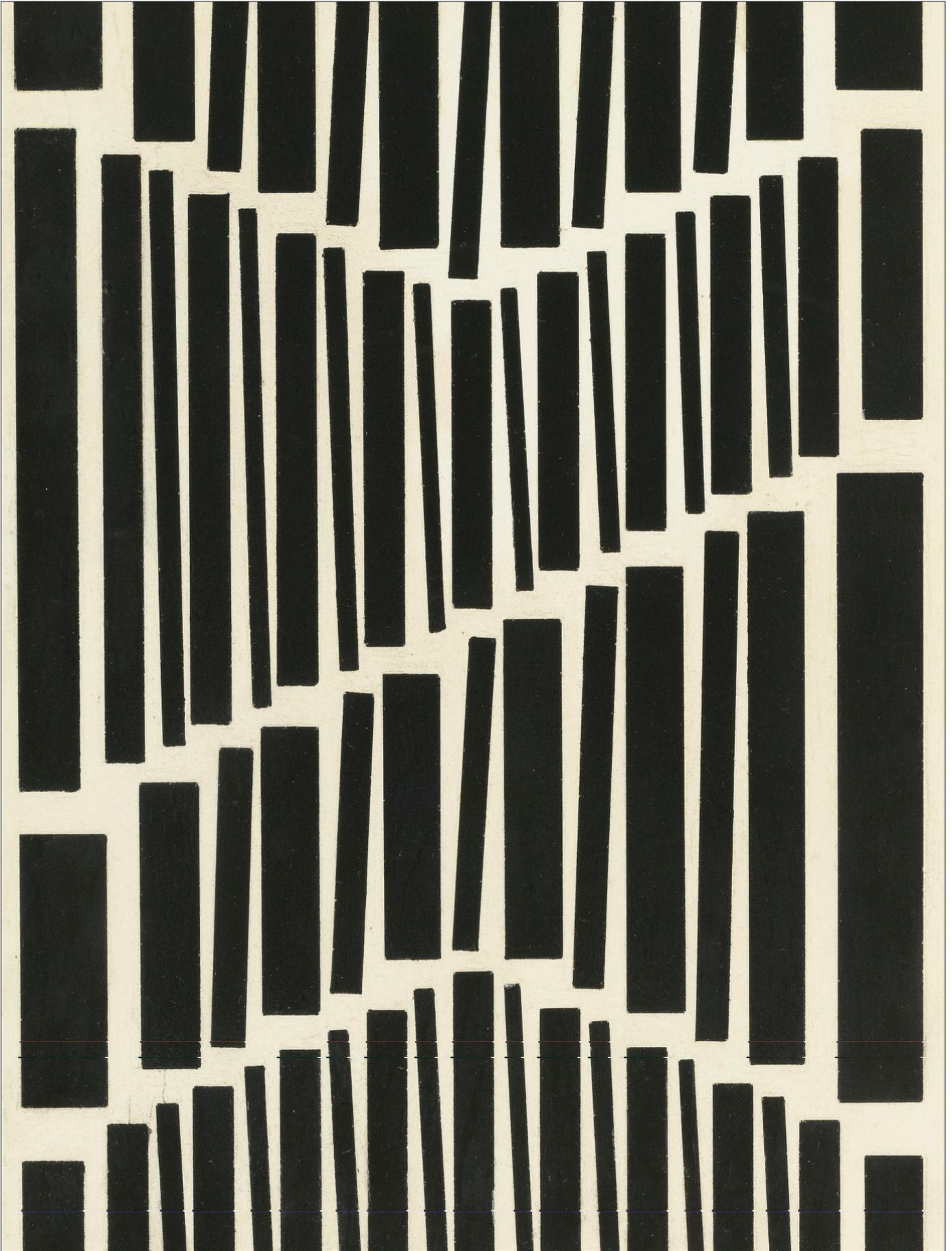


# PENSA- MIENTO LATINO- AMERICANO

¿EXISTE ALGO QUE PUEDA LLAMARSE PENSAMIENTO LATINOAMERICANO? SI NO FUERA ASÍ, ¿CÓMO EXPLICAR ESA BIBLIOTECA DE TEXTOS RADICALMENTE ORIGINALES ESCRITOS EN EL SUBCONTINENTE? QUIEN NO HA SIDO AVASALLADO POR LAS PRÁCTICAS ACADÉMICAS QUE DICTAN QUE TODO HA SIDO PENSADO YA EN OTRA PARTE, SABE QUE ENTRE NOSOTROS NO SÓLO HAY IDEAS SINO UNA POTENTE TRADICIÓN VINCULADA AL ENSAYO Y PROVENIENTE DE UNA DOBLE RAÍZ: LA FILOSOFÍA EUROPEA, POR UN LADO, PERO TAMBIÉN LOS SABERES AMERINDIOS, SORPRENDENTEMENTE VIGENTES EN UNA REALIDAD EN EXTREMO COMPLEJA.

NOS HEMOS DADO A LA TAREA DE ACERCAR EL TRABAJO DE CUATRO FIGURAS DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO, PUES SUS REFLEXIONES NO SÓLO SON FUNDAMENTALES PARA EL ANÁLISIS DE LAS CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS DE LA REGIÓN SINO QUE PERMITEN EXTRAER LECCIONES POLÍTICAS Y ESTÉTICAS. EN UNA ENTREVISTA, LA ANTROPÓLOGA ARGENTINA RITA SEGATO PLANTEA LAS PARTICULARIDADES DE LA TAREA REFLEXIVA EN AMÉRICA LATINA Y EXPONE LOS RASGOS CENTRALES DE SUS INVESTIGACIONES SOBRE LA VIOLENCIA MACHISTA. JUAN FRANCISCO MALDONADO TRAZA UN MAPA DE LOS CONCEPTOS DEL BRASILEÑO EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO, CUYO ACERCAMIENTO A LOS PUEBLOS AMERINDIOS LO HA LLEVADO A POSTULAR EL PERSPECTIVISMO Y EL MULTINATURALISMO COMO FORMAS DE ROMPER LOS IMPASSES DE OCCIDENTE. UN ENSAYO DE LA SOCIÓLOGA BOLIVIANA SILVIA RIVERA CUSICANQUI NOS ACERCA A SU ÉTICA DE LA IMAGEN, HEREDERA DE LA SABIDURÍA AYMARA. POR ÚLTIMO, CARLOS OLIVA EXPONE LA ILUMINADORA TEORÍA DE LA MODERNIDAD DEL ECUATORIANO-MEXICANO BOLÍVAR ECHEVERRÍA, UN APORTE SINGULAR A LA TRADICIÓN MARXISTA.



Hélio Oiticica, *Metaesquema 198* (1958)

# CONTRAPEDAGOGÍA DE LA CRUELDAD

LA ANTROPÓLOGA ARGENTINA HA ELABORADO UNA OBRA ORIGINAL SOBRE EL GÉNERO Y LA VIOLENCIA MACHISTA A PARTIR DE SUS INVESTIGACIONES DE CAMPO CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS. EL SUYO ES UN AUTÉNTICO PENSAMIENTO.

ENTREVISTA CON RITA SEGATO

**¿Constituye Latinoamérica un punto de partida para su pensamiento? ¿En qué medida ha moldeado sus ideas?**

Sin la menor duda América Latina o, como prefiero llamarla –porque algunos aspectos y bolsones de nuestro continente no son predominantemente “latinos”–, Nuestramérica, o también América –aludiendo al maravilloso término “amefricanidad” de la pensadora negra brasileña Lélia González–, es para mí un concepto indispensable, un marco de sentido. La razón es francamente histórica, pues no olvidemos que en el pasado, especialmente en tiempos de las administraciones de ultramar, los espacios del subcontinente estaban mucho más vinculados que en el presente. Los intercambios intensos perduran, yo diría, hasta la Segunda Guerra Mundial, luego cada una de las naciones se va encapsulando. Pero Latinoamérica es, también, producto de un construccionismo estratégico de vínculos y autorrepresentaciones que resultan de problemas comunes de opresión y expropiación. Aquí es relevante recordar lo que he afirmado en diversos textos desde 1997, cuando publiqué en la revista *Nueva Sociedad* una primera versión de mi artículo sobre la globalización de “identidades políticas” a expensas de lo que allí comienzo a describir como “alteridades históricas”, formas nacionales y regionales de ser “otro” muy diferentes a las identidades políticas globales en las que hay una manera estereotipada y estabilizada de ser “negro”, “mujer”, “indio”, “gay”, etc., que acaban devorando, cancelando y, al final, censurando otras posibilidades de esas diferencias y produciendo “hegemonías” que reproducen la colonialidad en el interior de los movimientos sociales.

Como parte de ese argumento, y para reafirmar la importancia de no agredir las “alteridades históricas”, comencé a formular la idea de las “formaciones nacionales de alteridad”, matrices que las historias nacionales y regionales van decantando y que organizan la otredad dentro de cada nación latinoamericana, aunque con semejanzas. Terminé de desarrollar esta idea en mi libro, publicado en 2007, *La Nación y sus Otros*. La división central de esas formulaciones es constituida por la frontera Norte-Sur del continente, pues las identidades políticas que se globalizan son las del mundo anglo: el paradigma de la diversidad y el multiculturalismo que no toca el proyecto histórico del capital, que no lo agrede, se expande desde y con el respaldo de los Estados Unidos. Entonces ser “negro”, ser “gay”, ser “indígena” se define desde el Norte Global y se empuja hacia el Sur Global, y tiene un impacto particular en América Latina. Pero lo que interesa

decir aquí, respaldando nuestro horizonte común de sentido, es algo que he sustentado como parte de ese argumento, y es que todas las naciones del subcontinente, de México a la Argentina y Chile, operan con un mismo léxico para nombrar los tipos de actores o sujetos propios de sus territorios: negros, indios, mestizos culturales (cholos), mestizos raciales (blaqueados), blancos –mejor blancoides, porque en nuestro continente, como argumento en “Los cauces profundos de la raza latinoamericana”, nadie es blanco cuando visita el Norte–, criollos (ladinos), provincianos (interioranos), metropolitanos (capitalinos), élites políticas, élites ilustradas, élites administradoras, terratenientes, comerciantes, industriales, etc., que combinan la dimensión racial con la económica, la política o la educativa.

**¿Existen “conceptos latinoamericanos”? Y, si existen, ¿por qué pareció llevarnos tanto tiempo generarlos? ¿Siempre estuvieron ahí, latentes, pero no habían sido acuñados, reivindicados?**

En nuestro continente hay y hubo un pensamiento. También hubo –hoy muy desestimulado– un género literario para contar ese pensamiento, que es el ensayo. Pero así como el proceso de las identidades políticas que se globalizan desde un lugar de producción hegemónica las otras “formas de ser otro”, por las mismas razones una “tecnología del texto”, como el texto académico norteamericano, se va comiendo las otras formas de pensar y escribir. Lo he dicho al escribir sobre la gran contribución de Aníbal Quijano al pensamiento latinoamericano y mundial, pues él es uno de los poquísimos autores en el campo de las ciencias sociales y las humanidades –junto a Paulo Freire y muy pocos más– que ha formulado una concepción del mundo y, sin conceder en su forma de escribir, con gran elegancia y libertad, han atravesado sus formulaciones al Norte, cruzando la frontera Norte-Sur en sentido contrario. Es una proeza rara.

Nuestras dificultades para reconocernos pensadores, para reconocernos autores, para reconocernos teóricos, no se originan en la ausencia de pensamiento de este lado del mundo, sino en algo muy concreto como es la división mundial del trabajo intelectual y en un control de mercado, es decir, una verdadera, deliberada y bien establecida reserva del mercado de ideas (también a nivel editorial) por parte de los países de lenguas hegemónicas: inglés y francés. Casi podríamos hablar de un “bloqueo”, con el cual hemos contribuido desde la cátedra. La vida académica reproduce el mercado global de

una manera sorprendentemente fiel. El docente considera que la tarea de sus estudiantes es “aprender”, aprender lo pensado. Pero ese “lo pensado” tiene un subtexto, pues está asociado a un predicado tácito, “lo ya pensado”, al que se adhiere un segundo predicado, “lo ya pensado *en otro lugar*”. Es raro el profesor que dice a sus estudiantes: «Esto lo estoy pensando, lo estoy elaborando, súmense y pensémoslo juntos». En general el docente en nuestro mundo es una autoridad basada en la información, pero que no *autoriza*. Y las palabras autoridad, autoría y autorización están profundamente emparentadas. Ese tipo de práctica docente tiene como consecuencia que concluyamos que nuestro papel en la división mundial del trabajo intelectual es la de compradores de modelos teóricos y categorías, y no la de productores.

**En este sentido, nos interesa especialmente su análisis del género a partir la cosmología yoruba. Para analizar el carácter transitivo, andrógino y antisencialista de los géneros –una discusión supuestamente exclusiva de la actualidad–, usted acude a la santería orixá. ¿La materia prima de nuestros análisis ya está dada? ¿Estamos buscando en los lugares equivocados?**

Esta pregunta me sorprende y me alegra, porque me quedo siempre con la impresión de que no consigo explicar con suficiente fuerza que aprendí a pensar y obtuve “autorización” para *modelizar*, en el sentido de lo que acabo de explicar, sólo cuando percibí la extrema sofisticación de lo que he llamado el “código afrobrasileño”, aludiendo a la encriptación y la simbolización complejas de un ideario muy propio y diferente del occidental. Es una parte menos conocida de mi obra porque, en el tiempo en que construí mi etnografía, no se hablaba de “raza” ni de “violencia de género”. Se trataba de una colectividad igualitaria en términos de género y militantemente adversa a la biologización de la identidad en todo sentido. Uno de esos ideogramas, que percibí durante mi largo trabajo de campo realizado en acuerdo con la exigente tradición británica (ya que mi orientador fue discípulo de un discípulo del fundador Malinowski), era la suspensión de los determinantes biológicos, tan caros al Occidente colonial, de las adscripciones de parentesco, género e identidad. Y allí se puede decir que aprendí a pensar. En el momento en que percibí la estabilidad de ese elemento del código quedé perpleja. Y no tenía todavía la herramienta del concepto de “género”. Las ideas de performatividad y de desesencialización no circulaban todavía; estamos hablando de la segunda mitad de los años setenta. En-

tonces recurrí nada menos que al género gramatical, el “él” y el “ella”, para poder representar lo que estaba viendo en el campo.

Me resulta sorprendente hoy darme cuenta de que la manera en que utilicé la idea de género en mi tesis, defendida en 1984, no me vino de la teoría feminista, que estaba formulándose simultáneamente en Europa y los Estados Unidos, sino de la lengua, pues tenía que abstraer el género, traerlo al campo de lo arbitrario, ir a su estructura y no a su naturaleza, es decir, tenía que desnaturalizarlo. Eso para dar cuenta de una civilización, como dice la pregunta, en la que la *transitividad de género* era posible, era la norma, por diversas razones observables que no es posible analizar ahora, pero que están en mis textos, en especial en uno publicado por primera vez en 1986, una parte de mi tesis doctoral llamada “La invención de la naturaleza”, incluida en mi libro *Las estructuras elementales de la violencia*, de 2003. Entender eso, y ver luego el momento del feminismo que se vivía en Europa, tuvo un impacto también en mi “política”. Fue un primer momento de pensamiento decolonial, pues concluí inmediatamente que las mujeres con quien había convivido en el Xangô de Recife sabían hacía tiempo lo que el feminismo occidental estaba recién descubriendo. Debo agregar que sólo ahora, con la expansión del Estado y la intervención del frente estatal colonial moderno en los espacios reservados de la religión de orixás, a pesar del discurso de los derechos y las políticas públicas, las mujeres están perdiendo su poder.

**Uno de los puntos más originales de sus análisis es que, al tiempo que se centran en el cuerpo, lo hacen para describir estructuras de poder mucho más amplias. ¿Qué tipo de estrategias de pensamiento son necesarias para mantener esta amplitud de miras sin dejar de preocuparse por los cuerpos específicos de las personas?**

Veo que ésa es precisamente una de las grandes dificultades del movimiento social. Vengo repitiendo que el feminismo no debe guetificar sus temas, pero no veo que eso suceda. Los activismos se dividen, se guetifican, y no consiguen percibir y dirigirse a las conexiones que existen entre los diferentes temas, no consiguen distanciarse y vincular los diferentes aspectos epocales de la realidad. Las personas siguen entendiendo la violencia de género como un problema de los hombres contra las mujeres o, peor, en muchos casos, como el problema de un hombre y una mujer, y no ven las tendencias históricas que posicionan y estimulan a comportarse a los personajes de esta escena dentro de

# CONTRAPEDAGOGÍA DE LA CRUELDAD

una tendencia comprobable. Por ejemplo, en nuestro tiempo, con la espiral de agresiones y la escalada de los números y de las formas de crueldad aplicadas a los cuerpos femeninos o feminizados.

**No deja de sorprender y, por lo tanto, de resultar revelador que hable de que la violencia contra los cuerpos de las mujeres (en Ciudad Juárez, por ejemplo) no es instrumental ni meramente sexual sino una “violencia expresiva”, en el sentido en que responde a un llamado, a un mandato, de pertenencia a una masculinidad patriarcal. ¿Por qué referirse a esa violencia bajo los términos de una “escritura”? ¿Es una escritura que acepta equívocos, metáforas?**

El concepto de “violencia expresiva” no es mío, lo encontré en *Violencia y civilización*, la obra de Jonathan Fletcher sobre Norbert Elias. Y lo uso, igual que ese autor, en oposición a la “violencia instrumental”. En la larga escucha que hice, junto a un equipo de estudiantes de la Universidad de Brasilia, de los sentenciados por violación en la penitenciaría de esa ciudad, fui percibiendo que no podían explicarse a sí mismos lo obtenido, lo logrado, mediante el acto de violación. Publiqué ese primer descubrimiento en *Las estructuras elementales de la violencia*. Surgió entonces la idea de la prueba de masculinidad, que no es otra cosa que la prueba de potencia, que no es otra cosa que la prueba de que se puede extraer un tributo de un cuerpo subyugado, sometido, haciendo circular ese tributo de la posición femenina a la masculina, resultando en la construcción de esta última. Ése es uno de los ejes interpretativos que me acompañó desde esa primera investigación sobre la violencia sexual –o, mejor, por medios sexuales– hasta Ciudad Juárez, cuando algunas organizaciones de madres y aliados entendieron que el modelo se adaptaba para comprender la situación que estaban enfrentando.

De allí partí para hablar del carácter expresivo y no utilitario, como la mayoría de las otras hipótesis sostienen, para entender que en el tratamiento que se da a las víctimas lo central y principal es que se envía a la sociedad un mensaje de soberanía, de potencia y cohesión de los miembros de la hermandad masculina mafiosa. De allí la idea de “la escritura en el cuerpo”, que es el título del ensayo. La otra gran diferencia es la que establecí al advertir que los crímenes sexuales son crímenes no destinados a la satisfacción sexual sino a la exhibición y la espectacularización del poder, en el sentido de capacidad de control jurisdiccional, cometidos “por medios sexuales”. Rescato lo sexual, la relación sexual, de sus cruces y contaminaciones sombrías que, en nuestro mundo, suele tener con la agresión y la dominación. El paso siguiente en este camino interpretativo fue *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo*

*de las mujeres*, publicado como un pequeño libro justamente en México, por la editorial militante Pez en el Árbol; ahora es uno de los capítulos de la antología *La guerra contra las mujeres*, que Traficantes de Sueños, de Madrid, publicó en diciembre de 2016.

**Se refiere con frecuencia a una «prehistoria patriarcal de la humanidad» en la que, de hecho, todavía estaríamos viviendo. Somos seres prehistóricos: es una idea desafiante. ¿Cuál es, entonces, su concepto de la historia? En estos términos, pareciera que no sólo debemos acceder a la historia, sino merecerla.**

Mi pensamiento no es utópico, incluso he hablado del “autoritarismo de la utopía”, es decir, de aquellas doctrinas que tienen una idea, un cuadro de la sociedad de llegada, de la sociedad futura como debería ser. Si hay algo en lo que creo es en la imprevisibilidad de la historia, en la sorpresa histórica. Creo en la incapacidad de controlarla de las naciones más armadas. La expresión «prehistoria patriarcal de la humanidad» hace referencia al larguísimo tiempo de perduración del cristal duro del género. Ha sido un tiempo único, desde la emergencia de la especie, cuando de la superioridad muscular y hormonal del macho primate se pasa a la gran variedad de mitos de la desobediencia o la infracción femenina, al estilo del edén del Génesis bíblico, que justifican la conyugalización de la hembra, su domesticación y la autoridad política del macho como primera ley del mundo que ha pasado a ser humano. Es un tiempo prehistórico porque ha habido cambios, inflexiones importantes dentro de ese tiempo, pero perdura una estructura fundacional asimétrica, opresora y expropiadora de valor. Es la estructura que llamamos patriarcado, que funda y sustenta la economía material y simbólica de todas las escenas marcadas por la desigualdad.

**Si las sociedades machistas establecen una pedagogía de la crueldad, ¿qué oponer a ella?**

He dicho que la pedagogía de la crueldad es indispensable para la fase actual del capital, que depende como nunca de la falta de empatía, o sea, de la insensibilidad con relación a lo que sufre el prójimo. La pedagogía de la crueldad nos habitúa y nos insensibiliza respecto al despojo y a la incursión de formas cada vez más abusivas de explotación del trabajo y de la naturaleza. Una contrapedagogía de la crueldad es una pedagogía de la vincularidad, que coloca al arraigo local y comunitario en el centro de la vida. Ese arraigo es, por excelencia, disfuncional al proyecto histórico del capital. T





**«LA PEDAGOGÍA DE LA CRUELDAD ES  
INDISPENSABLE PARA LA FASE  
ACTUAL DEL CAPITAL, QUE DEPENDE  
COMO NUNCA DE LA FALTA DE EMPATÍA,  
O SEA, DE LA INSENSIBILIDAD CON  
RELACIÓN A LO QUE SUFRE EL PRÓJIMO.»**



Fotorreportaje de Sebastião Salgado sobre el pueblo yanomami para *The Washington Post*, 2014

# PERSPECTIVISMO Y MULTINATURALISMO

CONTRA EL MULTICULTURALISMO Y EL RELATIVISMO POSMODERNOS, EL (ANTI)ANTROPÓLOGO BRASILEÑO EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO HA PLANTEADO EL MULTINATURALISMO Y EL PERSPECTIVISMO, FORMAS DE TRADUCIR A OCCIDENTE EL PODEROSO PENSAMIENTO AMERINDIO.

POR JUAN FRANCISCO MALDONADO

*Un hombre y un jaguar se encuentran en un claro en la selva. ¿Quién es el sujeto? Es intercambiable. El sujeto es la posición del que interpreta al otro y, puesto que ambos se interpretan mutuamente, es intercambiable. Desde la perspectiva del jaguar, el humano es una presa; desde la perspectiva del humano, el jaguar es un predador. Ambos son sujetos pero también objetos de la observación del otro, o de su acción. No pueden ser y reconocerse mutuamente como sujetos porque para ser sujetos deben experimentar al otro como objeto, y por lo tanto también deben ser el objeto del otro. Así, la posición del sujeto pasa a una velocidad vertiginosa entre uno y otro, una y otra vez. Una subjetividad estroboscópica, digamos. Más que compartida.*

Ha pasado mucho tiempo desde que Michel Foucault hizo la crítica de la antropología y la etnografía en *Las palabras y las cosas* (1966). El perspectivismo planteado por Eduardo Viveiros de Castro está quizás escondido en sus primeras páginas. En aquel libro Foucault acusa a esas disciplinas (y específicamente a Claude Lévi-Strauss) de, en su esfuerzo de seguir la línea epistemológica de las ciencias modernas, hacer de su objeto de estudio precisamente eso, un objeto. Puesto que se trata de lo humano, la operación analítica de ambas reifica a los grupos considerados inferiores, exóticos, salvajes, primarios y primitivos para convertirlos, por un lado, en un espejo mitológico para que la civilización occidental se pueda mirar a sí misma, y, por otro (siguiendo la lógica unívoca del progreso), en un sustrato evolutivo inferior que por tanto justifica la primacía de Occidente. Para Foucault la antropología y la etnografía son el brazo teórico del imperialismo occidental. Aquel que nos ayuda a entender el funcionamiento de las poblaciones menos desarrolladas, pero sobre todo a explicarles a estas mismas poblaciones lo que son. A mostrarles su lugar en la jerarquía epistemológica (y por tanto política y económica) del mundo. Es decir, las ciencias sociales como arma conceptual del colonialismo.

No es fortuito que Viveiros de Castro establezca un paralelismo entre su trabajo y el proyecto antipsicoanalítico de Gilles Deleuze y Félix Guattari (especialmente con el *Anti-Edipo*, de 1972, que algo le debe a ese libro angular de Foucault), al anunciar un *Anti-Narciso* en las primeras páginas de sus *Metafísicas caníbales* (2010). Si el proyecto de un antipsicoanálisis es el *Anti-Edipo*, el proyecto de una antiantropología es el *Anti-Narciso*. Viveiros de Castro se plantea entonces una empresa bicéfala, al acuñar los

conceptos de perspectivismo y multinaturalismo. En primer lugar un ajuste de cuentas entre la antropología –y su *a priori* fundacional (el colonialismo europeo)– y los pueblos sobre los que ha ejercido su violencia; en segundo, un intento de ruptura del espejo que la antropología ha significado para Occidente, que interrumpiría el bucle que lo mantiene encerrado en sí mismo, que reifica a los demás para autoobservarse. Occidente se enfrentaría entonces con el engaño de su universalidad, de su objetividad, y sería obligado a mirar fuera de sí, es decir, a dejar de ser Occidente. En una palabra, a través de los conceptos de perspectivismo y multinaturalismo Viveiros de Castro propone una antiantropología o, lo que es lo mismo, una antropología de la descolonización.

El punto de partida para un ejercicio antinarcisista es que la objetividad, ese baluarte del racionalismo, la capacidad de observar desde afuera un fenómeno, está cargada políticamente. Un esfuerzo central, sobra decirlo, para cualquier ejercicio postestructuralista. Para Viveiros de Castro, pues, no se trata de llegar con una caja de herramientas epistemológicas construida *a priori* para analizar a un pueblo exótico, sino de intentar traducir a las posibilidades de enunciación occidentales la caja de herramientas epistemológicas del pueblo en cuestión. Traducir a nuestro lenguaje-mundo una práctica antropológica radicalmente exterior a lo occidental para, en el proceso, modificar este lenguaje y este mundo. Si la antropología es a fin de cuentas un ejercicio de traducción (no sólo de ideas sino de mundos), el problema es saber «qué es exactamente, qué puede ser, o debe ser, una traducción y cómo se realiza esa operación». Y si la traducción es un ejercicio de traición, la cuestión, nos dice el autor, está en saber a quién traicionar. «La buena traducción es la que consigue hacer que los conceptos extraños deformen y subviertan el dispositivo conceptual del traductor para que la *intencio* del dispositivo original pueda expresarse en él y de este modo transformar la lengua de llegada». Y si la lengua de llegada es la antropología, hay que traicionar a la antropología. Construir una tesis sobre el perspectivismo de los pueblos amerindios es en realidad construir una antropología perspectivista.

Si para Occidente la diferencia entre cultura y naturaleza parte del momento mítico en el que lo humano se separó de la segunda para constituirse como tal (la *violence* de Bataille, por ejemplo), para los pueblos amerindios que interroga el autor la diferencia radica en el momento en el que la naturaleza se separó de lo humano:

## «TRADUCIR A NUESTRO LENGUAJE-MUNDO UNA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA RADICALMENTE EXTERIOR A LO OCCIDENTAL PARA, EN EL PROCESO, MODIFICAR ESTE LENGUAJE Y ESTE MUNDO.»

La gran división mítica muestra no tanto a la cultura distinguiéndose de la naturaleza como a la naturaleza alejándose de la cultura: los mitos cuentan cómo los animales perdieron los atributos que los hombres heredaron o conservan. No es que los humanos sean antiguos no-humanos, sino que los no-humanos son antiguos humanos. Así, si nuestra antropología popular ve la humanidad como algo erigido sobre bases animales, normalmente ocultas por la cultura –habríamos sido otrora “completamente” animales, y seguiríamos siendo animales “en el fondo”–, el pensamiento indígena por el contrario concluye que tras haber sido otrora humanos, los animales y otros existentes cósmicos continúan siéndolo, aunque lo son de una manera que no es evidente para nosotros.

Así, el pensamiento amerindio es profundamente antropológico en el sentido en que interpela al mundo desde la claridad de que el mundo es humano. Para la epistemología perspectivista, nos dice Viveiros de Castro, no se trata de saber el *qué* sino el *quién* de las cosas. Todo fenómeno interrogado por el perspectivismo puede en realidad ser una acción intencional efectuada por una persona, porque todo actante tiene alma y todas las almas son humanas. En pocas palabras, el mundo está compuesto enteramente de focos vivientes de intencionalidad.

En *Metafísicas caníbales* cita un pasaje maravilloso de *Raza y cultura* (1952), de Lévi-Strauss:

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no,

estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no.

Queda claro que ninguna de las dos indagaciones era inocente. Si España intentaba verificar la presencia o ausencia de almas entre los indígenas, era porque la ley prohibía esclavizar a gente con alma, y si los indígenas intentaban verificar la existencia del cuerpo de los otros era, probablemente, para incluirlos en su dieta. «El etnocentrismo de los europeos consistía en dudar de que los cuerpos de los otros contuvieran un alma formalmente similar a las que habitaban sus propios cuerpos; el etnocentrismo indio, por el contrario, consistía en dudar de que otras almas o espíritus pudieran estar dotadas de un cuerpo materialmente similar a los cuerpos indígenas».

«Existo, luego pienso», aventura Viveiros de Castro invirtiendo la fórmula de Descartes. La innegabilidad del alma dota de vida, de intencionalidad, de subjetividad a diversos entes, pero esa subjetividad es *siempre humana*. Así, mediante una serie de “equivalencias” la figura del sujeto (y por tanto del humano) es más una posición epistemológica que una condición ontológica. Uno no es humano en el sentido occidental del ser. Uno es humano porque se experimenta a sí mismo de esa forma con relación a otros seres. El pecarí no se ve a sí mismo como pecarí sino como humano; lo que para nosotros es un pozo de fango para el pecarí puede ser una gran casa ceremonial, lo que para nosotros es sangre humana para el jaguar es cerveza. Si nosotros nos vemos como humanos, los animales y los espíritus, al verse a sí mismos como humanos, nos ven a



Fotograma de *El abrazo de la serpiente*, película de 2015 dirigida por Ciro Guerra

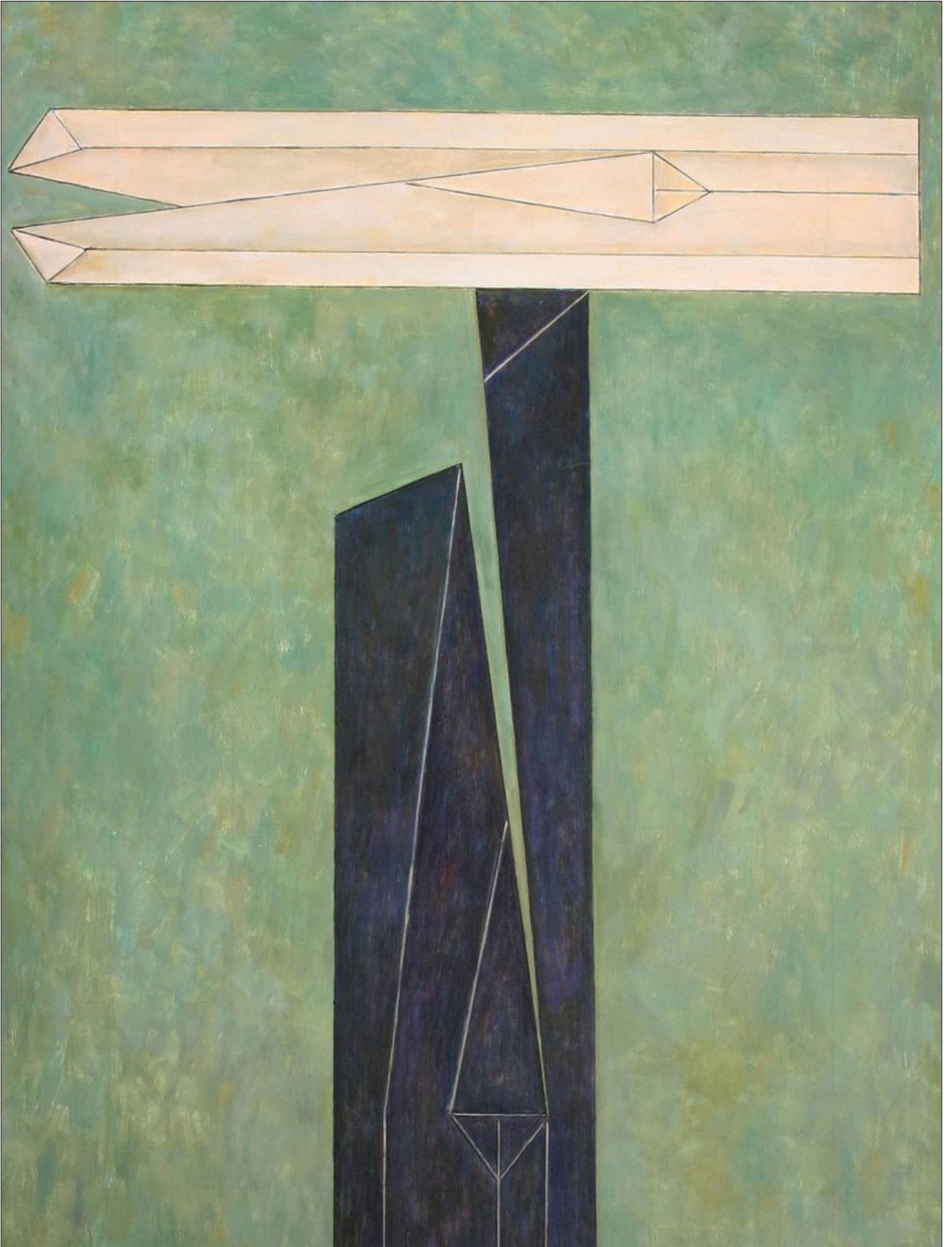
nosotros como no-humanos, etcétera. Lo que desde una perspectiva puede ser considerado naturaleza desde otra es cultura, y lo que para nosotros son rasgos culturales para otros son elementos naturales. No se trata, pues, de que todos experimentemos las mismas cosas de manera diferente (relativismo), sino de que todos experimentamos *cosas muy distintas de manera idéntica* (perspectivismo). No se trata de que todos vivamos en un mundo fenoménico cuyas representaciones dependen de nuestra aproximación cultural (multiculturalismo), sino de que vivimos en un mundo cultural cuyas manifestaciones dependen de nuestra aproximación fáctica (multinaturalismo), por decirlo de alguna manera.

El sujeto es una posición y no una identidad pero, a diferencia del postestructuralismo francés, la aparición del sujeto no depende de la estructura de poder (*estar sujeto a*), sino de la perspectiva, digamos, ontoepistemológica. Como dice Viveiros de Castro, «si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica». Si para Occidente la cultura surge sólo a partir de la desidentificación de lo Humano con la Naturaleza, con lo Otro, el perspectivismo, a través de esta especie de panhumanismo, elimina *a priori* la posibilidad del surgimiento del Otro, ese gran divisor, y por tanto también del cisma fundacional de lo humano (de nuevo, la *violence* de Bataille). Si en el fondo todo es humano, lo humano es algo muy distinto a lo que Occidente considera humano. «Todo Gran Divisor es mononaturalista», nos recuerda Viveiros de Castro, y por lo tanto en un mundo multinaturalista, la otredad, igual que la subjetividad, es meramente una cuestión de posición, de perspectiva. No es que la otredad no exis-

ta sino que es immanente, es interior a cada ser. Uno es siempre distinto a sí mismo puesto que está siempre en función de diversas perspectivas. Por lo tanto la otredad es una constante transversal a todas las cosas, pero al mismo tiempo es intermitente, estroboscópica, y siempre es intercambiable. Siempre es uno el pecarí o el jaguar del otro, a la vez que siempre hay otro en la posición del pecarí, del jaguar de uno. Ahora bien, no nos dejemos llevar por ese impulso utopizante (¿exotizante, debería decir?) que desde nuestro multiculturalismo neoliberal nos arrastra una y otra vez a idealizar lo indígena como un lugar libre de conflicto:

Si la antropología occidental se basa en el principio de la caridad interpretativa (la buena voluntad del pensador, su tolerancia frente a la humanidad tosca del otro), que afirma una sinonimia natural entre las culturas humanas, la alter-antropología amerindia, muy por el contrario, afirma una homonimia contranatura entre el discurso de las especies vivientes que da origen a toda clase de equívocos fatales (el principio de precaución amerindio: un mundo compuesto enteramente de focos vivientes de intencionalidad no puede menos que contener una buena dosis de malas intenciones).

El equívoco y la figura del enemigo, pues, son fundamentales dentro del intrincado juego del perspectivismo amerindio. «Toda diferencia es política, porque toda relación es social», y, como en todo proceso social, la intencionalidad es crucial para el planteamiento de lo político. El *quién* de las cosas. Para los amerindios el mundo real depende totalmente del punto de vista, por lo que dependiendo de la especie el mundo real es uno u otro. Esto genera un multimundo (multinaturalismo) interespecífico en el que



Alfredo Hlito, *Efigie en equilibrio relativo* (1991)

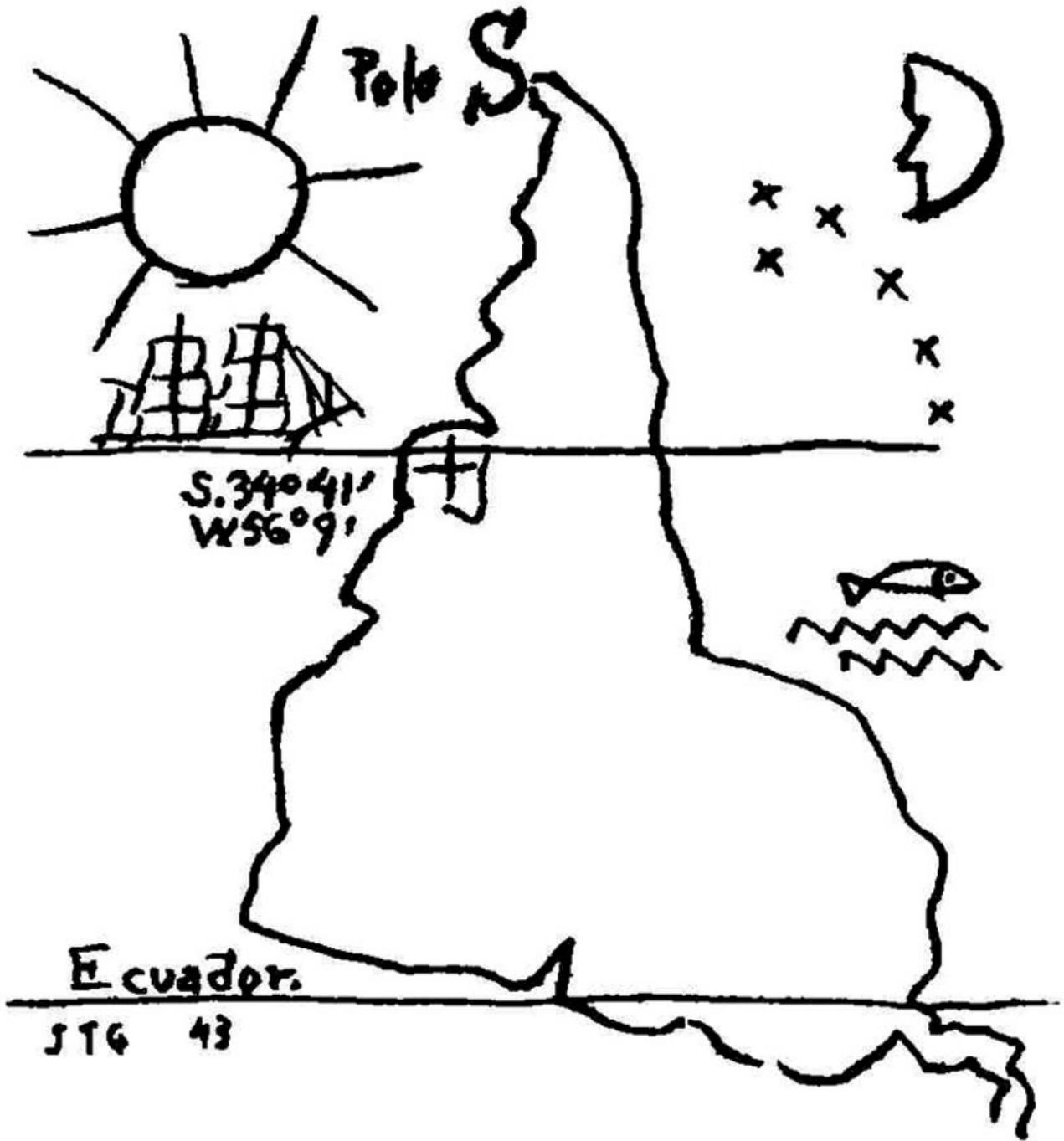
muchos mundos reales se intercalan, se superponen, se interfieren y se afectan mutuamente. Cada parte de un mundo tiene una correlación con una parte de otro, pero constituida en los términos de ese otro, e incomprensible (invisible, de hecho) para el uno. Una vez planteado esto, queda claro que no es posible no equivocarse. El equívoco es la piedra angular de la comunicabilidad entre mundos reales, puesto que, salvo por enfermedad, trance o sueño, uno no puede ver el mundo desde la perspectiva del otro. El chamán es la excepción. El chamán es ese personaje diplomático que puede transitar entre perspectivas, que puede habitar ese espacio intermedio, esa grieta que es el equívoco. El chamán es un traductor interspectivo, pero como buen traductor es también un traidor a uno u otro mundo, o más bien a una u otra perspectiva. El chamanismo es, por tanto, «un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia». Una extensión de la guerra.

[El chamán practica] una peligrosa y delicada comparación entre perspectivas en la que la posición de humano está perpetuamente en disputa. ¿A quién toca la posición de humano aquí? [...] La humanidad universal de los seres –la humanidad cósmica de fondo que hace de toda especie de ser un género reflexivamente humano– está sujeta al principio de complementariedad, definible por el hecho de que dos especies diferentes, necesariamente humanas a sus propios ojos, no pueden jamás serlo simultáneamente cada una a los ojos de la otra.

El perspectivismo nos plantea entonces una posibilidad que es también un problema o una serie de problemas a resolver. ¿Cómo perspectivizar nuestra existencia, nuestra relación con el mundo? En principio, creo, entendiendo a Occidente como enemigo («si el Occidente es una abstracción, su alma definitivamente no lo es», dice Viveiros de Castro). No un enemigo en términos occidentales, es decir, no un agente al que hay que subyugar y aniquilar o esclavizar, sino un enemigo en términos perspectivistas. Un otro (con minúsculas) que es también siempre un uno, con el que sólo se puede interactuar a partir de prácticas chamánicas de traducción y traición. La cuestión está, por supuesto, en saber a quién traicionar. Un otro cuyo entendimiento del mundo es homólogo al nuestro, pero cuyo mundo es radicalmente distinto. Un agente que, dependiendo de la intercambiabilidad de posiciones de

subjetividad en juego, es una presa o un predador. (¿A quién toca la posición de humano aquí?) Mientras Occidente investiga si el Tercer Mundo tiene alma, la labor decolonial consiste en investigar si Occidente tiene cuerpo, consiste en sumergirlo por suficiente tiempo para ver si es capaz de pudrirse.

Una vez que hemos utilizado una noción que incluye el sufijo *ismo* y hablando de arte, como está implícito en una revista como ésta, hay que advertir sus riesgos. Pensar en un arte perspectivista es, en el plano en el que están las cosas y en las formas en las que entendemos el arte, un error garrafal. Es una mala traducción o, dicho de otra manera, es una traducción que traiciona la perspectiva incorrecta. No podemos simplemente retomar un concepto tan complejo y traicionarlo en un intento meramente temático de perspectivizar nuestra práctica, o de proponer una relación con el espectador que sea novedosa y salir a decir que hacemos arte perspectivista. Semejante proyecto es imposible y en todo caso neutralizador de la potencia política del concepto. Más que pensar en un arte perspectivista, o en una aproximación perspectivista al acontecimiento estético, o en un esfuerzo perspectivista dentro de nuestros márgenes culturales, lo que nos queda es repensar esos márgenes culturales y esas prácticas de interrelación (tengan un interés estético o no) desde una posición perspectivista. Pensar en un arte perspectivista siendo fieles a la traición que propone Viveiros de Castro, en principio, implica pensar en una desidentificación total con la idea misma de arte y con la idea misma de cultura. En principio implica pensar en un equívoco de traducibilidad que no sólo es inevitable sino que es la fundación misma de las posibilidades de relación del mundo con el mundo. Implica salirnos del esfuerzo histórico del arte político por visibilizar injusticias al tiempo que mantiene su estatus privilegiado como productor de imaginarios y regresar a las figuras del enemigo, de la predación y de la alianza. Retomando «el principio de precaución amerindio: un mundo compuesto enteramente de focos vivientes de intencionalidad no puede menos que contener una buena dosis de malas intenciones». Un arte perspectivista es, entonces, un arte chamánico que busca indagar en el equívoco, en la imposibilidad de la comunicación, sin ser mediado por ningún agente que lo centralice, taxonomicamente, categorice o tipifique. Es una práctica de interacción con el mundo en la que el arte no es ni posible ni necesario. T



Joaquín Torres García, *América invertida* (1943)

# EL OJO INTRUSO, COMO PEDAGOGÍA

LA AUTORA SUDAMERICANA DETALLA EN ESTE TEXTO SUS MÉTODOS DE EXPERIMENTACIÓN PEDAGÓGICA, PARTE DE SU «SOCIOLOGÍA DE LA IMAGEN», DE LA QUE SE DESPRENDE UN ARSENAL DE CONCEPTOS A LA VEZ BOLIVIANOS Y UNIVERSALES.

POR SILVIA RIVERA CUSICANQUI

## El surrealismo

En un ensayo clásico, Susan Sontag planteaba que la experiencia de observar una fotografía provoca una sensación surrealista, porque nos enfrenta de golpe a la paradoja del tiempo. Lo vivido, lo transcurrido, lo irre recuperable se hacen presentes como huella tangible y material de una presencia: vuelve a nosotros el momento en que la luz se reflejó en el cuerpo de la persona o el paisaje que encuadramos y se imprimió mágicamente sobre una placa bañada con cierta emulsión química. Es una huella viva, diríamos tangible. De ahí la emoción —pena, nostalgia, estupor— que suscita observar la fotografía del padre o la madre fallecidos, de esa niña que éramos, libre y sin achaques, o de ese vacío que evoca alguna pasión no dicha.

Como nos enseñó Armando Silva, la fascinación por la fotografía se alimenta de pulsiones narcisistas, que nos impelen a identificarnos con alguna otra persona, a quien vemos como modelo para nuestras conductas o fachadas. A través de esas identificaciones proyectamos en otras apariencias el deseo de ser nosotros mismos. Otra pulsión siempre presente en la «sociedad del espectáculo» es el voyeurismo, fundamento de la mirada obscena que propone la publicidad y que amplifica el melodrama de Hollywood. Gracias a Hitchcock podemos pensar en lo que implica este tipo de imagen en términos cognitivos y emocionales. En *La ventana indiscreta* (1954) tales procesos se anudan en una trama para mostrar el sentido fatal de ese irresistible deseo de habitar otras vidas. Al entrar como intrusos —a través de una ventana, de una cámara— a la intimidad ajena sentimos el «infierno de los demás» y nos golpea su realidad irredimible.

Vistos desde estos cerros, estas obras y pensamientos nos obligan, sin embargo, a plantear ciertos matices. El infierno de los demás es para nuestra mirada una de las tantas formas en que la energía del *manqhapacha* se manifiesta y ejerce su fascinación irresistible y lúdica. Los diablos bailan y celebran, habitan los socavones como dueños de las vetas, y producen, a partir de la caótica oscuridad de la tierra, el milagro de la fertilidad. Los ancestros y los diablos habitan un mismo espacio, no son sino personificaciones de una fuerza mayor, de una energía destructora y creativa, que alimenta a las comunidades indígenas rurales, pero también a las neocomunidades de comerciantes urbanos exitosos. Cholas elegantes y ricas, danzarines que bajan de autos último modelo, dejan una huella imaginaria paradójica, llena de escondidos mensajes y provocaciones lúcidas: todo ello visible a través de la fotografía, y cada vez más, de la imagen digital en movimiento.

Estas comunidades cara a cara comparten un espacio y una sociabilidad —laboral, festiva, ritual— cuyas lógicas y sentidos prácticos se enraizan en un pasado muy remoto. A través de técnicas del cuerpo y saberes milenarios, continúan produciendo un porcentaje muy alto de la dieta urbana en Bolivia. Pero no sólo eso. En la medida en que son comunidades de sentido, producen también el grueso de los códigos simbólicos, de las retóricas y las estéticas que rigen la sociabilidad de la mayoría de *urbandinos* bolivianos. ¿Cómo no problematizar entonces al surrealismo, a la individualidad solitaria, a la alienación que se produce desde y a partir de la imagen? ¿Han logrado las «fotografías de la agonía» individualizar a tal punto nuestra mirada que sólo podemos mirarnos a nosotros mismos, «mirando la pena de los demás»?

La consciencia *ch'ixi* de nuestra mirada *urbandina* es una posible articulación de estas paradojas. (*Ch'ixi* literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar —como en la dialéctica— sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. Se opone así a las ideas de sincretismo, hibridez, y a la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de lo uno, la superación de las contradicciones a través de un tercer elemento, armonioso y completo en sí mismo.) Es también un puente reflexivo entre la modernidad alienada y la comunidad potencialmente emancipada. En eso radica su propio surrealismo, lejos de la nostalgia por el «tiempo de las cosas perdidas». Nuestra acción reflexiva a través de la mirada trabaja sobre el palimpsesto del presente, sobre las múltiples e irresueltas capas de pasado no digerido, que surgen como «furia acumulada» (Bloch) pero también como bricolaje barroco y subversivo. El *q'ipi* del cargador aymara en los mercados paceños es una *khumunta* de pasado no digerido, furibundo y caótico. Tajadas de indio, de salvaje, marcas de heterodoxia y herejía coexisten con el sentido más normal del andar cotidiano: así en la *aparapita* saenziano o en la milagrosa Sara Chura, de Piñeiro. Por nuestras calles, al lado de las chicas plásticas y de los chicos adormecidos, deambulando, poderosos y fieros, muchos de esos personajes surreales. Nosotros también lo somos, de modos que sólo pueden comprobarse cuando nos hallamos en medio de un delirio colectivo, en ritos nocturnos para celebrar la vida o en diálogos insólitos en las ferias o movilizaciones populares.

## «NUESTRA ACCIÓN REFLEXIVA A TRAVÉS DE LA MIRADA TRABAJA SOBRE EL PALIMPSESTO DEL PRESENTE, SOBRE LAS MÚLTIPLES E IRRESUELTAS CAPAS DE PASADO NO DIGERIDO, QUE SURGEN COMO FURIA ACUMULADA.»

### La sociología de la imagen

Con los estudiantes de sociología de la imagen, en la universidad pública de La Paz, hemos conseguido explorar estas subjetividades *ch'ixi*, que son «surrealistas como si no pasara nada». En el trabajo metodológico y epistemológico del seminario estamos construyendo un escenario *taypi*, en el que dialoga la teoría con la práctica, el norte con el sur, la realidad pensada y habitada con aquella enjaulada en los libros. Sin embargo, lo más importante que hacemos es el trabajo de reflexión sobre y desde las prácticas de la mirada. Ver y mirar, mirar y representar, son trayectos que deben recorrerse con una conciencia del *self*—el sí mismo del investigador— que la mayoría de las materias académicas soslaya.

Esta conciencia de uno mismo comienza por distinguir la mirada focalizada de la mirada periférica, y de practicar ambas a través de vagabundeos etnográficos callejeros, que se plasman en bitácoras. Las formas de registro van variando desde la descripción escrita hasta la búsqueda de diálogos horizontales con las personas que serán fotografiadas. Es aguda, en esta etapa, la conciencia de la cámara como un ojo intruso, molesto e incómodo, que nos pone en evidencia y nos hace bajar la mirada. En el proceso de levantar la cabeza y de asumir nuestra ignorancia sobre el mundo del “otro” o de la “otra”, comenzamos a mirarnos en el acto de mirar a otras personas. Las brechas, pues, o bien se cruzan o se hacen infranqueables, de ahí la cautela metodológica. Cuando la barrera puede ser transitada en ambos sentidos, entre el fotógrafo y el posante, se ponen en tensión la representación y la autorrepresentación. La ignorancia cede paso a una suerte de inteligencia corporal, un lenguaje gestual que permite tender puentes y aclarar malentendidos. Las distancias de cultura, edad o género se allanan y los personajes despliegan, en diálogo con la cámara, modos de expresión abigarrados, actuaciones con múltiples repertorios simbólicos y sobreentendidos culturales. Con todo este material los estudiantes construyen un ensayo visual con el que se cierra el curso.

### Fotografías del hacer

Después de haber producido un libro disidente que reterritorializaba las imágenes inscritas en una muestra de arte vanguardista europeo (la producción del catálogo disidente *Principio Potosí Reverso*, como respuesta y contextualización crítica de la muestra de arte *Principio Potosí*, curada por Alice Creischer, Andreas Siekman y Max Hinderer), nos fue dada la oportunidad de trabajar en un espacio urbano cedido al grupo en comodato por la etnomusicóloga Gilka Wara Céspedes, y allí comenzamos la improbable tarea de reconstruir una casa semiderruida y habilitar huertos y sembradíos en lo que hasta entonces había sido un basurero en medio de las ruinas. Esta experiencia nos dio la pauta de que la fotografía podía dejar atrás la incomodidad del «ojo intruso» para convertirse en un acompañante cotidiano y casi ritual de nuestra labor por otros medios. Lo que sigue es un intento de inscribir esta práctica en el marco de percepciones y conceptos que hemos ido produciendo como grupo.

Un punto de partida para entender nuestro enfoque sobre la fotografía es retomar la idea de la relación con el pasado, que esbozábamos al comparar el norte con el sur, y particularmente con el sur andino de la región circunlacustre, donde se localiza nuestra práctica, al pie de la montaña más sagrada del mundo aymara: el Illimani. En ese espacio no cabe la nostalgia por «el tiempo de las cosas perdidas» sino más bien el *qhipnayra uñtasis saraqapxañani*: ese pasado que podría ser futuro, el que habita en nuestros sueños del presente. En lugar de nostalgia, hay más bien hacia el pasado un gesto colectivo de actualización celebratoria, de reapropiación paródica. La fiesta, el ritual, la caminata por vastos y accidentados territorios traen hasta nosotros al pasado viviente, actuante y sensible. Lejos de hacernos sufrir, estas imágenes nos energizan y emocionan: nos instan a explorar y a actualizar nuestras potencialidades utópicas.

Pero el otro polo existe también en nuestra mirada. Hay una complicidad crítica entre lo que hacemos y pensamos, y la



Fotografía proveniente de los talleres de Silvia Rivera Cusicanqui. Cortesía de la escritora

percepción de Sontag, Sartre o Barthes, para mencionar tan sólo a los más ilustres. Tanto París como Nueva York han sido mecas de la experimentación fotográfica y de los debates teóricos y políticos sobre la fotografía. Las colectividades son también allí, como en otras partes, un hecho efímero, que ocurre en oleadas o en ciclos. Son «zonas temporalmente autónomas», como diría Hakim Bey, que a veces deben pervivir sumergidas, clandestinas. Cuando ha pasado el clímax y la curva descende a la aridez del llano, volvemos a sufrir los males de la modernidad y debemos mimetizarnos para aguantarla. Además de solidarios, nos volvemos solitarios, y hemos aprendido a disfrutar y a vivir esa individualidad irreductible. Es más, el «momento comunitario» de nuestra existencia nos permite mantener la integridad y singularizar la conciencia individual. Y así ejercer una mirada crítica, de bajo perfil, como tenaz resistencia a los mensajes y a los códigos de la modernidad alienada. Al cerrar ojos y oídos al bullicio audiovisual, pudimos descifrar –leyendo *Sobre la fotografía* de Sontag o *Lo obvio y lo obtuso* de Barthes– los poderes escondidos del surrealismo y de la reproducción mecánica. Pero también, al digerir pausadamente y en silencio esas lecturas, y al trabajar con ellas, pudimos redescubrir su capacidad de subvertir y actualizar los contenidos/formas *ch'ixis*, manchadas y abigarradas de la práctica, que constituyen nuestra memoria y nuestro presente.

### La epistemología como ética

Nuestra fascinación por la comunidad, por el trabajo manual, por el movimiento y por la fotografía nos han permitido crear un espacio *taypi* en el que se contradicen, dinámica y permanentemente, los dos polos del posicionamiento epistemológico y ético que plantean el surrealismo, el existencialismo y la semiótica: la *polis* y la comunidad. De un lado, a través de la escritura, se plasmaría el discurso sobre la esfera liberal de los derechos ciudadanos, que son la mitad *kupi* (derecha), blanca y masculina de la *polis*. De otro

lado, a través de la imagen y del trabajo corporal se pondría en acción la mitad *ch'iqa* (izquierda) femenina y oscura, en el espacio del *chuyma* y del pasado, que abrigan el modo de percibir comunitario. La primera se desenvuelve en el *alaxpacha* –lo diurno y exterior, lo visual– y la segunda en el *manqhapacha*, lo auditivo y kinestésico, lo «adentro abajo», que se asocian con el infierno, con la tierra y con el submundo de lo oscuro.

La epistemología *ch'ixi* consistiría en abrir y en ensanchar ese tercer espacio, entretejiendo a los dos mundos opuestos en una trama dinámica y contenciosa, en la que ambos se interpenetran sin fusionarse ni hibridizarse nunca. Este *taypi* o zona de contacto es el espacio *ch'ixi* de una estructura de opuestos complementarios. Ahí se entrelaza la teoría con la práctica, se realiza y se piensa sobre la comunidad autopoyética, a la vez deseada y esquiva, realizada ya en la sola energía del deseo.

En el plano político buscamos reinscribir en el microespacio social que habitamos una arena común para practicar formas de «buen gobierno» y «buen vivir» como gestos micropolíticos de conocimiento corporal e intersubjetivo. La ética del trabajo significa para nosotros el hacer conociendo, el conocer con el cuerpo, el autoconstruirnos a través de un diálogo con la materia –la madera, el cemento, la tierra– y de las conversaciones y *akhullis* de discusión y reflexión. Aspiramos a generar una práctica basada en el silencio y no sólo en la palabra. Aspiramos a sazonar la palabra con el silencio y con el ritmo de las cuerdas del telar o la guitarra. Generamos así un esbozo de normatividad tácita, en diálogo con y entre las creaciones de nuestras manos, de nuestros cuerpos. Así la ética se transforma en estética, en una plasmación de actos y pensamientos en objetos: libros, bolsas, tejidos, revistas, plantas, comidas... y fotografías. T

Una versión más extensa de este ensayo apareció en *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina* (2015), editado por Tinta Limón.



Tarsila do Amaral, *Anjos* (1924)

# UN BARROCO EXPLOSIVO

**EL PENSADOR ECUATORIANO-MEXICANO BOLÍVAR ECHEVERRÍA PRODUJO UNA DE LAS OBRAS MÁS ORIGINALES SOBRE LA MODERNIDAD, ESPECÍFICAMENTE EN AMÉRICA LATINA, DE LA QUE PUEDEN EXTRAERSE DIVERSAS LECCIONES ESTÉTICAS.**

CONVERSACIÓN CON CARLOS OLIVA

## **Sobre el lugar que ocupa la filosofía de Bolívar Echeverría en el pensamiento latinoamericano de finales del siglo xx e inicios del xxi**

El capitalismo actual ha entrado en una fase final de confrontación entre las configuraciones nacionales y nacionalistas y las configuraciones regionales. En ese contexto, el pensamiento de Echeverría es en extremo sofisticado. Apuesta por una configuración regional, sin dejar de observar la región, en este caso Latinoamérica, desde una mirada crítica. Y, por el contrario, es radical en su crítica frente a la idea de nación, a la cual siempre consideró una matriz mercantil fundamental del capitalismo. Es, pues, un pensamiento útil, eficaz y complejo en su crítica a la idea de nación y al despliegue de cualquier nacionalismo. A la vez, considera que la región, y específicamente la región que llamamos Latinoamérica, es un espacio en conflicto, donde permanentemente hay un combate de códigos, mutación y mestizaje de identidades. Latinoamérica no es pensada ya como el espacio del español y el portugués, sino como el espacio político donde cientos de lenguas y formas combaten y, para no destruirse, crean siempre una tercera identidad. Similar a la identidad inestable de lo barroco. Esta es la clave latina y americana que Echeverría ha destacado de forma absolutamente singular.

## **Sobre sus conceptos más originales y las características que hacen singular su pensamiento**

Echeverría tiene una obra muy profunda, que se ramifica hacia muchas fronteras y horizontes de pensamiento. Trabajó varias versiones en lo que podemos denominar el núcleo de su pensamiento. La última versión que decide publicar se llama “Modernidad y capitalismo (15 tesis)”, en su libro *Las ilusiones de la modernidad* (1995). En ese trabajo se encuentra desplegada o en prognosis prácticamente toda su obra. Es un texto fundamental para rearticular su trabajo. En esta particular forma de trabajar que estableció –y que implica siempre la posibilidad de crear nuevos conceptos, nociones y articulaciones de sentido– yo podría decir que los conceptos centrales de su pensamiento son: la reactualización de la categoría marxiana de “valor de uso”; el estudio semiótico y cultural de la fetichización y enajenación que produce el capitalismo; y el establecimiento de una muy singular época histórica y metafísica que denominó modernidad barroca. La originalidad del “sistema ensayístico” de Echeverría

está aún por ser mostrada, pero podemos adelantar que se trata de un potente trabajo filosófico en el que muestra que la forma natural –un horizonte de sentido material y mundano dependiente de lo que llamamos naturaleza– tiene un despliegue en las prácticas cotidianas (atadas a un valor de uso) que se resisten a configurar todos los actos desde el principio de acumulación de capital. Este acto incierto e inacabado de resistencia tendría su mayor exposición (y resonancia) en el mundo barroco que se fragua en Latinoamérica, en el espacio histórico que Echeverría denomina el largo siglo xvii (1580-1740).

## **Sobre Latinoamérica como un horizonte de sentido particular; sobre la existencia de “conceptos latinoamericanos” en el pensamiento de Echeverría**

Para Echeverría América Latina es, en primer lugar, un reinención de la Europa latina. Sigue en este sentido la tesis de O’Gorman: Latinoamérica es una invención que hace Europa de sí misma. No es un paraíso, un desierto, un laberinto o un infierno. Es un espacio en donde se recodifican todos estos imaginarios cristianos. De ahí que siempre pensó que el punto heurístico para comprender Latinoamérica es la Roma barroca y la modernidad derrotada de los jesuitas. Esto recae, una vez más, es la idea del *ethos* barroco, en la configuración de lo que llamó el «cuádruple *ethos* de la modernidad», en su idea de la «modernidad americana» o en su actualísima idea de la blanquitud como una forma legalizada de genocidio. Pero Echeverría, a través de su profunda y sofisticada semiología, que aplica a los estudios del desenvolvimiento del capital, empieza a descubrir que esa invención –que se niega en sus habitantes a ser codificada como exilio, destierro, transtierro, acto de descubrimiento o encubrimiento– es un modo moderno propio y singular que se experimentó y experimenta particularmente en Latinoamérica. Me parece que hay un momento singular en el que observa esto. Sus estudios de los años noventa sobre la figura –invención real y con capacidades poderosísimas de transformación– de la india y el indio, específicamente en su relación con la lengua, el género y la ciudad.

## **Sobre la relación de su idea de la codigofagia como estrategia de supervivencia de los pueblos indígenas de México, con la antropofagia tal como la enunció Oswald de Andrade**



**«EL PENSAMIENTO DE ECHEVERRÍA APUESTA POR UNA CONFIGURACIÓN REGIONAL, SIN DEJAR DE OBSERVAR LATINOAMÉRICA DESDE UNA MIRADA CRÍTICA.»**

Luiz Costa Lima ha sintetizado de forma muy relevante las características del movimiento antropófago de las primeras décadas del siglo xx brasileño. Él nos recuerda que, en el hecho antropófago, el contacto no está interferido, no hay la presunción de que se trata de un cuerpo impuro o contaminado. Esto es muy semejante a la hipótesis de Echeverría, que sostiene que al no generar una tecnología del sí mismo, los pueblos originarios no pudieron generar una idea del odio que los llevara a pensar en el exterminio del enemigo. Según Echeverría la victoria de los conquistadores se debe a que habían ya elaborado una idea de ajenidad con la Naturaleza que les permitía destruirla, lo mismo con aquellos a quienes no consideraban sus semejantes. Como bien dice Costa Lima, el manifiesto antropófago nunca niega al enemigo ni lo olvida. En segundo lugar, anota el pensador brasileño, la antropofagia jamás rehúsa la existencia del conflicto. «Rehúsa, sí», escribe, «confundir al enemigo con el puro acto de venganza». Esto también es central en la idea echeverriana de la codigofagia. Los códigos y las lenguas están en conflicto, no rehúsan la lucha, pero no pueden constituirse en la mera alegría, como a veces indica Benjamin, de la venganza.

Las lenguas y sus códigos y subcodificaciones se necesitan para permanecer, aun en las condiciones más lacerantes y crueles. Crean constantemente eso que Echeverría llama el monstruo mestizo. Teratología que, en palabras de Echeverría, «ha tenido a su cargo el dinamismo de la historia de la cultura; ha transitado siempre, de ser primero despreciado como una malformación, a ser finalmente



Oswaldo Guayasamín, *La espera* (1969)

consagrado como modelo clásico. Sólo que esta secuencia, que en épocas premodernas sucedía en escenarios acotados y en un ritmo tan lento que ocultaba su contingencia y llevaba a que se lo creyera único y definitivo, tiene lugar ahora –en medio de la gravitación generalizada que nos lleva a todos más allá de la modernidad– como un proceso abierto al escenario mundial y a la intervención de otros procesos similares. El monstruo mestizo aparece ahora, en cada caso, combinando su singularidad con otras, alterando sus contenidos a medio camino y cambiando el ritmo de su ciclo; está integrado en una historia global de diversificación, sobre un piso que no tiene ya, como antes, la solidez de un territorio, sino la inestabilidad de las aguas de un río que no se sabe adónde lleva».

#### **Sobre el espacio que ocupa el pensamiento estético, en general, y el pensamiento artístico, en particular, en la obra de Echeverría**

Es el dispositivo privilegiado para la generación de su pensamiento. Incluso en sus arduos trabajos sobre *El capital* y sus textos sobre semiótica hay una estética operando. Yo diría que en un sentido platónico. Echeverría parte de la intuición del platonismo –posteriormente desarrollada en Marx y Kant– de que la experiencia humana es una formalización del mundo natural. Una teatralización, en el caso de la resistencia barroca dentro del capital, que se despliega de forma virtual frente a la «realidad realmente existente». La vida toda simula la forma mercantil –esto ya lo veía Platón– y esta forma siempre oculta algo; es, como señala Marx,

espectral. De ahí que la mejor manera de comprender cómo se le enfrenta, disminuye o resiste es con un procedimiento ejemplar de segundo grado, una realidad espectral y polisémica: el arte.

#### **Sobre las posibilidades políticas que pueden articularse a través de ese pensamiento estético para la actual coyuntura**

A partir de una lectura de Sergio Ugalde sobre la obra de Lezama Lima (*La biblioteca en la isla. Una lectura de La expresión americana*, de 2011) podríamos señalar lo siguiente: la apuesta de Echeverría es por una reconfiguración de la modernidad a partir de un índice de resistencia moderno-barroco que permanece en las sociedades –con especial énfasis en las sociedades latinoamericanas. Esta modernidad barroca se despliega en Europa como acumulación y asimetría, de ahí lo atinado de la analogía clave de lo barroco con la perla marina, que acumula asimétricamente. El arte americano nos muestra en cambio, dice Lezama, tensión y plutonismo, es un barroco explosivo y terrestre, no marino como el del mediterráneo europeo. En este sentido, el barroco americano se traduce en una poética del placer, cotidiano y existencial, conjugado con un afán enloquecido de conocimiento y derroche –que se ejemplificaría paradigmáticamente en la figura de Sigüenza y Góngora, de Sor Juana, de Martí, del mismo Bolívar Echeverría, y que repetirá sus rasgos a lo largo de la historia de América. Este despliegue estético, muchas veces discordante y feroz en el mundo del capital, nos puede mostrar formas alternas de configurar nuestra vida, una vida sustancialmente moderna. T