Revista Punto de vista n° 17*, abril/julio, Bs. As.

Terán, O. (1984). Una polémica postergada: la crisis del marxismo, en *Revista Punto de vista n° 20*, mayo, Bs. As.