

# De la idea a la materia (o sobre la quimera del origen)<sup>1</sup>

raúl rodríguez freire

“El *Negro*, aún sincero, es esclavo del pasado. Sin embargo, soy un hombre y en ese sentido la guerra del Peloponeso es tan mía como el descubrimiento de la brújula”.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*.

“Lo étnico, en este sentido, es más devenir que pasado”.

André Leroi-Gourhan, *El medio y la técnica*.

I

1.

Y cuando vino el Evangelio que *nos* erguimos todos en pie, con las manos levantadas, *ellos* se levantaron como nosotros y alzaron las manos, quedando así hasta haber acabado; y entonces volvieron a sentarse como nosotros. Y cuando alzaron a Dios, y nos pusimos de rodillas, ellos se pusieron también como nosotros con las manos levantadas, y en tal manera sosegados que, certifico a Vuestra Alteza, nos dio mucha emoción (Caminha 1990, 247).

Ese “ellos”, diferenciado claramente de un “nosotros” por Pêro Vaz de Caminha, hace referencia a los indígenas con que Pedro Álvares Cabral se encontró cuando, dizque, “descubrió” Brasil. Indígenas prestos no solo a imitar los movimientos y los ritos de los arribantes, sino también a dejarse dócilmente “influenciar”. El primer encuentro así lo señala o así se lo narra. Luego de avistar “hombres que andaban por la playa”, el Capitán Mayor envió a tierra sobre un batel a Nicolás de Coelho. “Eran pardos, todos desnudos, sin cosa alguna que les cubriese sus vergüenzas. En las manos traían arcos con sus flechas. Venían todos decididamente sobre la canoa y Nicolás Coelho les hizo señales para que bajasen los arcos, y ellos los bajaron”. Este

---

1 El presente ensayo forma parte del proyecto FONDECYT número 11150405.

es el primer “contacto” entre “nosotros” y “ellos”, contacto visual y gesticulatorio al que seguirá el primer intercambio, un intercambio sin palabras porque Coelho “no pudo hablar con ellos nada, ni tuvo entendimiento de provecho [...] Dioles solamente una gorra roja y una capucha [...] Uno de ellos le dio un sombrero de plumas de ave largas, con una copa pequeña de plumas rojas y pardas como de papagayo” (Caminha 1990, 231). Similar, por cierto, fue el intercambio del primer encuentro de Cristóbal Colón, quien dice haberles dado “a algunos d’ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio”, “y otras cosas muchas de poco valor”, que fueron “trocadas” por “papagayos y hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras cosas muchas” (Colón 2011, 59). De manera que tanto el viaje de Colón como el de Pedro Álvares Cabral ficcionalizarán un encuentro pacífico con gente a la que no se comprende, pero de la que se afirma que puede ser fácilmente catequizada, “que ligeramente se harían cristianos”, dice Colón, anulando así su diferencia en nombre de la homogeneidad, porque, por señas, Colón dice que ellos “nos preguntaban si éramos venidos del cielo” (Colón 2011, 62). Y si bien el almirante reconoce en un momento de expectación, mientras recorría unos árboles, que estos “todos están disformes de los nuestros como el día de la noche, y así las frutas y así las yerbas y las piedras y todas las cosas” (Colón 2011, 69), aquello maravilloso con lo que se encuentra no conlleva ninguna alteración de su posición, pues muy pronto será anulado mediante la expresión: “*como en España*” (cursivas del autor). Las yerbas eran grandes como en Andalucía en el mes de abril; la fruta “como en España en el mes de Mayo y Junio”, y así, pues incluso lo que podríamos llamar lo absolutamente extraño termina siendo axiomatizado como lo desconocido conocido (como el Gran Can). El asombro del cual Colón da cuenta en su diario de viaje no es sino una estrategia retórica para neutralizar, como señaló Stephen Greenblatt, “lo ajeno, lo terrible, lo deseable y lo detestable” (Greenblatt 2008, 59).

2. Cuando Colón preparaba imaginariamente su viaje a oriente, en busca de las riquezas que el Gran Can poseía en Çipango y Quisay, o que más bien había poseído, no sabía que hacía más de un siglo Kublai, el nieto de Gengis con quien Marco Polo había compartido diecisiete de los veinticuatro años que pasó viajando, ya no dominaba la maravillosa ciudad que se nos describe en el famoso libro del “veneciano”, pues no solo los mongoles habían sido expulsados de China, Kublai, obviamente, había muerto... es cierto que fue el primer emperador de la Dinastía Yuan, pero ello no era óbice para modificar su mortalidad. Kublai, eso sí, fue tolerante

con la diferencia, pues es sabido que tuvo consejeros de diversas religiones, y que permitió el culto de cada una, además de tomar prestado objetos y prácticas distintas respecto de la cultura que lo formó. Esto a Colón no le importaba en absoluto, dado que era incapaz de comprender una cultura que no fuera la propia: el almirante de la mar océano no reconoce convención alguna, señaló Tzvetan Todorov (2008), dado que cree en un “estado natural de las cosas”, el suyo; es más, para Colón, la “diversidad lingüística no existe, puesto que la lengua es natural” (Todorov 2008, 35). Así, frente a los indígenas con los que se encuentra a lo largo de su primer viaje, presenta dos formas de consideración: “reconocer que [la de ellos] es una lengua pero negarse a creer que sea diferente, o reconocer su diferencia pero negarse a admitir que se trate de una lengua” (Todorov 2008, 42). Es decir, los indígenas hablan una lengua, pero mal, de ahí que no sepan pronunciar bien el nombre de la gente del gran Can, a la que llaman *carib*; o bien no la hablan, y en ese caso habrá que llevar un par de indios a España para enseñarles a “hablar” (Colón 2011, 92). En Colón, los indígenas, como la naturaleza, pertenecen a una todo indiferenciable, y si les llama “disforme”, es porque lo son en relación al lugar de donde proviene, con lo cual (se) niega (a) la experimentación de la alteridad; los indígenas y su hábitat adquieren una heterogeneidad interna tan solo cuando les sean adjudicados nombres mediante la lengua del imperio, pues el nombrar no es solo la toma concreta de una tierra, es también su diferenciación nómica, anulándose así la palabra indígena: Guanahaní es subsumida por Sant Salvador, iniciándose con ello la desconsideración radical de una otredad que ni siquiera los griegos negaron, como recuerda Montaigne al citar al Rey Pirro al inicio de su famoso ensayo “Los caníbales”. Lo mismo ocurre con Heródoto y su consideración de los escitas, un pueblo completamente heterogéneo al griego, y sin embargo necesario de comprender para comprender mejor la propia cultura. Pero el asunto de negar la (heterogeneidad de la) alteridad, a la vez que se la subalternizaba imponiéndole la cifra de la inferioridad, no queda ahí; la carta de Pêro Vaz de Caminha también inscribirá el trabajo de la copia como el principal atributo de la gente del Nuevo Mundo, razón por la cual el papagayo será invocado como su imagen.

### 3.

Los animales mas admirados por el hombre son los que le han parecido participaban de su naturaleza: se ha admirado siempre que ha visto algunos de ellos hacer ó imitar las acciones humanas. El ximio por la semejanza de las

formas exteriores, y el papagayo por la imitación de la palabra le han parecido seres privilegiados, intermedios entre el hombre y el bruto (Buffon 1807, 108).

Empero, señaló Buffon en su *Historia natural*, se trata este de un “juicio falso producido por la primera apariencia, pero destruido bien pronto por el examen y la reflexión” (1807, 108). Ello dado que

los salvages, muy insensibles al gran espectáculo de la naturaleza, muy indiferentes para todas sus maravillas [repárese en cómo se itera, casi tres siglos más tarde, la misma categorización de Colón], no han sido preocupados de admiración si no á la vista del ximio y del papagayo; estos son los únicos animales que han fijado su estúpida atención (Buffon 1807, 108).

Aun así, para el naturalista francés el simio tiene una semejanza enorme con el hombre, aunque no habla, mientras el papagayo no se asemeja, pero sí habla. “Ha sido pues fortuna para nosotros, que la naturaleza haya separado y colocado en dos especies diferentes la imitación de la palabra y la de nuestras gesticulaciones” (Buffon 1807, 110). De lo contrario,

un ximio hablando hubiera dejado muda de asombro á toda la especie humana, y la hubiera seducido hasta el extremo de que el filósofo hubiera tenido mucho trabajo en demostrar, que el ximio con todos estos bellos atributos humanos no por eso dejaba de ser un bruto (Buffon 1807, 109).

Se percibirá entonces que, desde esta lectura, ilustrada, “ellos” son hombres a medias. Como los monos, gesticulan, como los papagayos, imitan, pero no hablan ni comprenden correctamente, lo que equivale a señalar que carecen de inteligencia. Su limitada capacidad para imitar tan solo los hace, según Buffon, “más interesante[s] para nosotros” (Buffon 1807, 114).

## II

4. Colón, Caminha, y un largo etcétera que pasa por Linneo y Buffon, inauguraron un modo de colonización que a indígenas y negros se les impuso violentamente, mientras que criollos y republicanos lo aceptaron de manera tácita, y lo reprodujeron, con la esperanza de lograr algún día un estado de “equivalencia” con “Europa”: borrar la diferencia como categoría ética y política, subsumiéndola bajo la categoría de identidad (uno de los nombres del padre), categoría que no reconoce la alteridad, ni se distancia de lo “eurocéntrico”, como pretende, puesto que afirma la metafísica que la

sostiene. Este modo de colonización ha marcado hasta nuestros días la relación con “occidente”, una “relación fetichizada en la presencia paradójica de un original siempre de antemano inalcanzable, irrecuperable, perdido”, como señaló Alberto Moreiras, “y esto es así cualquiera que sea el grado de abstracción social que se postule” (1990, 106). Es imposible, por espacio, adentrarnos en los pormenores de tal situación, pero es dable reconocerla a lo largo de la historia “latinoamericana”, dado que la descolonización (y sobre todo eso que se llama “descolonización epistémica”), por lo menos tal como se la ha defendido, generalmente ha conllevado la reinscripción de una recolonización. Parafraseando al Frantz Fanon de *Piel negra, máscaras blancas*, el “latinoamericano”, y el “latinoamericano decolonial” en particular, si bien no de manera exclusiva, cree que la descolonización se logra encerrándose en su “latinoamericanidad”, con lo cual no hace sino profundizar o atarse al “arsenal de complejos que ha germinado [y reproducido] en el seno de la situación colonial” (Fanon 1974, 33). El arielismo de Rodó cristalizará uno de los momentos más fuertes de esta operación, y lo hará, por un lado, mediante la sustracción de cierta “Europa”, mientras, por otro, obliterará radicalmente lo indígena y lo afro.<sup>2</sup>

5. Distinto y, en cierto punto, más interesante, será el recurso a metáforas que no buscan la sustracción, sino la adic(c)ión de lo “americano” y lo “europeo” y su proliferante cadena de equivalencias: “vanguardia”/“criollismo”; “industrial”/“artesanal”; “moderno”/“tradicional”; “centro”/“periferia”, “cosmopolita”/“nacional”; “culto”/“popular”, “global”/“local”, y otras. “Transculturación”, “sincretismo”, “mestizaje”, “hibridez”, “hetero-

---

2 Su angustia, lo sabemos, está en la imitación de lo que él entiende por Caliban, retornando así el temor de ser etiquetado como un papagayo, ahora republicano: “Pero no veo la gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos –su genio personal– para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu; ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación. Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la Naturaleza ni en la historia, equivalía para Michelet a la tentativa de incorporar, por simple agregación, una cosa muerta a un organismo vivo” (Rodó 1985, 34). La *deslatinización* se paga con la *nordomanía*, remedo de snobismo, al decir de Rodó, que da lugar a la carencia de un “sello propio y definido” (1985, 35). Imagino que no hace falta dar cuenta de los límites de esta lectura, lectura, por cierto, actualizada por intelectuales como Grínor Rojo, que ha reunido en un mismo concepto, el de neoarielismo, a Caliban y a Ariel, aunque este último sea, finalmente, el que se privilegia, con lo cual se le otorga a la figura del intelectual una posición claramente diferenciada respecto de la que ocupa Caliban, que ha encontrado acérrimos defensores en la “academia estadounidense”, pues no un neoarielismo, sino un neocalibanismo es, por otra parte, el que propugna el llamado *Decolonial Turn*.

geneidad”, “mezcla” o la más explícita “ideas fuera de lugar”, son conceptos o formulaciones que intentan dar cuenta de la relación (no en todos abigarrada ni conflictiva) entre dos o más culturas, dado que algunos además consideran lo “africano”. Tales conceptos asedian cada cierto tiempo la reflexión de la singularidad “latinoamericana” y se crean o recuperan para tratar de dar cuenta de cómo múltiples discursos atraviesan o hacen emerger un objeto cultural. Pero, a pesar de sus diferencias, desde cierta lectura se puede percibir que comparten presupuestos, para el caso, Europa como centro y como origen, así como una preocupación de fondo que estriba, por una parte, en la relación entre “lo propio” y “lo ajeno”, y en la idea de difusión (esto es, influencia), por otra, relación e idea que dan lugar no a una alternativa al eurocentrismo; como el arielismo, lo ratifican al reinstalar la perjudicial quimera metafísica de la presencia, afirmando la función de centro y origen, así como una teleología (el viaje lineal de “Europa” hacia el “resto del mundo”) que reinscribe una relación jerárquica entre los términos de la cadena de equivalencias, a la vez que terminan asumiendo una idea de síntesis que anula la heterogeneidad, incluyendo la propia heterogeneidad de “Europa”, que aparece como una unidad homogénea e indiferenciada, por lo que siempre debiéramos entrecomillarla. No quiero, sin embargo, señalar que estos conceptos y formulaciones sean análogos. Transculturación, por lo menos tal como lo pensó Fernando Ortiz, es un concepto que aún nos es útil, dada su insistencia en esas hojas secas que Colón dijo “ser cosa muy apreciada entr’ellos” (Colón 2011, 66).<sup>3</sup> Lo mismo que hibridez y heterogeneidad. Pero como ha señalado Martin Lienhard, un análisis riguroso de la interacción cultural debe distinguir entre un objeto y una práctica, cuestión que no siempre se percibe con nitidez: “cualquier objeto cultural –también un complejo cultural, observado desde lejos, aparece como tal– puede considerarse”, a juicio de Lienhard, “‘sin-crético’, ‘mestizo’, ‘hibrido’ o ‘heterogéneo’”:

---

3 Para una lectura que resalta magistralmente la fuerza de la noción de transculturación, tal como fue pensada por Fernando Ortiz, ver: Fernando Coronil, “La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación” (2010). A pesar de cierta teleología en la descripción de Ortiz, transculturación sigue siendo el concepto más apropiado para pensar las relaciones culturales. No tenemos el espacio para desarrollar aquí su enorme ventaja crítica sobre heterogeneidad e hibridez, conceptos que no alcanzan la densidad ni la complejidad de transculturación. De ahí el reenvío al texto de Coronil. Para una aguda crítica, también ver Moreiras, “José María Arguedas y el fin de la transculturación” (1997).

En cada objeto cultural, en efecto, se hallan depositados múltiples legados culturales, creados o acumulados por quienes cooperaron para darle la forma que tiene en el momento de su observación. En este sentido, la religión cristiana es tan sincrética como, por ejemplo, la santería cubana, tradicionalmente calificada de ‘sincrética’: en términos de complejo cultural –de objeto–, la segunda no es menos –ni más– homogénea que la primera. No cambiaría mucho el discurso si sustituyéramos ‘mestizo’ o ‘sincrético’: se trata de términos prácticamente sinónimos. En cuanto a ‘híbrido’ o ‘heterogéneo’, su uso en este contexto subrayaría, tan solo, que el proceso de ‘sincretización’ no llegó aún a su término (Lienhard 1996, 63).

Para intentar eludir este problema, así como la crítica (en particular, de Cornejo Polar) que vio en su trabajo una celebración de la lógica cultural del capitalismo avanzado, García Canclini escribe una nueva introducción a *Culturas híbridas*, donde señala que su trabajo se encarga de lo que llama “procesos de hibridación”, esperando así darle mayor fuerza descriptiva a su concepto: “*entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas*” (García Canclini 2005, 14; énfasis del autor). Luego agrega: “A su vez, cabe aclarar que las estructuras llamadas discretas fueron resultado de hibridaciones, por lo cual no pueden ser consideradas fuentes puras” (García Canclini 2005, 14).

6. Pero el inconveniente o la limitación de estos conceptos estriba, por una parte, en que asumen rápida y acríticamente la existencia de unidades discretas que se verán transformadas por la interacción con otras unidades discretas. Y si bien ahora se señala que se trata de fuentes impuras (híbridas), ello no atenta contra la formulación inicial, que recorta y produce un “objeto de estudio” delimitado y manejable. Por otra, reinscriben dicha interacción a partir de la comprensión temporal eurocéntrica, teniendo a “Europa” como centro y a la llamada “modernidad” como un catalizador, con lo cual se obliteran o minimizan articulaciones culturales previas y/o más allá de “Europa”. Es cierto que García Canclini intenta salir de tal impase refiriéndose a un “tránsito de lo discreto a lo híbrido”, pero ese tránsito dará lugar indefectiblemente “a nuevas formas discretas” (García Canclini 2005, 15), con lo cual reinscribe una lectura tradicional de “contacto y asimilación”, además de un énfasis en la modernización que afirma una idea de centro y de tiempo homogéneo, lo que equivale a decir, parafraseando a Dipesh Chakrabarty, que “‘Europa’ sigue siendo el sujeto soberano, teórico, de todas las historias, incluyendo las que llamamos”, “chilenas”, “cubanas” o “latinoamericanas”: “Hay una peculiar manera en que

todas estas otras historias tienden a volverse variaciones de una narración maestra que podría llamarse ‘la historia de Europa’” (Chakrabarty 1999, 624). Se lo explicito o no, el problema emerge gracias a lo que podríamos llamar un *a priori* metodológico, consistente en tomar como punto de partida lo “discreto” y su fijación espacial, cuestión en absoluto neutral ni libre de implicancias teóricas y políticas. Quizá provenga este *a priori* de la costumbre de considerar los “objetos” culturales en términos de campo,<sup>4</sup> delimitando un espacio al que se le borran las fronteras, con el fin de privilegiar un contenido fácilmente manipulable, pero tal costumbre obstruye o niega otras formas de acercamiento y comprensión cultural, pues hasta un acercamiento a la frontera de Tijuana parte de la base de su distinción con lo discreto: el México no fronterizo. Se trata, como ha señalado muy bien James Clifford, de una premisa que da por hecho que “la existencia social auténtica está, o debiera estar, circunscrita a lugares cerrados”, con lo cual se concibe “la residencia como la base local de la actividad colectiva, [mientras] el viaje como un suplemento; las raíces siempre preceden a las rutas” (Clifford 2008, 13), incluso cuando el interés está en las rutas. Clifford ha indicado que ello se debe a que se privilegian “las relaciones de residencia por sobre las relaciones de viaje” (Clifford 2008, 36), lo que equivale a pensar siempre en función de un “lugar condensado de observación” (Clifford 2008, 46), eliminándose así, arbitraria y estratégicamente, las relaciones que escapan, como el gas, a la “solidez” del objeto que ficticiamente se ha producido. De manera que habría que invertir esta lógica, tornando como punto de partida una idea de traducción cultural (imperfecta o defectiva) localizada<sup>5</sup> diferencialmente, es decir, deberíamos sus-

---

4 También habría que poner en cuestión la noción de capital cultural, promovida por la sociología de Pierre Bourdieu. La crítica literaria y cultural ha aceptado con demasiada facilidad su lectura, sin reparar en la crítica de sus colegas. No es el momento ni el lugar, pero, así sea rápidamente, hay que recordar que tal como lo define Bourdieu, el capital cultural y su idea de campo no guardan ninguna diferencia con la idea de “capital humano”, tal como la entienden los neoliberales de Chicago Gary Becker, Theodor Schultz y Milton Friedman. No hay capital que no esté al servicio de la acumulación.

5 Tomo la idea de localización dada por Clifford: “La ‘localización’ no consiste en encontrar un ‘hogar’ estable o de descubrir una experiencia común. Se trata, más bien, de ser consciente de la diferencia que inscribe una diferencia en situaciones concretas, de reconocer sus varias inscripciones, ‘lugares’ o ‘historias’, todo lo cual potencia y, a la vez, inhibe la elaboración de categorías teóricas como ‘La Mujer’, ‘El Patriarcado’, o ‘la colonización’, categorías esenciales para la acción política y para el conocimiento comparado efectivo. La ‘localización’ es, así, concretamente, una serie de localizaciones y encuentros, un viaje al interior de espacios diversos, aunque limitados” (Clifford 2015, 72).

pende cualquier intento de delimitación o residencia, como el de “ideas fuera de lugar”, para pasar a concentrarnos en la práctica del movimiento, esto es, en “el lugar fuera de las ideas”. Con ello me refiero a suspender como *a priori* las ideas de centro, campo, origen, influencia, y cualquier otra con la que se pretenda imponer o asumir la idea de un “lugar” como si este fuera un espacio delimitado, homogéneo, fijo y compacto que produce por sí solo “ideas” de exportación. Se trata de asumir la cultura desde el desplazamiento, en tanto este, como veremos luego, constituye la condición definitoria de lo humano, razón por la cual se debería considerar la residencia como una quimera que reduce, neutraliza o paraliza la potencia de las culturas.<sup>6</sup> Por ello debiéramos recordar que no es en La Mancha, sino en las salidas de Don Quijote donde se inventa la novela.

7. Retomaré ahora, si bien brevemente, la opción que clama por una “teoría latinoamericana de cuño propio”, opción conocida académicamente como “giro decolonial”, proyecto que se propone como alternativa epistémica al eurocentrismo y el lado oscuro del renacimiento, a partir de un supuesto “desprendimiento de la retórica de la modernidad”. Se trata, en palabras de Walter Mignolo, de

la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia (Mignolo 2008, 252).

Pero el primer problema que encontramos con este planteamiento es precisamente su retórica, cínicamente ciega además a sus inherentes condiciones de posibilidad. Por una parte, cree haberse desprendido del eurocentrismo empleando ingenuamente el lenguaje cargadísimo y nada neutro de la metafísica, además de estar constituido por esta. Términos como “giro”, “otras”, “ser”, “teoría”, por nombrar solo algunos, organizan al eurocentrismo que dicen contestar; no basta, ¡como si ello fuera posible!, dejar de leer a Kant o a Foucault para combatir el legado imperial de la modernidad o, en el caso del feminismo decolonial, dejar de leer a Woolf

---

<sup>6</sup> Creo que Martin Lienhard entrevió algo similar, al insistir en que un análisis debe partir no tanto de los conceptos, como de las prácticas localizadas, pero un análisis como el requerido bajo esta lectura, señaló, resulta “ciertamente difícil” (Lienhard 1996, 65) y en verdad ni él mismo logró acercarse a una lectura que efectivamente se distancie de la metafísica de la presencia, pues cuando propone como modelo de comprensión la “diglosia cultural”, lo hace también a partir de una idea de origen (Lienhard 1996, 71).

o Kristeva. No se trata, por cierto, de crear términos “incontaminados”. Como afirmó hace bastante tiempo Jacques Derrida, “*no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis y de ningún léxico– que sea ajeno a esta historia” (Derrida 2005, 386; cursivas del original), una historia que ningún saber-otro logrará dismantelar si no se hace cargo de la metafísica que lo constituye. De manera que hay que asumir críticamente el lenguaje que empleamos y “plantear”, dice Derrida, “expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la desconstrucción de esa herencia misma” (Derrida 2005, 388), una herencia, por cierto, que, incluso estando situados en América Latina, nos pertenece tanto como la guerra del Peloponeso y el descubrimiento de la brújula. Por otra parte, el *Decolonial Turn* no repara en una cuestión que dicen relevar: el lugar de enunciación, que en su caso resulta ser la universidad neoliberal “estadounidense”. El giro decolonial omite, como señaló hace ya bastante tiempo Gayatri Spivak, que la academia reproduce la subalternidad en el mismo acto de nombrarla, y lo hace cada vez más a favor de la valorización del capital, aunque señale que lo suyo es la preocupación por la “entrada definitiva de subjetividades esclavizadas y colonizadas en el reino del pensamiento” (Maldonado-Torres 2006, 7), dado que, como ha indicado con insistencia Silvia Rivera Cusicanqui, asume “la versión logocéntrica y nominalista de la descolonización” (2010, 64) y lo hace desde una academia (aunque esto no es exclusivo de ella) que sin problemas considera a sus profesores como empresarios (de sí) y a sus estudiantes como clientes. También se podría fácilmente mostrar cómo reinstala una dicotomía entre “pensadores del norte” y “pensadores del sur”, reinscribiendo así categorías geohistóricas estructuradas eurocéntricamente en lugar de deconstruirlas. Pues cuando Ramón Grosfoguel señala que “al igual que la epistemología imperial de los Estudios de Área, la teoría se encontraba todavía en el Norte, mientras que los temas a estudiar se localizan en el Sur” (Grosfoguel 2006, 19), escribe como si “norte” y “sur” fueran categorías que pudieran sostenerse al margen de una historia colonial que, insisto, dicen contestar. Por el contrario, más que una opción de pensamiento “desobediente tanto epistémica como políticamente”, la decolonialidad no es más que una etiqueta que ha catalizado carreras académicas dentro de la estructura universitaria neoliberal, cuestión que se percibe claramente en un reciente libro editado por Juan Poblete, *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*, que

da cuenta, cual supermercado, de la oferta académica en boga, oferta de la que el “Decolonial Turn” (siempre en inglés) hace parte junto a otras 15 variedades del *retail* de la teoría. En ese mismo sentido, la figura moderna y eurocéntrica del autor, por ejemplo, queda no solo intacta, sino reforzada a partir del triunvirato masculino y heterosexual que constituyen Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo.<sup>7</sup> Y señalo la importancia de la función autor porque un pensamiento que dice impugnar “la retórica de la modernidad” debiera por lo menos publicar con *creative commons* y *copyleft*, y recordar que el autor desplazó la autoría anónima que antecedió la injerencia del mercado en el mundo de las “producciones intelectuales”.

8. Walter Benjamin (2009) recordó en su ahora famoso ensayo “El autor como productor” que toda actividad intelectual está “condicionada por las relaciones de producción”, inmersa en las relaciones de producción, y que, por tanto, desde un punto de vista materialista, el intelectual es un trabajador, un obrero que produce mercancía, un libro, por ejemplo, sobre economías-otras o sobre la limpieza de la colonialidad del ser, libros que, como mercancía, son producidos por un trabajador que hoy ha devenido emprendedor, esto es, un empresario del saber (de su propio saber) que oblitera su lado fabril. Por ello Benjamin cierra su texto afirmando que “cuanto más exactamente conozca [un académico] su puesto en el proceso de producción, tanto menos se le ocurrirá entenderse en calidad de” intelectual (Benjamin 2009, 314). De manera que “El autor como productor” no versa, al parecer, sobre cómo un trabajador puede devenir artista, sino de hacer explotar la idea de artista, de autor, de intelectual. Se trata, en síntesis, de abolir la personalidad creativa, pues “esperar una renovación a la manera de estas personalidades” “es un privilegio del fascismo” (Benjamin 2009, 309), dice un Benjamin para el que pensar los modos de producción no sirve de nada si no se busca a la vez transformarlos. Por ello creo que debemos preguntarnos: ¿nuestros libros, nuestros textos, lo que publicamos,

---

7 Al respecto, Silvia Rivera Cusicanqui señala: “Pero además, crean nuevo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús: Mignolo, Dussel, Walsh, Sanjinés. Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades y a través del flujo –de sur a norte– de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolivia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias. Por ello, en lugar de una geopolítica del conocimiento yo plantearía la tarea de realizar una ‘economía política’ del conocimiento” (2010, 65).

lo que producimos, transforma o refuerza la forma de trabajo impuesta por el capitalismo (académico) contemporáneo? ¿Contribuye o cortocircuita el proceso de valorización del capital? Lo pregunto porque si nuestro trabajo se reduce a publicar libros, a dirigir tesis doctorales y/o números monográficos, a organizar paneles en conferencias profesionales, por mucho que todo ello sea hecho en nombre de “la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida otras”, y no solo en nombre, sino verdaderamente luchando por ello, pero lo hacemos buscando la mejor editorial, el congreso que nos dé mayor visibilidad, dirigiendo las tesis que militarán bajo nuestros conceptos, entonces no habremos hecho nada para transformar el modo de producción académico capitalista. Quizá habremos hecho ruido, que no es poco (sobre todo cuando ese ruido da mucho dinero), pero lejos es suficiente. Como señaló Benjamin, “el aparato burgués de producción y publicación puede asimilar y propagar enormes cantidades de temas revolucionarios, sin que su propia subsistencia y la de la clase que lo posee sean por ello puestas en cuestión” (Benjamin 2009, 306). Aclaro desde ya que no pretendo denostar el trabajo del pensamiento, pero este no puede seguir los canales previamente establecidos, que no han hecho otra cosa que fortalecer la figura del intelectual producida por el capital, que comprendió perfectamente la importancia que le damos a nuestro ego. Benjamin, reitero, muestra la necesidad de quitarse el disfraz de “intelectual”, “artista” o “autor”, de “académico” para asumir efectiva y no mentalmente no solo la lucha obrera, sino la condición obrera, pues como académicos (esto es, como empresarios de nosotros mismos), difícilmente haremos algo más que ruido, lo que, insisto, no es poco, pero lejos es suficiente, sobre todo si se hace desde una página .com ([www.decolonialtranslation.com](http://www.decolonialtranslation.com); última consulta 23 de abril de 2019).

9. Por otra parte, habría que agregar que la versión “logocéntrica y nominalista de la descolonización” que propone la decolonialidad, así como también la creencia en las “ideas fuera de lugar”, no hace más que iterar un gesto que ya encontramos en Tucídides y Plutarco. El prefijo “des” o “de” deriva del latín *dis*, que refiere negación, y luego privación. Se trata de lo que podríamos llamar una política de la sustracción. Heródoto no es el único, pero es uno de los que con mayor claridad e insistencia ha destacado la relevancia cultural del norte de “África” para los “griegos” (y de “Persia” y “Mesopotamia” para “Egipto”...). Dioses (incluyendo al mismísimo Hércules e incluso a Dionisio), saberes (como la geometría y la filosofía), políticas (como la república platónica), la medicina (especializada), así

como ciertas costumbres (principalmente las festividades religiosas, pero también ciertas conductas sexuales, etc.) provienen de la región que con el nombre de “Egipto” se reconocía en aquel entonces. Hoy ya es famoso *Atenea negra*, el libro con que Martin Bernal da cuenta detalladamente de la importancia de “Oriente Próximo” para “Grecia”, lectura a la que llamó “modelo antiguo revisado”, diferenciándolo del modelo “antiguo” y contraponiéndolo al modelo “ario”, anclado en el desarrollo de las ideas racistas de la modernidad llamada “europea” (siglos XVIII y XIX). Este modelo consistió en una radical “descolonización” de occidente, purgándolo de cualquier “influencia” que proviniera del otro lado del Mediterráneo, ‘desprendiéndolo’ así de una de sus trazas más relevantes. Publicado hace veinte años, demostró la estrecha relación de los “griegos” con el “Antiguo Egipto” y la cultura “semítica”. Lo que Bernal llama el modelo antiguo es el reconocimiento, por parte de los “griegos” de la época “helenística y clásica”, de su pasado colonial “egipcio”, un pasado en el que casi todo el pequeño mundo de entonces creía, pues no habían dudas de que “la cultura griega surgió como resultado de la colonización de egipcios y fenicios, que hacia 1500 a. C. civilizaron a los naturales del país. Y lo que es más, los griegos continuaron después tomando prestados numerosos elementos de las culturas del Oriente Próximo” (29).<sup>8</sup> Pero en determinadas situaciones, hubo “griegos”, entre los cuales se cuentan Tucídides y Plutarco, que “tendían a rebajar la magnitud de las influencias y la colonización del Oriente Próximo por motivos relacionados con su orgullo cultural” (99). El historiador “ateniense” “trazaba”, dice Bernal, “una rígida distinción entre lo griego y lo ‘bárbaro’, y toda su obra”, centrada en la Guerra del Peloponeso, “constituye un canto de alabanza a la singularidad de las hazañas de Grecia” (113), precisamente en un momento en que su poderío comenzaba a aumentar y necesitaba, en consecuencia, esgrimir un nacionalismo que estratégicamente rechazara las leyendas que hablaban de “Egipto” y su importancia. En cuanto al moralista de Queronea (Beocia), acusará a Heródoto de “filobárbaro”, intentando así rebajar su *Historia* y sobre todo la importancia que le otorga a Egipto, pero en el fondo, Plutarco, que ha escrito *De Isis y Osiris*, sabe que las equivalencias entre deidades egipcias y griegas no es casual. A pesar de las diferencias, hay un punto de encuentro

---

8 En la edición en inglés leemos: “Greek culture had arisen as the result of colonization, around 1500 BC, by Egyptians and Phoenicians who had civilized the native inhabitants. Furthermore, Greeks had continued to borrow heavily from Near Eastern cultures” (Bernal 1987, 1).

entre los tres modelos presentados por Bernal y con el cual, por cierto, podrían coincidir también incas, mayas y aztecas:

Los modelos antiguo, ario y antiguo revisado tienen en común un paradigma, a saber, el que admite la posibilidad de que la lengua o la cultura se difunda mediante la conquista. Resulta curioso comprobar que ello va en contra de la corriente dominante hoy día en la arqueología, que insiste en destacar los desarrollos indígenas. Ello se refleja en la prehistoria griega en el modelo del origen autóctono, propuesto recientemente (Bernal 1993, 34).

Se trata, por lo visto, de un modelo centrado en la residencia que hace de la sustracción una forma de delimitar un objeto, esto es, crear un campo, con el fin de hacerlo más manejable y acomodaticio a las intenciones del analista. En otras palabras, el ejercicio del *Decolonial Turn* (pero también de algunos conceptos-metáforas de lo “latinoamericano”), en tanto práctica, no se diferencia mucho de los ejercicios descolonizadores que un Tucídides pretendió alguna vez, con el fin de borrar lo imborrable.

10. Pero hay algo más que me gustaría resaltar de las tesis de Bernal: el hecho de que algunos “griegos” no tuvieran mayores complicaciones, ni prejuicios, a la hora de tomar “prestado” de “bárbaros”. Es más, se podría señalar que de tal proceder fueron los mongoles y, más cerca “nuestro”, los “incas”, por cierto, los dos imperios más grandes que se han conocido. De manera que pareciera ser que la distinción “préstamo”/“invención” ha sido irrelevante para aquellas culturas que han logrado crecer y dominar una enorme geografía gracias precisamente a que no le han dado mayor relevancia a la idea de origen. Waldemar Espinoza Soriano lo dejó claro respecto al dominio más extenso que ha tenido lugar en “América” antes de Colón.

Los Incas prácticamente ya se dijo, no crearon instituciones nuevas, no agregaron en realidad nada a lo que ya venía funcionando y conocían las sociedades andinas desde centenares y milenios antes de la aparición de la etnia Inca en el valle del Cusco. La acción de ésta se circunscribió a consolidar y a afianzar la subordinación de los pueblos vecinos y a extender su imperio mediante la anexión de etnias o nacionalidades extranjeras. No añadieron nada. Ni siquiera adicionaron modernas prerrogativas a la autoridad del *sapa inca*. La aparición y crecimiento cuantitativo del Estado del Tahuantinsuyo, asimismo, no provocó ninguna transformación cualitativa o estructural respecto a las sociedades anteriores sobre cuyas bases se impuso. Constituye simplemente una faceta más de un vasto proceso histórico, virtualmente estacionario y repetitivo, o menor dicho, cíclico, que es tal como concebían al mundo y a la historia ellos mismos. El modo de vida andino, por lo tanto, no fue una crea-

ción ni una invención de la étnica Inca. Pues, se ha dicho, ella no hizo otra cosa que aplicar a nivel mucho más grande lo que ya se venía desarrollando en los Ayllus, señoríos, curacazgos y reinos desde centenares de lustros anteriores a 1438 (Espinoza Soriano 2011, 12; cursivas del original).

Creo que no se ha destacado lo suficiente este hecho, sobre todo por quienes dicen criticar “el lado oscuro del Renacimiento”, como Mignolo (2009), que escribe supuestamente “Para quienes moramos en Abya-Yala/ América”, incluyéndose él mismo, por tanto, como “subalterno”, aunque omite señalar que lo hace desde Duke University. Los “incas” llegaron a ser los “incas” solo al asumir lo “impropio” como posibilidad de “desarrollo”. Y lo hicieron, además, ellos sí, con una forma de mnemotecnia radicalmente distinta (“otra”) a la impuesta por la modernidad. Como recordó María Rostoworowski,

los hechos que deseaban recordar [los incas] no correspondían necesariamente a las exigencias de otras latitudes. Podemos asegurar que en el ámbito andino no existió un sentido *histórico* de los acontecimientos. La supuesta *veracidad* y *cronología* exacta no era requerida, ni considerada necesaria. La costumbre cusqueña de omitir intencionalmente todo episodio que molestara al nuevo Señor confirma lo expuesto. En muchos casos se llegaba al extremo de ignorar a ciertos Incas que habían reinado, para no disgustar al Inca de turno. El olvido se apoderaba de los acontecimientos y de las personas (Rostoworowski 2014, 13; cursivas del original).

Ahora bien, el que la veracidad, así como la cronología no fuera requisito para la memoria, no quiere decir que nadie se preocupara por documentar lo que se pretendía borrar, pues los miembros “de los ayllus o de las *panaca* afectados por dicha orden guardaba oculta sus tradiciones” (Rostoworowski 2014, 13), lo que da cuenta de las tensiones entre los sectores dominantes, por lo que, aun asumiendo la relevancia de lo que podemos llamar la “impropiedad” incaica, como imperio no deja de verse afectado por relaciones de poder y dominación, como lo muestra la disputa por el “trono” entre los hijos de Huayna Cápac, Huáscar y Atahualpa, por lo que no es dable ver en ellos la posibilidad de un modo de relacionamiento cultural que se sustraiga a las relaciones de poder que solo buscan enseñorear a sus ejecutores.

## III

11. Si la condición humana comenzó por los pies y no por la cabeza, como afirmó André Leroi-Gourhan, es porque ellos permitieron la liberación de la mano y esta es la que dio “acceso al arte, al artificio y a la *techné*” (Stiegler 2002, 171; cursivas del original). Sin mano sencillamente no hay creación, no hay humanidad. Sin una mano que pueda manipular lo que le rodea y, al hacerlo, simbolizar a su vez eso que le rodea, seríamos simples animales. Entonces: “Posición de pie, cara corta, manos libres durante la locomoción y posesión de útiles son verdaderamente los criterios fundamentales de la humanidad” (Leroi-Gourhan 1971, 23). Si la tesis de Leroi-Gourhan es correcta, eso quiere decir que la movilidad es consustancial a la humanidad, y por eso la considera “el rasgo significativo de la evolución hacia el hombre. Los paleontólogos no lo han ignorado”, señaló el autor de *El gesto y la palabra*, “pero era más espontáneo caracterizar al hombre por su inteligencia que por su movilidad, y las teorías tendieron primero a la preeminencia del cerebro” (Leroi-Gourhan 1971, 30) y su supuesta inscripción en un lugar fijo desde el cual produce, espontáneamente, ideas. Pero ha sido el intelecto, dirá Leroi-Gourhan, el que

se ha beneficiado de los progresos de la adaptación locomotora en vez de provocarlos. Es por eso que la locomoción será considerada aquí como el hecho determinante de la evolución biológica, exactamente como en la tercera parte [de su libro] aparecerá como el hecho determinante de la evolución social actual (Leroi-Gourhan 1971, 30).

Ello quiere decir que el desplazamiento es central para el desarrollo de la especie, cuestión que contrasta radicalmente con los animales inferiores, que tuvieron, al haber “optado” por la sedentarización, “un modo de vida que desemboca en una vía de evolución totalmente diferente de la de las especies móviles” (Leroi-Gourhan 1971, 31). Ello no quiere decir, empero, que la inmovilidad tenga un sello negativo, pues desde el punto de vista biológico, hay especies que sin hacer mucho esfuerzo han alcanzado el éxito, como las medusas, que sin variar y apenas moviéndose han sobrevivido alrededor de quinientos millones de años.

12. Hay otra tesis de Leroi-Gourhan que me gustaría recordar aquí, con el fin de intentar un desplazamiento en los términos dominantes de la reflexión preocupada por el pensamiento y la cultura en “América Latina”, una tesis central de su paleontología materialista: “entre la invención

autónoma y el préstamo puro y simple no existe gran diferencia”, pues únicamente se crea o se imita si se está en condiciones de usar productivamente el elemento recibido o inventado, y ello depende no de la influencia recibida o de lo que se ha tomado “prestado”, sino de “la influencia directa de las generaciones precedentes y de las contemporáneas” (Leroi-Gourhan 1971, 272).

Si admitimos que el grupo toma prestadas sus características técnicas del exterior, planteamos una serie de cuestiones nuevas, pues la adopción no se puede llevar a cabo en cualquier tipo de condiciones sino en un estado favorable ya en el medio interior [medio que archiva las tradiciones de cada colectivo humano]. De esta manera, llegamos a considerar la adopción como un rasgo casi secundario, ya que lo importante es que el grupo esté en condiciones de adoptar o inventar (Leroi-Gourhan 1989, 296).

Para Leroi-Gourhan, por ejemplo, lo relevante no es de dónde viene la azuela, sino cómo se la emplea, lo que releva el fondo o la tradición en la que una herramienta, una práctica o una idea se inserta. Esta lectura interesa porque es posible percibir en las metáforas culturales, así como en ciertas perspectivas de análisis, una tendencia a sustraerse a la materialidad de la cultura, a la vez que se responde sin percibirlo, como señaló Cornejo Polar, “a las dinámicas del poder”, acentuándose, por ejemplo, una inmaterializada producción de ideas, esto es, se piensa en las ideas sin reparar en sus condiciones de posibilidad: el liberalismo (en tanto idea) hubiese sido imposible sin el esclavismo (en tanto condición material que lo hizo posible), pero eso Roberto Schwarz lo pasa completamente por alto. Desde la lectura que proponemos se observa que no hay creación “pura”, es más, es irrelevante si la hay o no, pues incluso para recibir un “préstamo” se necesita estar en condiciones favorables, dado que siempre hay un medio que acepta o rechaza lo que se inventa o recibe; son, por tanto, las condiciones favorables las que habría que resaltar, pues, insiste Leroi-Gourhan, “lo principal en el préstamo no es el objeto que se introduce en un grupo técnico nuevo, sino la suerte que corre en el medio interior” (Leroi-Gourhan 1989, 314).

13. Las consecuencias de esta tesis son evidentes. Al señalar que es irrelevante si te toma “prestado” o se “inventa” un objeto o una idea, puesto que lo principal es si se está en condiciones de poner en juego aquello que se recibe o se crea, Leroi-Gourhan no nos obliga solo a modificar las ideas que al respecto se han esgrimido –la relación ficticia entre lo “propio” y lo

“ajeno” —, sino también a dejar de lado nociones como “origen” y “autor” o “autoría” (los “derechos de autor”, otra ficción legal). En primer lugar, “la invención pura” no solo debe ponerse en duda porque hemos descubierto la hibridez de la que proviene toda unidad discreta que dará lugar, junto a otras unidades discretas, a nuevas unidades híbridas, que a su vez... como quiere García Canclini, es que la invención pura es inconcebible. Para que las técnicas o las ideas evolucionen, “es preciso que la adquisición se asocie a algo preexistente, incluso lejano o inverosímil” (Leroi-Gourhan 1989, 304), lo que pone en escena la noción de supervivencia y anacronismo, tal como fueron pensadas por Aby Barburg, pues no todo es hibridez modernizante; lo importante es lo que ya existe, esto es, el medio, la apertura a la recepción, la hospitalidad para lo que llega o se crea, lo que equivale a señalar que no es un sujeto, sino el conjunto de los miembros de una cultura el que inventa (o crea), dado que la invención es “el punto situado en la superficie del medio interior sobre el cual se produce esa materialización” (Leroi-Gourhan 1989, 331). Una invención o una adopción, lo mismo da, se inscribe sobre un plano que cuenta con las condiciones para ello, condiciones que imperios como el “inca” tuvieron en su momento. En segundo lugar, “para que el préstamo pueda originar una descendencia duradera de objetos”, puesto que eso es finalmente lo que se espera (basta pensar en la rueda o la cámara fotográfica), debe no solo responder a ciertas condiciones, debe también “colmar una necesidad existente, o mejor, satisfacerla, o crear a partir de ella una nueva que sea compatible con la vida inmediata del grupo” (Leroi-Gourhan 1989, 316). Por ello es que para Leroi-Gourhan toda innovación, “propia” o “ajena” supone “la preexistencia de elementos de partida *en el material* o en las tradiciones del grupo (o de un grupo vecino)” (Leroi-Gourhan 1989, 340; cursivas del original), elementos sin los cuales sería imposible tomar “prestado” o “inventar”. He resaltado “en el material”, dado que depende de la materia qué se puede “crear” o “inventar”. La emergencia de un objeto no depende del intelecto, o de tan solo una idea. Debe acontecer un acoplamiento entre el “hombre” y la materia, pero incluso este acoplamiento se encuentra limitado por la propia materialidad. Me explico. Para Leroi-Gourhan, el medio (ambiente) propone o comporta una “elección inevitable y limitada” a la materia, lo que da lugar a lo que llama tendencia técnica. Esta “tiene un carácter inevitable, previsible, rectilíneo; empuja al sílex [el cuchillo artesanal] que se tiene en la mano a adquirir un mango, y al bulto arrasado sobre dos palos a dotarse de ruedas” (Leroi-Gourhan 1989, 13). En

*El hombre y la materia* (1988), Leroi-Gourhan muestra cómo todos los pueblos que pudieron tener un hacha, lo tuvieron, incluso sin contacto.

Cada herramienta, cada arma, cada objeto en general, desde la cesta a la casa, responde a un plano de equilibrio arquitectónico cuyas grandes líneas se someten a las leyes de la geometría o de la mecánica racional. Existe, pues, todo un aspecto de la tendencia técnica que obedece a la construcción del universo mismo; y es normal que los tejados sean de doble vertiente, las hachas tengan mango, las flechas estén equilibradas en un tercio de su longitud como que los gasteropodos de todos los tiempos tengan una concha enrollada en espiral [...] Junto a la convergencia biológica existe una *convergencia técnica* que constituye, desde los comienzos de la etnología, una parte de la refutación de las teorías de contacto (Leroi-Gourhan 1988, 298; cursivas del original).

La tendencia técnica es universal, por lo que se sustrae a las localidades, con las que puede entrar en conflicto. A nivel local (o cultural, si se quiere), el medio técnico interior puede singularizar el hacha, la flecha o la rueda, pero sus posibilidades (de diseño, de movilidad, etc.) siempre serán limitadas. Por eso es que insiste en que “la posición del medio interno es la misma ante el préstamo y ante el invento [...] no se copia ni se inventa más que cuando se está en condiciones de poder hacerlo y a través de la puesta en movimiento de los mismos mecanismos internos” (Leroi-Gourhan 1989, 349). El medio interno debe preocuparse más de cómo usar un elemento, que de dónde viene, pues si además la tendencia técnica es universal, la idea de genio, originalidad, etc. se desvanece, no en el aire, sino en la solidez de la piedra, que le indicará al “hombre” cómo trabajarla y moverla, esté este “hombre” en “Chile” o en “Singapur”.

14. Y si ante el invento o el préstamo un grupo humano responde materialmente de la misma manera, nos encontramos con una consecuencia más: “*los pueblos hacen frente al futuro y no al pasado*” (Leroi-Gourhan 1989, 301; cursivas del original). Este punto es clave porque desarma el discurso tradicional y metafísico de la identidad, entendida como el conjunto de rasgos “propios” (una mismidad) de un pueblo, rasgos que se han ido cimentando a lo largo del tiempo y que le permite distinguirse. El problema aquí es evidente, porque bastaría con describir esos rasgos, esto es, los contenidos de una cultura para identificarla, pero resulta que los contenidos cambian constantemente. Es más, muchos de esos contenidos son impuestos y a veces violentamente. La identidad nacional, por ejemplo, no da lugar a una comunidad imaginada, sino a una camisa de fuerza, razón por la cual la crítica cultural debería dejar de usar categorías naciona-

les para referirse a sujetos o culturas. ¿Qué es lo que define al ser “chileno”, “cubano”, “ecuatoriano”, “chicano”? ¿Es Roberto Bolaño un autor “chileno” solo por haber nacido en “Chile”? Si la paternidad es una ficción legal, como señaló James Joyce, también lo es la nacionalidad. Lo relevante no es, por tanto, el inventario indentitario, anclando en un pasado tradicional ficcionalizado (Hobsbawm), sino las relaciones que tensionan y coartan el futuro. “Casi todos los inventarios fijos nos traicionarán”, sentenció Stuart Hall (1984, 104), quien apostó no por la identidad, sino, como el Marx de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, por la diferencia. Por otra parte, la sentencia de Leroi-Gourhan recuerda una esgrimida para la teoría literaria: “la unidad del texto no está en su origen, sino en su destino” (Barthes 1999, 82), señaló Roland Barthes, lo cual reafirma la necesidad, cuando no la urgencia, de suspender todo centro cuando se trata de pensar la cultura de cualquier pueblo, pues todas las culturas se encuentran constituidas por un “bagaje de supervivencias” arrítmico, heterogéneo, informe y rizomático al que nos acoplamos. La ficción de leyes autónomas que supuestamente regulan o gobiernan la naturaleza es lo que nos ha imposibilitado comprendernos a nosotros mismos, además de nuestra relación con los animales y con lo inorgánico. Se trata de una simplificación de la que, quizás, podamos “salvarnos” si tomamos en serio a esos “hombres” con los que Pêro Vaz de Caminha se encontró alguna vez. Si tomamos en serio, más bien, lo que queda de esos “hombres”.

#### IV

15. Para concluir me gustaría retomar esa supuesta docilidad con que los indígenas de Brasil, aunque también los que habitaban aquello que hoy llamamos “Caribe”, asumían la palabra de Dios. 150 años después de la carta de Caminha, Antônio Vieira ya no celebrará su docilidad; se quejará de su inconstancia: con la misma facilidad con que recibían la fe, se distanciaban de ella cuando acontecía comerse a un enemigo. Ello era algo de lo que no estaban dispuestos a sustraerse. Para el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, la inconstancia del alma salvaje “constituye un gran desafío a las concepciones corrientes de la cultura, antropológicas o legas, así como a los temas relacionados de la aculturación o de la mutación social, que dependen profundamente de un paradigma derivado de las nociones de creencia y de conversión” (Viveiros de Castro 2002, 191), así como de las ideas de campo y lugar. Viveiros de Castro se preguntará luego por qué los

tupinambá recibían de manera “tan benevolente la teología y la cosmología de los invasores, como si estas, y estos, estuviesen prefigurados en algún desvío de su mecanismo” (2002, 194). La respuesta es la siguiente:

La religión tupí-guaraní, como argumenta Hélène Clastres, se fundaba en la idea de que la separación entre lo humano y lo divino no era una barrera ontológica infinita, sino algo que debía ser superado: hombres y dioses eran consubstanciales y conmensurables; la humanidad era una condición, no una naturaleza. Semejante teología, ajena a la trascendencia, era también lo opuesto a la mala consciencia, e inmune a la humildad. Pero tampoco favorecía la contrapartida dialéctica de estas afecciones: era inconcebible para los Tupí la arrogancia de los pueblos [que se autoproclaman] electos, o la compulsión a reducir al otro a la propia imagen. Si los europeos deseaban a los indios porque vieron en ellos, ya sea animales útiles, u hombres europeos y cristianos en potencia, los Tupí deseaban a los europeos en su alteridad plena, por lo que vieron en ellos una posibilidad para la autotransfiguración, un signo de reunión de lo que había sido separado en el origen de la cultura, capaces, por tanto, de extender la condición humana, e incluso de traspasarla. Fueron quizás los amerindios, y no los europeos, los que tuvieron la “visión del paraíso” en el desencuentro americano. Para los primeros, no se trataba de imponer maniacamente su identidad sobre el otro, o de rechazarlo en nombre de la propia excelencia ética; por el contrario, actualizando una relación con él (relación desde siempre existente bajo el modo virtual), se trataba de transformar la propia identidad. Pues la inconstancia del alma salvaje, en su momento de apertura, es la expresión de un modo de ser donde “el intercambio, antes que la identidad, es el valor fundamental a sostener (Viveiros de Castro 2002, 205-206).

Para los amerindios, entonces, la humanidad es una condición, no una naturaleza, lo que resalta dos puntos: la afinidad en lugar de la identidad, la relación antes que la distancia, cuestión que hace que “el otro no es solo pensable –es ante todo indispensable” (Viveiros de Castro 2002, 195) para lo que hoy llamaríamos la “subjetividad” tupí. In-dis-pensable. El prefijo ‘in’ que antecede al prefijo ‘des’ elimina su negación, con lo cual se invierte una forma de pensar la des-colonización, una forma que, como hemos visto, no opera por sustracción, sino por absorción. Si pensamos en que los tupí aceptaron sin problemas a los europeos y su teología, a la vez que continuaron con el ritual caníbal, consistente en comerse a un enemigo, tenemos entonces que la guerra mortal a las tribus vecinas, así como la hospitalidad a los invasores responde, y esta es la tesis de Viveiros de Castro, a una misma propensión o deseo, pues “absorber al otro es, en este proceso, alterarse. Dioses, enemigos y europeos eran figuras de afinidad potencial, modalizaciones de una alteridad que atraía y debía ser

atraída; una alteridad sin la cual el mundo zozobraría en la indiferencia y la parálisis” (Viveiros de Castro 2002, 207). El ritual antropofágico no consiste en comerse al otro para asimilarlo. Se trata de volverse otro, de devenir otro.

16. Pero hay algo más que nos parece fundamental de los tupí, y que tiene que ver con el orden de la creencia, pues su inconstancia se ancla también en su radical incredulidad. El jesuita Manuel da Nóbrega señalaba que “vale poco irles a predicar y volver a casa, porque, aunque algún crédito den, no es tanto que baste para desarraigarlos de sus viejas costumbres, y creernos como creen a sus hechiceros” (Viveros de Castro 2002, 214). “Ni creen, ni dejan de creer”, señalaba por su parte el dominico Luis de Granada. Pero lo interesante es que los mismos catequizadores encontraron la causa de tal ambivalencia, y esta se encontraba en que no tenían ningún rey o jefe. “Si tuvieran rey”, se respondía Nóbrega, “se podrían convertir, o si adoraran alguna cosa; pero como no saben qué cosa es creer o adorar, no pueden entender la predicación del evangelio” (Viveros de Castro 2002, 216). De ahí que para Viveiros de Castro

los salvajes no creen en nada porque no adoran nada. Y no adoran nada, a fin de cuentas, porque no obedecen a nadie. La ausencia de un poder centralizado no dificulta solo logísticamente la conversión [...]; la dificulta, sobre todo, lógicamente. Los habitantes de Brasil [*brasis*] no podían adorar y servir a un dios soberano porque no tenían soberanos ni servían a nadie. Su inconstancia se daba, por tanto, gracias a la ausencia de sujeción (Viveiros de Castro 2002, 216-217).

Lo que está en juego en el canibalismo, en el canibalismo tal cual es leído por Viveiros de Castro, es ni más ni menos que una forma de pensar la cultura que suspende las taras de la identidad, del centro y del origen, e incluso la de influencia. Los tupí rompieron radicalmente con la ipseidad, con el señorío de un yo que, como señaló Derrida en *Canallas*, remite indefectiblemente “a la posesión, a la propiedad, al poder, a la autoridad del señor, del soberano y, casi siempre, del anfitrión (*hospites*), del señor de la casa o del marido”, esto es, del *pater*, tal cual es representado por la figura del Ulises y su retorno a Ítaca, a la casa (*oikos*), retorno que conlleva la muerte de los pretendientes y la imposición de su ley (*nomos*), pues “ipse designa el sí mismo como señor en masculino: el padre, el marido, el hijo o el hermano, el propietario, el poseedor, el señor, también el soberano” (Derrida 2005, 28-29). En realidad, los tupí no rompen con la noción de identidad

como mismidad; como nunca la tuvieron, más bien exponen una forma de lo que hoy llamamos “subjetividad” que no pasa por la mismidad, sino por la alteridad, pero no para neutralizarla, comiéndose e introyectando al otro. No. Por el contrario, “el canibalismo ceremonial”, dice Viveiros de Castro, “tal como era practicado por los tupinambá del siglo XVI, era un proceso de conmutación de perspectivas, de asunción del punto de vista del Otro, era un cierto régimen de alteridad, *sui generis*, que implicaba un salir de sí”, algo así como lo que he llamado “el lugar fuera de las ideas” (Viveros de Castro 2002). En otras palabras, el canibalismo tupí no implica tornar al otro en sí (o en un yo o un mí); cual viaje circular propio de un Ulises, ello solo implicaría reducir su alteridad. Se trata más bien en salir (*salire*) de sí mismo, para devenir otro.

Es un proceso de auto transformación por el otro, y no de transformación del otro en sí mismo, porque como decía el famoso dicho de Oswald, ‘sólo me interesa lo que no es mío ... en tanto no es mío’. Pasó a ser mío, no me interesa más. La antropofagia, por lo tanto, no es un proceso de cancelación de la diferencia, sino de reposición de la diferencia, mediante su interiorización. En un cierto plano, lo que la antropofagia hace es simplemente pasar lo que está fuera hacia adentro. Pero al pasar lo que está afuera hacia adentro, lo que está afuera no queda menos extraño, ¡ese es el punto! Uno queda más extraño al incorporar lo que no es, y lo otro no permanece menos extraño cuando pasó hacia uno. Una lectura digestiva de la antropofagia (Viveiros de Castro 2013, 276) .

17. “Las historias sobre el contacto y el cambio cultural”, señaló James Clifford (2001, 401), “han sido estructuradas por una penetrante dicotomía: absorción por el otro o resistencia ante el otro. Un temor ante la identidad perdida, un tabú puritano a mezclar creencias y cuerpos, pende sobre el proceso”. De ahí que la nostalgia sea un componente importante del mercado inter-nacional que la globalización pone en “movimiento”, pero este no es un movimiento como el que aquí hemos estado defendiendo, dado que la nostalgia opera como mercancía identitaria al servicio de la acumulación flexible. Pero, pregunta Clifford (2001, 401), ¿qué ocurriría si comenzáramos a preocuparnos por esas historias que desbordan las nociones de campo, casa, o nación? Obviamente está pensando en nociones que van más allá de términos como diáspora, hoy por hoy también un término de moda en el mercado académico. Como hibridez, diáspora aún comporta la huella de lo discreto, del origen. ¿Pero qué pasaría si hiciéramos del movimiento el rasgo significativo de toda cultura, asumiendo, eso sí, que se

trata de una cuestión consustancial a la emergencia de la humanidad, de lo humano como tal, y no una mera contingencia? Los paleontólogos, decía Leroi-Gourhan, no lo han ignorado, pero sí los críticos culturales. Este ensayo es un intento por recordar lo que nuestro cuerpo, más cercano a los tupí que nuestro intelecto, nunca ha olvidado: que no somos amebas y que la humanidad es una condición.

## Referencias bibliográficas

- Anderson, Benedict. 2007 [1982]. *Comunidades imaginadas*. Traducido por Eduardo Suárez. México, D.F.: FCE.
- Barthes, Roland. 1999. *El susurro del lenguaje*. Traducido por C. Fernández Moreno. Barcelona: Paidós.
- Benjamin, Walter. 2009. “El autor como productor”. En *Obras*, libro II/vol. 2. Traducido por Jorge Navarro Pérez, 297-315. Madrid: Abada.
- Bernal, Martín. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bernal, Martín. 1993. *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica. La invención de la antigua Grecia, 1785-1985*. Barcelona: Crítica.
- Buffon, Conde de. 1807. *Compendio de la historia natural*. Traducido por Pedro Estala. Madrid: Imprenta de Villalpando.
- Caminha, Pedro Vaz de. 1990. “Carta de Pedro Vaz de Caminha (1500)”. En *Primeras cartas sobre América (1493-1503)*, editado por Francisco Morales Pedrón, 227-250. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Chakrabarty, Dipesh. 1999. “La postcolonialidad y el artificio de la historia: ¿quién habla en nombre del pasado ‘indio?’”. En *Pasados poscoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*, coordinado por Saurabh Dube, trad. por Germán Franco Toriz, 623-658. México, D.F.: El Colegio de México.
- Clifford, James. 2001. *Dilemas de la cultura*. Traducido por Carlos Reynoso. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James. 2008 [1997]. *Itinerarios transculturales*. Traducido por Mireya Reilly. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James. 2015. “Notas sobre teoría y viaje”. Trad. por Rodrigo Zamorano. *Cuadernos de teoría y crítica* 1: 63-78.
- Colón, Cristóbal. 2011. *Los cuatro viajes. Testamento*. Editado por Consuelo Varela. Madrid: Alianza.
- Cornejo Polar, Antonio. 2013. “Mestizaje e hibridez. Los riesgos de las metáforas”. En *Crítica de la razón heterogénea (I)*, 155-161. Lima: Fondo Editorial de la Asamblea Nacional de Rectores.

- Coronil, Fernando. 2010. "La política de la teoría: el contrapunteo cubano de la transculturación". En *Estrategias del pensar I*, coordinado por Liliana Weinberg, 357-428. México, D.F.: UNAM.
- Derrida, Jacques. 2005. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Traducido por Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
- Espinoza Soriano, Waldemar. 2011. *Los incas*. Lima: Amaru.
- Fanon, Frantz. 1974. *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por G. Charquero y Anita Larrea. Buenos Aires: Schapire.
- García Canclini, Néstor. 2005. *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Paidós.
- Greenblatt, Stephen. 2008. *Maravillosas posesiones*. Barcelona: Marbot.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. "La descolonización de la economía política y los estudios post-coloniales". *Tabula Rasa* 4: 17-48.
- Hall, Stuart. 1984. "Notas sobre la desconstrucción de lo 'popular'". En *Historia popular y teoría socialista*, editado por Raphael Samuel, 93-110. Barcelona: Crítica.
- Leroi-Gourhan, André. 1971. *El gesto y la palabra*. Traducido por Felipe Carrera. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Leroi-Gourhan, André. 1988. *El hombre y la materia*. Madrid: Taurus.
- Leroi-Gourhan, André. 1989 [1945]. *El medio y la técnica*. Traducido por Ana Agudo Méndez-Villamil. Madrid: Taurus.
- Lienhard, Martin. 1996. "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras". En *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, coordinado por J. A. Mazzotti y J. U. Zevallos Aguilar, 57-80. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2006. *Against War*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, Walter. 2008. "La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso". *Tabula Rasa* 8: 243-281.
- Mignolo, Walter. 2009. "El lado más oscuro del renacimiento". *Universitas humanística* 67: 165-203.
- Moreiras, Alberto. 1990. "Transculturación y pérdida del sentido: El diseño de la posmodernidad en América Latina". *Nuevo Texto Crítico* III, n° 6: 105-119.
- Moreiras, Alberto. 1997. "José María Arguedas y el fin de la transculturación". En *Ángel Rama y los estudios literarios latinoamericanos*, editado por Mabel Moraña, 213-233. Pittsburgh: ULI.
- Poblete, Juan. 2017. *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*. New York: Routledge.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rodó, José Enrique. 1985. *Ariel. Motivos de Proteo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rostoworowski, María. 2014. *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima: IEP.
- Stiegler, Bernard. 2002. *La técnica y el tiempo*. Traducido por Beatriz Morales Bastos. Hondarribia: Hiru.

Todorov, Tzvetan. 2008 [1982]. *La conquista de América. El problema del otro*. Traducido por Flora Botton. Buenos Aires: Siglo XXI.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar*. Buenos Aires: Tinta Limón.