



CUADERNOS DE TRABAJO

TEJIENDO LA PIRKA Volumen 8. Diciembre de 2016



Grupo de Investigación Interinstitucional PIRKA
Políticas, Culturas y Artes de hacer

Edición: Cali, Colombia
Editorial: Grupo PIRKA

ISSN 2357-6510

Volumen 8
Diciembre de 2016

Diseño y Edición: Eliana Ivet Toro Carmona, Rubén Darío Gómez

Las ideas, juicios, conceptos y opiniones de los artículos
son de exclusiva responsabilidad de cada autor.

LAS FIBRAS Y SUS HILOS (Del contenido):

De lo que se teje en esta edición.

1. A Marce (In memoriam). *Ana Patricia Noguera*
2. La independencia debajo de la historia y del territorio. *José Luis Grosso*
3. La comunidad “alterada”: Cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad. *José Luis Grosso*
4. Añoranza y descolonización. Contra-narrativas populares de un pensar sintiendo crítico. *José Luis Grosso*

A manera de separata:

1. Vulneraciones a la vida: Recurrencias del Estado Nación. Gestar Políticas de Reparación al Rescoldo de Añoranzas. *Gladys Estela Loys*
2. Coreografías de cuerpos danzantes: ningún estudiante puede haber caído. *Jorge Wilson Gómez Agudelo*
3. Corpus Multinaturales. *Animalidad-Carne-pensamiento*. *Mario Madroñero Morillo*
4. Humanização do motor, corpo motorizado. *Carlos Augusto Ribeiro, Ana Paula Guimarães*



De lo que se teje en esta edición.

Presentamos este tejido de voces, cuerpos y sentidos hechos texto, no sin antes rememorar a nuestra colega y compañera Alma Marcela Orrego, quien nos acompañó como parte del Grupo Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Manizales, en las Jornadas Corpus durante el mes de marzo del 2016. Alma nos regaló su mirada sensible y poética a través de una intervención estética de la cual hoy retrotraemos algunas imágenes que evocan el encuentro... y en las cuáles nos sentimos tocados, arropados; lamentamos que ya no nos acompañe, que su viaje recorra hoy otras latitudes; pero tenemos la certeza de que su ausencia está presente en nuestro andar, en los caminos compartidos y soñados desde estas trincheras que constituyen nuestro sur.

La pirka que tejemos hoy en esta octava edición la integra un conjunto de ocho textos; el primero de ellos escrito por Ana Patricia Noguera, quien a manera de homenaje póstumo, nos relata el sentípensar de Marcela Orrego, sus búsquedas, tránsitos y escrituras hechas tierra, vueltas cuerpo que nos hermanan. Nos va a decir Ana Patricia *“Marce amó la Tierra Madre; amó las texturas telúricas, los olores de las raíces, de las aguas pletóricas de vida. Amó la música y la risa, la danza y el amor de los cuerpos entre cuerpos, mientras pintaba, tejía, hablaba, y su palabra era promesa de otro mundo posible.”*

Siguen tres textos, autoría de José Luis Grosso, quien interpela los conceptos de

territorio, historia, comunidad, hospitalidad y justicia naturalizados por la realidad que impone el Estado nación y el capitalismo, en disonancia con los sentidos que operan performativamente en el mundo popular, gestando otras relaciones que rompen y alteran epistémicamente el conocimiento del mundo.

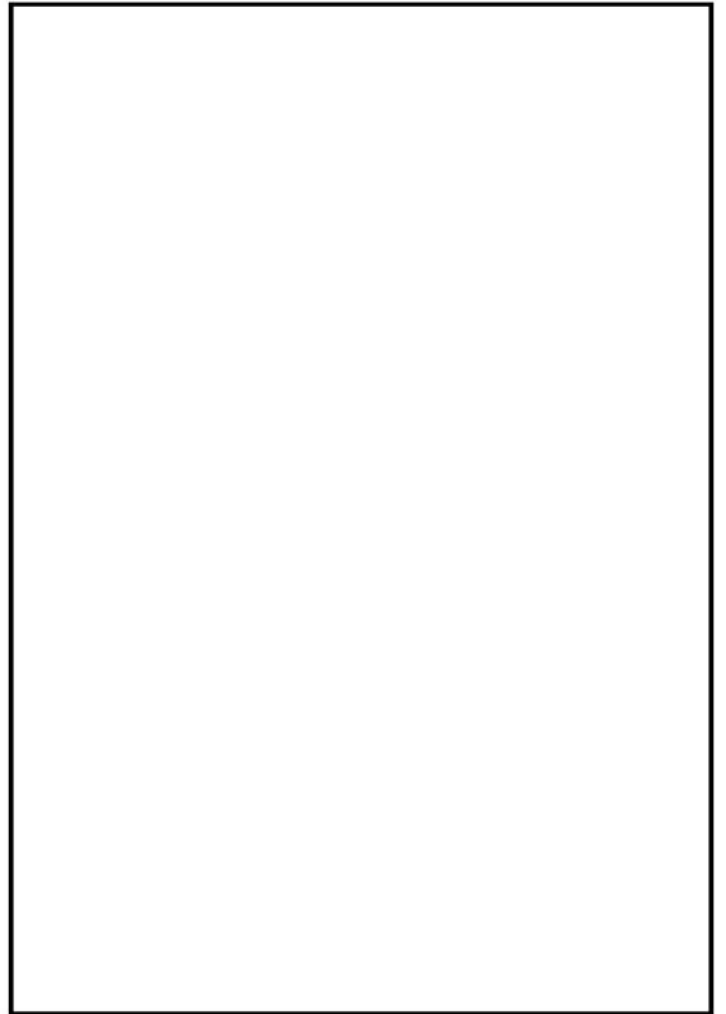
El primer texto de José es escrito en el marco de las Jornadas “Independencias – Dependencias. Miradas desde las humanidades”, realizado por la Universidad Nacional de Catamarca en junio de 2016. En él va a cuestionar no sólo la escritura de la historia y con ello los relatos épicos y las representaciones que se construyen sobre las independencias, sino también los supuestos del investigador: el territorio naturalizado en el que interviene, sus domicilios y certezas; con ello nos interroga sobre las maneras en que reproducimos y alimentamos el continuo de la historia y la forma en que desconocemos las relaciones y el conocimiento local situado.

Seguidamente en “La comunidad alterada: Cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad”, reflexiona sobre el mundo constitutivo de la experiencia popular y con ello sobre las relaciones cósmicas que involucran diálogos y agencias entre humanos y no-humanos; frente a una noción sociológica de la comunidad que clasifica y ordena en un espacio tiempo lineal, nos muestra las alteraciones que subyacen en las relaciones

locales de conocimiento, la dimensión constitutiva de las relaciones interculturales poscoloniales.

Luego en su tercer texto sobre Añoranza y descolonización, situando su reflexión en la estructura del sentir de lo santiagueño hecho “añoranza”, nos habla de la justicia que viene de abajo, de los otros negados, de los espectros que acechan como ausencias presentes. Nos va a recordar José Luis que las marcas de la experiencia colonial y las políticas del Estado nación pretenden negarnos el suelo y el cuerpo, los sentires y las emociones que nos acunan y movilizan como pueblo.

Posteriormente, un conjunto de 4 textos componen el espacio de separata de esta edición. Continuamos en esta octava edición con la invitación a los colegas y compañeros que participaron del X Symposium Corpus “Añoranza, Saudade y Amor de la tierra. Estructuras del sentir, cuerpos y emociones”, organizado por la Red Corpus entre febrero y marzo del año 2016; quiénes nos acercan sensiblemente a un diálogo con la añoranza, la justicia, la rebeldía, la dimensión festiva de los cuerpos, el pensamiento amerindio, los símbolos y sus apropiaciones disimiles. Los textos abordan la emotividad como una fuerza cultural y política que construye otros modos de relacionamiento y de conocimiento que agencia otras formas de vivir y morir. Nos acompañan en esta trama de sentidos Gladys Loys, Jorge Wilson Gómez, Mario Madroñero Morillo, Carlos Augusto Ribeiro y Ana Paula Guimarães.



A Marce (In memoriam)

Ana Patricia Noguera(1)



“Los artistas cuidan la vida”. (José Luis Grosso).

“Lo que permanece lo fundan los poetas” (Friederich Hölderlin)

“Así como llegan al océano la hoja que muere en el bosque, la tierra que deslíe la lluvia, el madero que muere marchito, así veo cómo el cuerpo encuentra su camino y se transforma en tiempo, en vida. Decurso, zarandeo, bamboleo como canción de hojas en el viento de una memoria que es gratitud. Camino que he volcado hacia el pasado, no como referente racional de lo vivido y agregado a la memoria, sino como el viaje de la conciencia en su barca donde lleva sólo lo necesario para su llegada al mar. Liberación desde un centro o mirada que ignora serlo, y en el centro, buscando el equilibrio, un universo brotando de la

tierra y bienvenido por sus iguales: el vacío, útero de lo creado; la mirada, ventana del humano; la obra, puerta desde mis manos” (Claudia Marcela Orrego.)

Marce amó la Tierra Madre; amó las texturas telúricas, los olores de las raíces, de las aguas pletóricas de vida. Amó la música y la risa, la danza y el amor de los cuerpos entre cuerpos, mientras pintaba, tejía, hablaba, y su palabra era promesa de otro mundo posible.

En mayo de 2016, Marce escribió un profético texto para el Seminario de Teorías Estéticas Contemporáneas de la Maestría en Arte y creación de la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad de Caldas:

“Un cuerpo que es un universo que es un cuerpo”

Comenzó su escritura con un proverbio *“La vida es un puente. Crúzalo, pero no construyas una casa encima”* Marce cruzó el puente. De un lado de su estancia en la tierra a otro. De estar viva de una manera a estarlo de otra. Morir no es desaparecer; morir es volver al útero de la madre Tierra, para siempre.

Marce fue Tierra Madre, útero creador y dador de vida. Porque cada obra suya era un nuevo tejido de vida, un hijo que al mismo tiempo se convertía en madre-padre.

“El cuerpo humano ya no existe. Se impone en nuestra época un cuerpo complejizado, alterado, aumentado” escribía Marce en el mismo texto. Sabía que lo humano como una categoría, o un concepto había dejado de existir para las estéticas contemporáneas; que la inmensa diversidad de cuerpos había derrumbado por completo, modelos únicos o universales de cuerpo; que éramos cuerpos vivos metamórficos, cambiantes, cuerpos telúricos que habíamos emergido de la tierra, sin dejar de ser tierra en ningún instante.

Si “como dice Grosso, el desplazamiento hacia el desconocido escuchar, esencial para el lenguaje, la recepción activa de la “voz” que rompe el monologismo de la “voz”, tiene una hondura práctica, inaudible, sorda: hueco de posiciones como cámara de ecos del rumor social; trans-hermenéutica, imposibilidad política de que todas las voces sean escuchadas y comprendidas, salvo en la ideología del Gran Oído y la Palabra Creadora” (José Luis Grosso en la escritura de Marcela Orrego), dónde estaba la universalidad del cuerpo?

Texturas con aserrines de maderas diversas, cuerpos singulares, irrepetibles, únicos y fugándose de cualquier formato, forma, formalización... esa fue la obra de arte que Marce nos regaló en homenaje a una tierra desconocida para la Geología

y la Ingeniería Forestal, e incluso, la Botánica. Una tierra que hablaba diversas, incomprensibles y enigmáticas lenguas.

Sólo los poetas. Sólo ellos permiten que la vida sea poesía en florecimiento y florecer poético.

Marce sentía que la Geo-poética es la manera de habitar poéticamente esta tierra, mientras que la geo-política es la forma como los estados nación poderosos buscan distribuir ávidamente la tierra dominada.



“El cuerpo humano ideal, moviéndose con inteligencia y conciencia entre la naturaleza y los demás seres humanos ya no existe. Existen cuerpos sociales, cuerpos productivos y consumidores; cuerpos políticos. Ya no hay neutralidad” escribía Marce en el 2016; *“... el discurso de los cuerpos puede ser*

abordado en toda su densidad barroca y conflictividad histórico-política si se reconoce como lugar de producción de la práctica científica esa trama social de silencios, de negaciones y subalternaciones que nos constituye y que se manifiesta en “luchas culturales”, “polémicas ocultas”, “pluriacentuaciones” y “luchas simbólicas”, latentes en las formaciones de “violencia simbólica” en que vivimos, sedimentación en las prácticas de categorías etno-culturales y sociales, de maneras de hacer diferenciadas y estratificadas. En nuestros contextos sociales, las diferencias no son sólo las puestas a la vista, claramente inferiorizadas o excluidas: hay también, y sobre todo, invisibilización, acallamiento, auto-censura, auto-negación, denegación, desconocimiento, dramática nocturna de las voces en los cuerpos”.

Sentipensar cuerpos en negación, exclusión, acallamiento...fue una puerta que Marce abrió, empujada por el Pensamiento Ambiental Sur.

“Cómodamente insensibles en nuestros paraísos tecnológicos...así es como se configuran una serie de formas de maltrato que tienen un significado enorme desde la mirada política o humanista. Encontramos allí, por poner solo un mínimo ejemplo, individuos o grupos que sufren maltrato físico (que es muy evidente), psicológico (menos evidente pero profundamente dañino),

emocional (bastante común y tan peligroso como los demás).

Comportamientos personales y colectivos, implican ámbitos familiares, laborales, regionales y étnicos. La violencia se extiende, desde prioridades o intereses políticos, consumistas o personales, hacía realidades materiales, corporales, sociales y se contextualiza aquello que se ha hecho tan “normal” y cotidiano como es el desplazamiento: palabra diversa que se ha vuelto natural en el llamado “tercer mundo”.

Desplazamiento forzado es un concepto vuelto realidad virulenta y atroz que afecta comunidades que aman su tierra-madre”

Marcela Orrego, artista comprometida con la vida, percibió con dolor, que la promesa del desarrollo iba de la mano con la atrocidad de la pérdida de la tierra y por tanto del cuerpo-tierra (que somos).

El último instante de la bella escritura que Marce nos donó, fue llamado

“La casa-cuerpo en pletóricas de sentido

“Los artistas cuidan la vida”. José Luis Grosso.

Marce escribió: “El artista austriaco Friedrich Hundertwaser (1928), que sobrevivió a la segunda guerra mundial, artista judío, filósofo bucólico, deja oír su voz en el mundo desde el plano de la

intuición, y su arte puede considerarse una auténtica alternativa a la vaciedad del arte moderno, su obra se centra más en el objeto que en la teoría y carece de aparente sentido lógico, es sensualista, intuitivo, vitalista y refiere al mundo de los sentidos.



Aunque el arte figurativo abandonó las vanguardias, la obra de Hundertwaser amplifica los atractivos de una mitología personal, las plantas y la tierra le impresionan profundamente, la fuerza del color le llevaron a ser un artista, puesto que entendió que solo el arte podía expresar adecuadamente el profundo sentimiento hacia la naturaleza”

Marce amó la Naturaleza que amó a Marce.

Una discípula francesa, que está haciendo pasantía en la Universidad Nacional Sede Manizales, quiso conocer artistas mujeres de la región, que expresaran en sus obras el amor y cuidado de la tierra como la feminidad radical y originaria de la vida. En abril de 2016, le sugerí a Livie que conversara con nuestra querida Marce, y esto fue lo que Livie me envió hoy 2 de febrero de 2017, a un mes del regreso de Marce al útero profundo de la Tierra:

“Marce marco mucho mi vida, mi pasaje en Colombia, influyó también mi creatividad, mi feminidad... la debo mucho. Fue una persona tan bella, tan preciosa, enamorada de la Pachamama y de la vida (y un poco de su gatico, es cierto). Nunca la olvidaré. Le agradezco mucho, por haber existido en mi vida, acogerme desde el primer día como amiga suya, hablarme no sólo de su enfermedad, de sus sentimientos y pensamientos, sino también compartir su amor, su alegría, su pena, su risa. Supe de su muerte cuando estaba de vacaciones en la costa Caribe, lugar donde ella soñaba irse... Una gran pena por la temprana partida de una gran persona; pero la vida sigue y mi corazón queda lleno de amor por ella. Muchas gracias profe por haberme permitido encontrarla”.

Ana Patricia Noguera, 2 de Febrero de 1017

Notas:

- (1) Doctora en Filosofía de la Educación de la Universidad de Campinas, Brasil. Profesora Titular y directora de Grupo de Investigación en Pensamiento Ambiental de la Universidad Nacional de Colombia Sede Manizales.

Referencias

GROSSO, J-L.

(2016). Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales. (s.c; s.e).

NOGUERA, P.

(2004). El reencantamiento del mundo. Manizales: Universidad Nacional – Manizales, México: PNUMA

ORREGO, Claudia Marcela

(2016) Un cuerpo que es un universo que es un cuerpo. Manizales: Universidad de Caldas. Maestría en Artes y Creación

RAND, H.

(2003). Hunderwasser. Suiza: Taschen.



La independencia debajo de la historia y del territorio.

José Luis Grosso(1)



Entramados territoriales.

El “territorio”, lo “territorial” puesto en cuestión y en disputa, es el *medium*, el *elemento crítico*, no sólo ni principalmente en cuanto conflictos, resistencias y negociaciones dentro del (único) “territorio” establecido, sino, crucialmente, por la *diversificación histórica, epistémica y cultural de las concepciones de “territorio”* convocadas por los agentes heterogéneos en los conflictos, resistencias y negociaciones: el Capital, el Estado-Nación y las disciplinas científicas en ejercicio de *violencia simbólica* sobre el largo habitar de los agentes lugareños, que lo son no tanto por estar “allí” (en sentido territorial hegemónico, como ubicación en un punto del mapa), sino por estar implicados e implicar en una “*teoría local de la relacionalidad*” (Haber) o en una “*matriz semiopráctica de hospitalidad*” (Grosso). Los *entramados territoriales* ponen en juego el concepto mismo de “territorio” como algo complejo y diverso. Los *agenciamientos territoriales* oscilan,

secuencialmente y en simultáneo, entre la reformulación y reconversión hegemónicas, y la crisis de la matriz civilizatoria que implica *otras maneras de habitar*, otras políticas del conocimiento y otras formaciones de poder, *otras maneras de estar*.

Esta problematización del “territorio” conlleva una *mudanza epistémica* de la investigación al exponerse a los agenciamientos locales, porque es tal el peso de imposición, redundancia y saturación del concepto hegemónico de “territorio”: el del Estado-Nación, en connivencia con el ámbito disciplinario científico y académico y la gestión empresarial nacional y multinacional, que sólo puede abrirse lugar a las concepciones locales de “territorio” en la medida en que la propia investigación sospeche y ponga en suspenso el sentido común y la creencia “*territoriales*” desde la cual tiende, *sponte sua*, a concebir el “territorio”, lo cual implica asimismo que lo trata, meramente, como “concepción” o “representación”. Ese “territorio” siempre dado por supuesto asocia imperceptiblemente el *habitus* de la investigación a la concepción hegemónica, inscribiéndolo, más allá de sus intenciones y pretensiones críticas, en la oscura connivencia con las políticas del Estado-Nación, con la disposición empresarial de los “recursos” y, en la intimidad de su lugar de producción, con las perspectivas, constructos y dispositivos teóricos y metodológicos de las disciplinas del saber. Sólo un desplazamiento y dislocación de la investigación y del investigador, una *alteración epistémica* que abre una *mudanza epistémica*, puede hacer emerger las *comunidades locales de seres* en una

discursividad cósmica extensa de humanos y no-humanos, vivos y muertos, dioses y cosas, en la que agencian diferencialmente su “territorio” en/bajo/contra el “territorio” dominante los *agentes locales*. Porque estas diferencias “territoriales” estructuran, complejizan y trastocan al “interior” de un mismo agente local sus *habitus desgarrados, contradictorios o simultáneos en paralelo*.

Hoy estamos ante una reverberación de nuestra “Independencia” bajo el peso de la Historia y del Territorio de los vencedores, que han vencido y no dejan de vencer, que tal vez sea una de las acepciones en que pudiera entenderse el lema y motivo de estas Jornadas: “Independencias – Dependencias: Miradas desde las Humanidades”. Al menos tendríamos que ser lo suficientemente mal pensados para interpretarlo así... y para celebrarlo.

El e(E)stado-de-Ser.

He aquí la Independencia de la Historia y el e(E)stado-de-Ser del Estado-Nación: la Independencia que nos rodea con la naturalidad como nos cierran la mirada y los pasos estas cuatro paredes con su única puerta de entrada. Hemos crecido en y hacia la reificación (espacio)temporal del discurso histórico. Una “*estratigrafía de violencias*” (Haber), nos dice el arqueólogo Don Ale, pesa sobre nuestras relaciones, pero en cuanto “*huellas evestigiales*” nos abren asimismo la puerta de salida.

Detengámonos un momento en esta reificación histórica de nuestra “Independencia”. En la Tesis VII de *Sobre el concepto de historia*, Benjamin denuncia

que “quienes dominan en cada caso (es decir, quienes dan continuidad al orden violento vigente, del “presente”) son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez” (Benjamin, 2010: VII, 23); y en la Tesis X reconoce “lo caro que cuesta a nuestro pensamiento habitual una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella (historia: la del “progreso”, de la “base de masas”, instrumental, objetiva; y con la máquina incontrolable que ésta constituye)” (X, 25, énfasis en cursiva en el original).

En los Manuscritos que rodearon a estas comúnmente llamadas “tesis sobre la historia”, Benjamin afirma que “la historia de los oprimidos es un dis-continuum” y que “el continuum de la historia es el de los opresores” (Benjamin, 2010: 48, Ms-BA 469). Está en juego aquí una *alteración epistémica* del “materialista histórico” en la sensibilidad de Benjamin. Mientras los dominadores legan la historia como continuidad y hacen parte de sus triunfos a sus herederos, ante esto, “Sin ninguna excepción, todo lo que de bienes culturales el materialista histórico alcanza con su mirada tiene una procedencia que él no puede observar sin espanto. Su existencia no se debe sólo al esfuerzo de los grandes genios que lo crearon, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Nunca un documento de la cultura es tal, sin ser a la vez un documento de la barbarie [también por la fuerza de trabajo y el trabajo simbólico subalterno puesto en ello]. El materialista histórico guarda distancia ante ello. Tiene que cepillar la historia a contrapelo – sirviéndose para ello de hasta el último de los recursos” (Benjamin, 2010: 54-56, Ms-BA

447 y 1094). Es decir, combatiendo la “violencia simbólica” hasta el desborde de la “violencia simbólica”.

Sigue Benjamin: “La manera corriente de exponer la historia le da mucha importancia a la elaboración de una continuidad. Atribuye valor a aquellos elementos que ya han pasado a formar parte de su eficacia ulterior. Se le escapan aquellos pasajes en donde lo transmitido se interrumpe, y junto con ellos también sus asperezas y picos, que son los que ofrecen un punto de apoyo a aquel que quiere llegar más allá de lo transmitido” (57, Ms-BA 473). “El historiador es un profeta volteado hacia atrás. [Anuncia lo que aún no ha sido posible.] ... Con eso, ciertamente, termina para él todo sosiego en el narrar” (68, Ms-BA 444), toda “épica” celebratoria; su narrar evestigial se vuelve “contra-narrativa”. Y entonces, el “materialista histórico” hace un “análisis espectral”: “Así como el físico reconoce al ultravioleta en el espectro solar, así él reconoce una fuerza mesiánica en la historia” (Benjamin, 2010: 45, Ms-BA 1099). Nuestro “raro mesianismo” de indios, negros y cholos... nuestros raros mesianismos de agenciamientos territoriales locales, nuestros raros mesianismos de independencias en curso. Independencia (fuera) del concepto de Historia, independencia (fuera) del continuum del “presente”, independencia (fuera) de la narrativa oficial, independencia (fuera) de la historiografía nacional de la Independencia. “El trabajo ideológico hace irreconocible el horror social (y cósmico, ambiental) que nos constituye”, como ha dicho ayer Cecilia Mensa; dejarnos tocar e implicar por las comunidades locales de seres que agencian

otros territorios en el “territorio” nos deja oír el grito suspendido de otras independencias.

Un espectro de luchas en las guerras de la Independencia.

Hay varias “guerras” en las Guerras de Independencia. (Ver Thibaud, 2003.) Entre ellas, el lugar tangencial de los caudillajes de las montoneras y su subsunción teórica en los ejércitos regulares. La cuestión territorial: la Independencia es una encrucijada de *luchas de territorialización / desterritorialización / reterritorialización*. Bajo/contra la construcción racionalista de los territorios nacionales, el barroquismo de los territorios negados/aniquilados/borrados/espectrales.

Hay estilos de batalla diferentes; composición de bandos, pertenencias y lealtades; prácticas de dispersión y concentración; estrategias y tácticas de enfrentamiento; adhesiones y creencias míticas, rituales y místicas; sentidos práctico-epistémicos diferenciales del luchar, del morir, del hacerse-otro; economías emotivas diversas; medios expresivos heterogéneos configuradores de habitus distintos; efectos metamórficos devenidos en la relación y situación con imágenes, textiles, músicas y ritmos, danzas y cantos, bebidas, aspiraciones o ingestas... No son lo mismo las milicias locales, las montoneras alzadas y los cuerpos regulares. Hay en el trasfondo masivo de todas ellas, en diferencias de grado de intensidad y manifestación, experiencias ancestrales guardadas y olvidadas, o reprimidas, o negadas, pero aún fuertemente operativas. Realmente, Don

Ale, la arqueología está a pleno en las coyunturas de la historia; al menos y como mínimo (o máximo), esta *semiopraxis* indómita de arqueología e historia.

Hemos hecho una Historia de las guerras de Independencia que, si bien tienen lugar en los campos, sin embargo se miden, se calculan, se capitalizan desde las ciudades, guerras unificadas teóricamente desde el triunfo de los vencedores, “guerras de la Independencia nacional” que mezclan todo y unifican como nuestro primer mestizaje guerrero y militar, que usa negros, cholos y gauchos como “carne de cañón” y en el tumulto mata todas las diferencias, sepultándolas bajo un único monumento. He aquí, hoy, el monumento de nuestra Independencia, sobre el cual tienen lugar los *entramados territoriales* del *Estado-de-Ser*, del *capital neo-extractivista* y de la *posdisciplina* pretendiendo vencer una vez más los *agenciamientos semiopráticos locales* de *teorías locales de relacionalidad* y *matrices rituales de hospitalidad*.

¿Qué buscaban en las guerras de independencia las masas *indias, negras, cholas, mestizas*? ¿Qué “libertad”, qué “independencia”, qué “emancipación”? Nada sabemos de esto, de estos sentimientos colectivos. Como dice muy al pasar Tulio Halperin Donghi, en su “*Historia contemporánea de América Latina*”, las primeras participaciones (revolucionarias) populares en el Virreinato del Río de la Plata: los indios en el Alto Perú, los gauchos de Güemes en Salta, soportados por Buenos Aires debido a su estratégica distancia y su cercanía del Potosí, y los orientales de Artigas se movilizaron interesados en potenciar (y no moderar) las

nuevas oportunidades abiertas por la guerra civil entre criollos y peninsulares (Halperin Donghi, 1988: 98).

Y, con un dejo de condescendencia, refiere a esa situación de desajuste social y cultural:

“Entre los realistas, como entre los revolucionarios (en las guerras de independencia de las colonias españolas de América), la plebe y las castas tienen su parte en la victoria y no tienen las mismas razones que las oligarquías locales, o los oficiales metropolitanos amigos del orden, para querer moderar sus consecuencias. ... Sería sin duda antihistórico ver en estos enemigos de la conciliación adversarios lúcidos del orden social prerrevolucionario; eran tan sólo gentes escasamente interesadas en la supervivencia de ese orden y directamente interesadas, en cambio, en mantener abiertas las nuevas oportunidades que –al margen si no en contra de ese ordenamiento– la guerra civil había creado” (Halperin Donghi, 1988: 98-99).

Halperin Donghi percibe allí una *heterogeneidad que disiente* y que *oscila entre la movilización, la resistencia, la fagocitación y la ignoración*, por nombrar algunas configuraciones de acción. Como asimismo lo señalaba el *Informe del Ayuntamiento de Caracas*, pro-realista, de octubre 3 de 1812 (Archivo General de Indias, Gobierno, Caracas, legajo 62, folio 10):

“El Batallón de Pardos de los Valles de Aragua fue el primero que se aceleró aprestar sus auxilios, así por que uno de sus oficiales Pedro Arevalo era uno de los mas íntimos confidentes dela

revolución, como por que las alagueñas esperanzas de una igualdad quimérica y funesta para este país, fue el talismán de que se valieron estos nuevos Jacobinos para atraerse á esta clase, en quien siempre han podido mas estas promesas, que ningunas otras” (citado en Thibaud, 2003: 49).

Las guerras de independencia, como los movimientos de masas del siglo XX, abrieron camino a grandes expectativas, cavando debajo de la superficie colonial y nacional, y haciendo emerger aquellas *relaciones, comunidades e identidades negadas, borradas, sepultadas*, con un nuevo brío y alegría *mesiánicos*. En la Historia que contamos se impone, obscena y solapadamente, el Territorio Nacional que aquélla agencia. Es el modo como, reiteradamente, Historia y Territorio vencen juntos. El sentido común de las disciplinas es combatido por la más ordinaria vida de las *comunidades locales*. Mientras, la Ciencia y la Academia, que nos rodean y asedian, han asegurado su distancia al conceptualizar a los otros (otros vueltos “otros”) como Cultura. Y la *independencia* se suspende arqueológicamente en la historia... Pareciera que la arqueología es, en nuestra experiencia poscolonial, la más rigurosa novedad histórica. Una arqueología, como quiere Don Ale, “desacoplada de la disciplina” (Haber, 2016: 159). Y que está en las manos de la *semiopraxis menos ilustrada de poderosas comunidades locales de seres*. En su solidaridad va nuestra apuesta, nuestro pensamiento y nuestra lucha.



Notas:

- (1) Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Instituto de Estudos de Literatura e Tradições – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Fundación Ciudad Abierta, Santiago de Cali, Colombia. CIES – Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, Buenos Aires, Argentina. Grupo Latinoamericano de Trabajo en Estudios de Cuerpos y Emociones . CORPUS – International Group for the Cultural Studies of Body

Bibliografía

BENJAMIN, Walter

2010 *Sobre el concepto de historia*. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.

GROSSO, José Luis

2014c “Excess of Hospitality. Critical semiopraxis and theoretical risks in postcolonial justice.” In A. HABER & N. SHEPHERD (eds.) *After Ethics. Ancestral voices and post-disciplinary worlds in archaeology*. New York: Springer Press.

HABER, Alejandro

2011 *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2016 “Arqueología indisciplinada y descolonización del conocimiento.” En SHEPHERD, Nick – Cristóbal GNECCO y Alejandro HABER 2016 *Arqueología y decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

HALPERIN DONGHI, Tulio

1988 *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid y Buenos Aires: Alianza.

THIBAUD, Clément

2003 *República en armas. Los ejércitos bolivarianos en la guerra de Independencia en Colombia y Venezuela* Bogotá: Planeta – IFEA.

San Fernando del Valle de Catamarca, junio-agosto de 2016.-

La comunidad “alterada”: Cuerpos, discursos y relaciones entre seres humanos y no-humanos. Matrices interculturales de la hospitalidad.

José Luis Grosso (1)



Buenas tardes, muchas gracias, Javier, por la invitación, gracias a los colegas de tu equipo de investigación, a los profesores de la facultad de las dos maestrías, a los coordinadores de las dos maestrías: de gestión de organizaciones y comunidades, y de estudios interdisciplinarios del desarrollo. Para mí es un gusto estar aquí compartiendo una vez más con ustedes estas cuestiones que, lejos de ser temas, son en verdad urgencias, necesidades

existenciales, cuestiones que están, diríamos, clavadas en el pecho de aquellos que pensamos, sentimos, y que tratamos de hacerlo desde estas tierras nuestras. Gracias, también, Cristóbal (Gnecco), al doctorado en antropología, que es el que me ha hecho, en esta ocasión, la invitación a Popayán. Hoy en la mañana habíamos comenzado a conversar en torno a una cuestión crucial en el pensamiento contemporáneo, que tampoco es un tema. Creo que hay una diferencia entre considerar algunas cuestiones o cosas a compartir conversando en cuanto temas, algo de lo cual se habla, diferente, digo, a hablar desde lo que uno vive, desde lo que a uno le pasa, desde lo que a uno lo traspasa, lo atraviesa y va haciendo de uno otra cosa.

Tal vez sea uno de los sueños de la Antropología: poder llegar a convertir la cuestión de la alteridad en algo existencial, no simplemente en un objeto de estudio y de investigación, sino en una experiencia de vida. Y digo que en la mañana habíamos comenzado a conversar sobre algo y que voy a continuar haciéndolo en esta tarde, trayendo a cuento otras derivaciones. Habíamos comenzado a hablar de una cuestión fundamental, crítica en el pensamiento contemporáneo, que es la exterioridad. Decíamos hoy a la mañana que, tal vez por el cierre que pretende hacer la formación hegemónica capitalista, nuestro orden violento del presente, clausurando toda alternativa y pretendiendo establecerse como sentido de realidad único, como aquello a lo cual estamos destinados y condenados, aquello en lo cual pareciera ser que necesariamente nos vamos a morir, parece ser que frente a

esta clausura cada vez más totalizante del pensamiento, del sentimiento de la vida y de la muerte en la formación capitalista, frente a este cierre, cada vez se ha vuelto más acuciante el pensar la exterioridad. Si bien este pensamiento de la exterioridad ha sido un motivo fuertemente apasionado y existencial frente a la totalidad, a la pretensión de totalidad de la razón del pensamiento lógico, del pensar que pretende decir lo que las cosas son, su esencia... frente a este cierre de la razón moderna ha habido, desde Schopenhauer, desde Kierkegaard, desde Marx, y otros autores que voy a traer a colación y que ya son parte del siglo XX, ha habido una ruptura con ese pensamiento en términos de lo que queda afuera, de la exterioridad. Y en los últimos años, no en todos pero sí en varios autores, en varios desarrollos, en varios pensamientos, en varias escrituras, la cuestión de la exterioridad se ha vuelto un tema urgente y fundamental.

Esta última necesidad y urgencia de exterioridad tal vez tenga que ver con el hecho de replicar y de responder a esta progresiva clausura del sentido de realidad en la formación capitalista a la cual estamos asistiendo, y que después de las luchas y movimientos sociales y políticos de las décadas de 1960 y 1970, pareciera ser que en la década de los 80's y los 90's, hasta nuestros días, como réplica y como puesta en orden, como llamado de atención frente a estas rebeldías, pareciera ser que hoy estamos menos dispuestos a poder pensar que haya un afuera, que haya algo que está más acá o más allá de estas relaciones económicas, sociales, políticas, culturales a las cuales nos somete y nos sometemos en el desarrollo del capitalismo.

Es por eso que autores como Georges Bataille o Jacques Derrida reaccionan frente a esta clausura, o Walter Benjamin... reaccionan frente a esta clausura y lo hacen precisamente abriendo el pensamiento a la experiencia radical de una alteridad que no es construcción del otro, que no es espejo del Sí-Mismo, que no es ese otro pasible de integrar y de incluir, sino que es esa alteridad que es exterioridad. Sobre eso es que hemos estado conversando hoy a la mañana y que ahora en la tarde voy a seguir pensando, porque tiene que ver con el título de esta conferencia-conversación: "*La comunidad alterada*". *Comunidad alterada* en cuanto una *comunidad* que se piensa desde otro lugar. Hemos sido acostumbrados por el pensamiento sociológico a considerar la comunidad como una experiencia superada en el desarrollo de la modernidad, "comunidad" como aquella instancia doméstica de un espacio primario un tanto esférico, redondo, completo, armónico y que fuera alterada por estas formas de vida progresivamente urbanas y modernas, complejas. Ese concepto de "comunidad" ha sido considerado de una manera condescendiente, hasta despectiva, en el desarrollo del pensamiento sociológico y de las ciencias sociales en general. Pero en los últimos años ha sido fuertemente reconsiderado, porque lo que está en juego en la experiencia comunitaria es aquello constitutivo que precede de alguna manera a lo que va a ser la vida pública, la vida en el espacio y las reglas de juego que el capitalismo ha (im)puesto a nuestras sociedades, y que está todavía fuertemente ligado a las tradiciones, a las costumbres, a las creencias, fuertemente tocado por la

experiencia sensible, afectiva, por los sentimientos, y que da un lugar en el mundo, un primer lugar en el mundo, un sentido de pertenencia que pareciera ser un lugar de resistencia, un afuera, una exterioridad, respecto de considerar que nuestra vida es un mero proyecto individual, destinado fatalmente a tener que conseguir el éxito –aunque tal vez nos toque el fracaso–, pero el imperativo categórico del éxito es aquello que está puesto como el motivo principal de la existencia de cada uno.

Pareciera ser que en el concepto de *comunidad* hay algo que opera en contra de esto. Pero tampoco este “nuevo” concepto de *comunidad*, o este relanzamiento del concepto de *comunidad*, retoma sin más ese concepto en las consideraciones en las que lo ha puesto el desarrollo de aquel pensamiento sociológico y que lo califica como “pre-moderno”, sino que, al repensar la *comunidad*, se la repiensa como experiencia heterogénea, como experiencia también precaria, como experiencia de la diversidad, como experiencia que no llega a consolidarse nunca como una totalidad, sino como algo abierto, como si fuera el primer pie puesto en el mundo y que abre un camino a recorrer en adelante, y a su vez se piensa en relación con este concepto de *comunidad* aquellas otras maneras de construir socialidad que están muy presentes en comunidades, en movimientos, muchos de ellos rurales, también en las experiencias barriales y urbanas, pero que tiene siempre un fuerte componente de ruralidad y que supone, *extra muros*, que en la comunidad intervienen seres humanos y seres no humanos.

La *comunidad alterada* de la cual hablo es esa comunidad que no está circunscripta sociológicamente y que en ese sentido no está tampoco circunscripta antropocéntricamente, y que, por lo tanto, pone en vilo un nuevo pensamiento de lo político, porque allí intervienen, en esas *socialidades comunitarias*, seres no humanos, muertos junto con los vivos, cerros, piedras, agua... acá tengo mi piedra, piedra que siempre llevo desde que me la entregó el año pasado Moisés Casamachín, compañero nasa de Ambaló, piedra del río, pintada por él. Cerros, piedras, rayo, agua, río, laguna, pájaros, árboles, plantas: *comunidades abiertas*, *comunidades extensas*, *comunidades* que no solamente son comunidades humanas. Y es sintomático el hecho de que en estos ámbitos académicos esto nos suene a algo extraño, a algo superado o lejano, a algo romántico, cuando no a locura, como si yo, al conversar con esta piedra, al sentirla y al sentir que ella está conmigo acompañando las luchas en las que yo me siento inscripto, una piedra inscripta ella misma por el Cabildo indígena del Pueblo de Ambaló y que dice en su anverso (Moisés me la entregó pensando en este texto sobre todo): “vivimos porque luchamos contra el poder opresor”. Me dijo Moisés al entregármela que esa piedra del río se vuelve arma en la lucha por defender el territorio. Yo se la llevé a mi Pacha (Pachamama) que tengo en un estante de mi biblioteca, y la tomo prestado para que me acompañe y para volver con suerte en cada viaje que hago. Como si el hecho de tenerla, de sentirla, de quererla, de entregársela a mi Pacha y de pedírsela ahora prestada para salir y también para

volver, como si esto fuera algo no pertinente, algo raro, algo extraño para un ámbito académico en el cual estamos. Es sintomático, es sintomático de la distancia que hay entre estas formas de vida y es sintomático de cómo hemos dejado que la formación académica nos colonice, y hayamos abandonado, hayamos reducido nuestras experiencias *comunitarias* a una comunidad sólo de seres humanos, a una comunidad meramente sociológica, a una sociedad reductiva en términos antropológicos... cuando la Antropología nos habla a todo lo largo y ancho del mundo de este planeta, tanto en los siglos pasados como en el presente, de gentes que en los distintos locales establece *comunidades de conversación, de acción, de sentimiento, de creencia, en una discursividad amplia, en una discursividad extensa*, de la cual participan diversos, siempre específicos, siempre situados, siempre particulares seres no-humanos.

Y esto es algo sintomático de nuestro encierro, sintomático de nuestra impotencia, sintomático de la reducción a la cual nos hemos sometido, reducción que hace parte del desarrollo de la modernidad, reducción que hace parte del desarrollo de la creciente y todavía hoy super-creciente urbanización de nuestras vidas, y sintomático también, junto con ello, de las formas de relación capitalista, para las cuales, en verdad, todo aquello que integra el medio ambiente, el espacio natural, es tomado en cuanto “recurso”, y aquel que se ponga a conversar con el viento o que escucha a un árbol está totalmente loco y está perdido.

Creo que de estas cuestiones es que nos habla este concepto crítico de *exterioridad* y que a su vez relaciono con otro concepto que para mí es fundamental, porque indica que no solamente hay *relaciones alteradas, comunidades alteradas*, sino que hay también otras tramas relacionales, otros modos locales de relación, otras “*teorías locales de relación*” (Haber, 2010) que son *políticas otras de hospitalidad, de otra hospitalidad, excesiva*.

Es algo naturalizado en nuestros mundos académicos... lamentablemente hay tanta naturalización que es muy poco lo que pensamos, es muy poco lo que pensamos porque pensar es abrirse al acontecimiento, abrirse al nuevo conocimiento, pensar es aprender como algo permanente y constante a lo largo de la existencia, y pensamos muy poco porque tragamos supuestos, porque repetimos de una manera compulsiva, cotidiana, impensada, supuestos sobre supuestos sobre supuestos... uno de ellos es el que progresivamente nos va ganando en los ámbitos académicos, pero que hay muchos que no estamos conformes con eso, que no coincidimos con eso, que es el que dije al principio: el gran supuesto de realidad misma del capitalismo.

El capitalismo hace parte ya de un sentido-de-realidad, pero no es La Realidad, nunca lo fue, no lo es y nunca lo será. Su pretensión de volverse el único modo de vivir y el único modo de morir en él, su pretensión de totalidad, de totalización, es puramente ideológica. Lo que logra es colonizar la creencia, y en verdad muchos, al reproducir nuestras formas de vida, al pensarnos dentro de ese sistema, de ese

orden, de ese sentido-de-realidad, al pensarnos inexorablemente desde él, dentro de él, lo estamos sosteniendo. Precisamente se sostiene como sentido único de realidad en la medida en que creemos en él, en la medida en que ha colonizado nuestra creencia, pero nunca fue lo único, no lo es y no lo será.

En nuestros ámbitos académicos, así como éste, hay otros supuestos más viejos y uno de los supuestos viejos de nuestro pensamiento en los ámbitos académicos es el hecho de que los humanos vivimos con humanos y que lo humano se resume en la relación sociológica, y que todo lo demás debes ser traído, interpretado, traducido, devuelto, a través de un ejercicio crítico a esa relación. Si decimos incluso “comunidad”, la mayoría de nosotros seguramente piensa en algo pasado, en algo romántico, en algo que tiene que ver con formas de vivir que ya no son posibles, que ya de ninguna manera son sostenibles, no repensamos ese concepto de *comunidad* y tampoco repensamos este concepto de *hospitalidad*. Tendemos naturalmente a pensar que la hospitalidad consiste en recibir en un Sí-Mismo, en traer hacia mí, en acoger, en recibir en mi casa. Cuando, sin embargo, tenemos la experiencia masiva, contundente, fuertemente rural, de todos aquellos que nos reciben afuera, que salen al encuentro, en quienes la *política de hospitalidad* no es traer hacia dentro de mí, sino salir al encuentro, un reconstelar el mundo habitado en la red de relaciones, un reconstelar permanentemente, sumando en ella, abriendo en ella otros lugares de enunciación, otros lugares de relación y que *invierten a la hospitalidad*: no es una hospitalidad hacia adentro, es una

hospitalidad que para recibir y para acoger sale al encuentro, y considera al otro en su diversidad y en su novedad. Esa ha sido la experiencia durante el periodo de conquista y de colonización que han vivido aquellos que invadieron nuestras tierras y que fueron acogidos, pero entendieron esa acogida en los términos de la hospitalidad europea, en un traer hacia Sí para seguir en lo Mismo, como continuación de lo Mismo, cuando en verdad esa acogida sucede afuera, lo reedita y lo cambia todo, abre el mundo a la novedad de los otros. Y esto está a ojos vista en las diversas situaciones de campo, registradas a lo largo y a lo ancho del trabajo antropológico. Registrada y desapercibida en su sentido.

¿Cómo fueron esos santos, esos dioses, esos seres con poder, esos objetos, esos animales, esas plantas... cómo fueron recibidos? Fueron recibidos en el marco de una *matriz de hospitalidad* que ha posibilitado la reproducción de nuestras *comunidades*, ya sean hoy *comunidades indígenas*, *comunidades negras*, *comunidades mestizas*, *comunidades campesinas*. Hay otra *hospitalidad*. El repensar una *hospitalidad* que incluso, como el concepto mismo de *comunidad*, no está circunscripta a los seres humanos y no concibe todo lo que no es humano como “recurso” para poder sostener la vida humana, como si todos los seres de las *comunidades locales de seres* estuvieran en función de que los seres humanos continuemos con vida.

Tal vez sea ese pensamiento fuertemente antropocéntrico el que ha producido la mayor destrucción, paradójicamente; el que progresivamente ha puesto en riesgo

como hoy a las comunidades afectadas por la minería transnacional, por la minería a cielo abierto, que ha vuelto imposible la continuación de la vida allí y ha *alterado* la *comunidad local de seres*. No sólo la vida humana, pero también la vida humana es imposibilitada. Y si decimos: “bueno, no todos los seres están en función de la reproducción, del sostenimiento de la vida humana”, pues también debemos decir que allí la vida humana es absolutamente imposible.

Entonces, frente a estas situaciones por las que pasamos, en las que estamos, se requiere de nosotros agudizar y potenciar lo más posible el pensamiento, y para eso abrimos, para eso aprender, volver a aprender, volver a aprender una y otra vez. Son estas situaciones las que están fuertemente ligadas a estos tres conceptos que yo traigo con la conversación en esta conferencia de hoy y que son el concepto de *exterioridad*, el de *comunidad* y el de *hospitalidad*.

No quisiera dejar pasar, no quisiera dejar de volver a decir, porque creo que es algo que debemos pensar, porque en nuestros ámbitos académicos hay tanta distancia, tanto abismo respecto de esas otras formas de vivir y de morir, esas otras formas de tejer relación, que éstas son las que tal vez hagan posible construir un afuera del capitalismo, tal vez sean las que van a hacer posible el hecho de que podamos crear otro tipo de forma de habitar nuestros diversos lugares, contextos y territorios. Y ese síntoma, eso sintomático, la gran dificultad, la gran extrañeza, la gran distancia, eso que es sintomático lo vuelve a eso, precisamente por ello, tal vez más

urgente. Tal vez sea la avanzada del conocimiento, la frontera de la investigación la que está allí en el encuentro con esos otros que nos muestran que es posible vivir y morir de otra manera, es posible otra economía de conocimiento que no es la de la razón, que no es la del control de las pasiones, no es la de puesta bajo vigilancia de la sensibilidad, sino que abre el mundo de otra manera y abre por lo tanto otro mundo, no el mismo (y pretendidamente único) mundo.

Esta *exterioridad crítica* es la que encuentro en la intuición relacional de Bajtin, a principios del siglo XX en Rusia, donde la cuestión de la *exterioridad* y la cuestión de los *otros*, la cuestión de la *comunidad*, son el motivo de su pensamiento. Pensar que los *otros* son *constitutivos* es el revés mismo de una fenomenología del Sí-Mismo, de una fenomenología centrada en el Sí-Mismo; pensar que los *otros* son *constitutivos* es lo opuesto a pensar un proyecto en términos de un yo que se encuentra con *otros*, siempre más tarde. Toda la psicología, toda la sociología occidental está tramada por este supuesto cultural-existencial que pone un punto de partida en un Sí-Mismo que se va abriendo y que va, de alguna manera, conociendo, colonizando, invadiendo, conquistando el mundo. Pensar el carácter *constitutivo* de los *otros* es ponernos en relación de entrada, es no pensarnos como algo al margen de esos *otros*, como volver imposible el hecho de continuar en esa ficción del pensamiento, porque esto es una ficción que tiene una efectividad ideológica y política, hay toda una política en ese pensamiento del Sí-Mismo. Bajtin reacciona abiertamente a partir de su

relectura del marxismo, a partir de su crítica de la Lingüística, reacciona abruptamente frente a ese monologismo del Sí-Mismo, contraponiendo el carácter *constitutivo* de entrada, de medio y de final: siempre última palabra, los otros.

Es la intuición relacional de Lévinàs. En la concatenación de estas referencias no quiero volver algo sistemático la *exterioridad*, la *comunidad* y la *hospitalidad*, porque sería precisamente lo contrario la experiencia de la *exterioridad*, de la *comunidad* y de la *hospitalidad*: la imposibilidad de cierre, la negación a toda sistematicidad cerrada, a toda consistencia y coherencia lógica cerrada en Sí Mismo, efectiva en su cierre. Estas experiencias son absolutamente opuestas a esta tradición, una fuerte tradición, tradición que nos colonizó, tradición que nos sigue colonizando, tradición que reproducimos precisamente por nuestra incapacidad crítica de volver a repensar los supuestos. En Lévinàs ese otro es el otro que sufre, es el otro que no ha sido satisfecho, el otro que no ha entrado en la burguesía y que no está cubierto por una política de bienestar, ese otro que sufre, ese otro que le falta, ese otro que tiene carencias, ese otro que siente angustia y que tiene dolor, ese otro, va a decir Lévinàs, es el corte abrupto con el pensamiento ensimismado de la filosofía occidental.

Una intuición relacional fuertemente también planteada por Derrida; sobre todo, por ejemplo, en el texto al cual hacía referencia esta mañana, que es un texto político –todos los textos de Derrida son fuertemente políticos, pero en éste la política está explicitada– : *El monolingüismo*

del otro. en Allí Derrida vuelve sobre su propia experiencia colonial argelina, como judío argelino, y encuentra que esta alteridad, esta *exterioridad de los otros*, trama relaciones de poder y cómo esos otros no son otros neutros, sino que son otros que nos inscriben en la política, porque entre esos otros hay algunos otros que dominan y que son los que establecen el orden del mundo, persuaden a la mayoría para que acepte en su creencia la inevitabilidad, la conveniencia, la fatalidad, la necesidad de esa conquista y de esa colonización. Es lo que para Derrida tiene el carácter fuerte en lo político: el hecho de que no hay política que no cuente con los otros, y, al contar con los otros, se vuelve débil, porque los otros se puede trabajar para que siempre coincida y condiga, y ellos se sometan a esa gran coincidencia, pero ese trabajo hegemónico no debe nunca descansar, porque en la *comunidad*, en la *exterioridad* y en la *hospitalidad* hay fuerzas divergentes, hay fuerzas disyuntivas, que llevan más allá de lo que puede ser la mera reproducción de las relaciones del orden social establecido.

Intuición fuertemente relacional que está en Rodolfo Kusch. Cuando Rodolfo Kusch hace, heterodoxamente, heréticamente –lo cual le va a costar toda su vida, hasta hoy le está costando su muerte, su muerte de desconocimiento, de no lectura, de desprecio, de trato despectivo, de ninguneo, de silenciamiento, de desaparición, desaparecimiento–... cuando heréticamente Rodolfo Kusch hace de la filosofía trabajo de campo y empieza a recorrer el norte de Argentina, Bolivia, el norte de Chile, el sur de Perú, al recorrer empieza a pensar en la relación

comunicacional con la gente y se da cuenta de que su propia formación, el pensamiento en el cual había sido formado, no le servía, no le alcanzaba, y era más bien un obstáculo, un impedimento, una coartada para no pensar a partir de lo que esos otros vivían y ponían en esa relación. Entonces habla de un “*vacío intercultural*”, de que nuestra experiencia colonial americana se expresa existencialmente a través de algo que aparece en la situación de campo y que es un “*vacío intercultural*”: el encontrarme frente a otro que no entiendo, que no termino de entender, que considero que, si tengo que interpretarlo y tengo que traducirlo, traiciono en gran medida muchas de las cosas que él pone en la relación conmigo, y que este “*vacío intercultural*” exigiría, dice Rodolfo Kusch, no tanto asumir y enfrentar el desafío de un nuevo esfuerzo hermenéutico, de un traer hacia mí Mismo, de un traer hacia el Sí-Mismo aquello que aparece como diferente, sino moverme yo hacia él, dice Kusch: una “*alteración epistémica*”. Algo que Alejandro Haber, mi querido amigo, colega, compañero de vida, de alma –no porque esté casado con él: tengo mi mujer, con quien vivo y a quien amo; sino que estamos casados epistémicamente–, eso que Alejandro llama “*mudanza epistémica*”, y que hemos recorrido juntos por caminos diversos. Es necesario pasar de la relación intelectual, de una relación de conocimiento interpretada como relación intelectual, a una *relación de conocimiento pensada como relación existencial*, una *relación intercultural*.

Tiene que pasarnos algo, tenemos que movernos, tenemos que salir de donde estamos, ir hacia allá, remover los

supuestos, pero no para quedarnos quietos, sino para poder caminar, para poder desplazarnos, para poder ir al lugar en el cual esos otros nos muestran que hay *otras maneras de pensar*, hay *otras maneras de sentir*, hay *otras maneras de vivir* y hay *otras maneras de morir*, otra manera de morir más allá de la muerte cristiana, más allá de la colonización de la muerte que también ha realizado la fe cristiana entre nosotros... y en todos nuestros espacios latinoamericanos hay aparecidos o espantos, gente que de vez en cuando vuelve, a veces muy seguido, a veces todos los días, otras veces con extraordinaria frecuencia: muchas veces han visto a Sandino peleando en Nicaragua, después que Sandino había muerto hacía ya muchos años... Hay gente en Bolivia que todavía piensa que por ahí, por la montaña, de vez en cuando, anda el Che. Hay aparecidos, hay espantos, hay muertos que no han muerto en el sentido cristiano de una desaparición, de un final total y absoluto, hay *otras maneras de morir*. La gente en el campo, ahí en Catamarca, sigue pensando que el viejito, la viejita, que mueren, siguen en el rancho, siguen dando vueltas por el rancho, y el rancho no es lo mismo con ellos, ahí, en carne y hueso, que el rancho con esos aparecidos, con esas sombras, con esos claroscuros, pero es otro rancho, es otra vida también del rancho, *otra manera de estar el rancho en la relación*. Hay mucha gente que conversa con las piedras: me decía una mujer en Belén, oeste catamarqueño, en Argentina: “yo amo las piedras, siempre que voy me traigo piedras para mi casa. Y en cada una encuentro un rostro”. Cuando me entregó Moisés esta piedra, el año pasado, conversábamos con él diciendo: “estas que también tienen vida,

también tienen su vida y su muerte, éstas están desde hace mucho antes que nosotros, desde mucho antes están allí. Ellas son nuestros antepasados, las piedras son más viejas que nosotros y defienden el territorio”. Es como una especie de lenguaje arcaico, lenguaje viejo, lengua vieja. Abrirnos a estas *otras maneras de morir*.

También hay otras comunidades que piensan que las piedras siguen creciendo, despacio, muy lento, muy poco a poco, pero crecen, siguen creciendo... hay otros que piensan que los metales en la veta de la montaña pueden llegar a achicarse o a agrandarse, pueden esconderse, pueden crecer, hay una suerte de vegetalidad mineral y, para esa conversación, esa relación con la veta, hay rituales que se realizan. Si esto lo consideramos como folclorismo y pintoresquismo es porque estamos tan colonizados que no sabemos en verdad abrirnos a estas *otras maneras de conocer*, porque *conocer* es una *manera de estar en el mundo*. Nos creemos muy sabios, pero reproducimos infinitamente, de una manera acrítica, los mismos supuestos, y reducimos nuestra experiencia de conocimiento, la volvemos una monotonía de la razón, tratando de interpretar, juntando materiales, creando nuevas interpretaciones, pero en una sola línea, sin permitirnos sentir, sin permitirnos pensar que en el sentir hay pensamiento y que en el sentir hay conocimiento.

Intuición fuertemente relacional ésta de Jean-Luc Nancy: pensar que en esa *exterioridad* lo que cobra relieve como *materia misma de esa relación en la exterioridad* es el cuerpo, son los cuerpos la

materialidad misma de esa *exterioridad*. Cuerpos humanos y cuerpos no-humanos: nosotros estamos permanentemente en el trato cotidiano, no podemos vivir sin él, somos eso, estamos ahí, estamos en una relación permanente con cuerpos, cuerpos humanos y cuerpos no humanos. Esos cuerpos son la trascendencia cósmica de cualquier sociología, son la trascendencia cósmica de cualquier antropocentrismo, son la trascendencia cósmica de cualquier racionalismo reductor. Tendemos a todo aquello que se nombra en términos de una consecuencia lógica, que podemos concatenar como expresiones, significados, que van tejiendo un discurso lógico, tendemos a pensar la objetualidad de la materialidad en términos de metáforas. Claro, conversar con la piedra como una metáfora, como una suerte de traslación humana a una relación con un elemento inorgánico, entonces ahí hay una personalización/personificación de la piedra como figura literaria, como figura retórica, y entonces la metáfora nos sirve para que podamos reducir el mundo, de ese carácter fuertemente poético que él tiene, a una prosa lógica, y aquel que quede afuera, en la no-metáfora de la poética del mundo, en su metáfora relacional performativa, o está fuera de foco o fuera de tiempo, es anacrónico o está loco.

Este carácter fuertemente material de la *exterioridad*, de la *comunidad* y de la *hospitalidad*, fuertemente material como un materialismo renovado, pensado en términos, no de un reduccionismo económico, sino de una “economía general”, diría Georges Bataille, de una *economía cultural*, de una *economía abierta a los otros*, de una *economía repensada*,

constituye una *economía que considera eso que llamamos metáfora, eso que llamamos poesía, mera e inmensa experiencia: otra manera de pensar, otra manera de conocer, otra manera de vivir, otra manera de morir.*

Rodolfo Kusch tiene esta percepción abrupta, absolutamente herética, políticamente incorrecta. A él le costó no ser considerado más un académico, incluso haber sido acusado de caer en una suerte de misticismo, siendo que en su pensamiento esta cuestión es el contenido fundamental de su propuesta epistémica como propuesta política: descolonizar el conocimiento, descolonizar el pensamiento no puede ser sino encontrarnos y abrirnos a otros que *piensan, sienten, viven y mueren de otra manera*. Todo lo demás que no pase por esta experiencia fuertemente existencial que hace de nosotros otra cosa no hace dislocación suficiente. ¿Cómo va a haber descolonización y vamos a seguir siendo los mismos? ¿Cómo puede haber descolonización desde el Sí-Mismo? La descolonización requiere volvernó otros, hacernos otros. No sé si las universidades nos ayudarán a esto, no sé si las universidades son sensibles a estas cuestiones, no sé si las universidades terminarán echándonos, proscribiendo, erradicándonos, precisamente porque seremos parte de aquella *ruralidad* que ya se separó, que ya se erradicó y que ya se desapareció antes del orden epistemológico de sus aulas, paraninfos y claustros, y esto desde su misma fundación.

Pero no puedo y no podemos dejar de hacernos sensibles a esta experiencia, que es experiencia fuertemente descolonizadora en la medida en que, no

que los incluimos a los otros en lo Mismo, sino que nosotros nos volvemos otros, y todos haciéndonos otros podremos salir de este régimen capitalista que nos tiene clausurado, bloqueado, inhibido el pensamiento y la historia, que no nos deja pensar en las alternativas que están ahí a la mano, en la gestión cotidiana de gente que vive y muere de otro modo.

No para terminar, sino para poner una pausa y poder escucharlos, porque supongo que habrá algunos que quisieran también hacer sus intervenciones y comentarios, voy a decir una última cuestión, que no es última, tampoco es una mera cuestión, aunque, mejor, me callo la boca.



Notas:

- (1) Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Instituto de Estudos de Literatura e Tradições – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Fundación Ciudad Abierta, Santiago de Cali, Colombia. CIES – Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, Buenos Aires, Argentina. Grupo Latinoamericano de Trabajo en Estudios de Cuerpos y Emociones . CORPUS – International Group for the Cultural Studies of Body

Bibliografía

BAJTIN, Mijail

1999 “Autor y personaje en la actividad estética.” (1925) En M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1979).

2000 “Autor y personaje en la actividad estética.” (1925) en M. BAJTIN. *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. Madrid: Taurus.

BENJAMIN, Walter

2010 *Sobre el concepto de historia*. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.

DERRIDA, Jacques

1989 “Capítulo 9. De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva.” (1967) En J. DERRIDA. 1989 *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos (1967).

1997 *El monolingüismo del otro, o la prótesis de origen*. Buenos Aires: Manantial (1996).

GROSSO, José Luis

2009 “Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros.” *Convergencia – Revista de Ciencias Sociales*, Año 16 N° 51: 157-179, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca.

HABER, Alejandro

2010 *Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales*. En D. HERMO y L. MIOTTI (coords.) *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2011 *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

KUSCH, Rodolfo

1986b *América Profunda*. Buenos Aires: Bonum (1962).

1975 *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Cimarón.

1976 *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.

1978 *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. San Antonio de Padua: Castañeda.

1987 *Las religiones nativas*. Buenos Aires: Edición de Elizabeth Lanata de Kusch.

LÉVINÀS, Emmanuel

1977 *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Valencia: Sígueme (1971).

2001 “Lévy-Bruhl y la filosofía contemporánea.” (1957) En E. LÉVINÀS. *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-Textos (1991).

NANCY, Jean-Luc

2000 *Corpus* Lisboa: Vega (1990; 1992).

2007 *La comunidad enfrentada*. (2002) *Seguida de Poder y fe. Entrevista de J.-L. Nancy y J.M. Garrido*. (2005) Buenos Aires: La Cebra.

2006 *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu (2000).

Popayán, septiembre de 2015.-

Añoranza y descolonización. Contranarrativas populares de un pensar sintiendo crítico.

José Luis Grosso (1)



Voy a hablar de Santiago del Estero, Norte de Argentina, pero no sólo de Santiago; voy a hablar desde Santiago del Estero, pero no sólo desde Santiago.

AÑORANZAS (Chacarera Doble)

Julio Argentino Jerez, 1939

Estrofa 1.

*Cuando salí de Santiago,
todo el camino lloré,
lloré sin saber por qué,
pero yo les aseguro
que mi corazón es duro
pero aquel día aflojé.*

Estrofa 4.

*Mañana cuando me muera,
si alguien se acuerda de mí,
tirenmén donde nací
si quieren darme la gloria,
y toquen a mi memoria*

la doble que canto aquí.

Estrofa 8.

*Tal vez en el camposanto
no haiga lugar para mí,
paisanos les vuá pedir
que cuando llegue el momento,
tirenmén en campo abierto
pero allí donde nací.*

El Estado-Nación, como formación hegemónica, ha impuesto un *estado-de-ser* y un sentido de realidad únicos, homogeneizando las percepciones, concepciones y estructuras espaciotemporales, territoriales e identitarias.

Olvido, añoranza... En el *olvido-que-guarda-en-los-cuerpos* (Grosso, 2013a; 2013b) hay caminos *oblicuos* (Derrida, 1997: 25). Aún en la Metafísica y en el “humanismo” que piensa al hombre como ente eminente, y por detrás de ellos, dice Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, resplandece el Ser: el hombre perdido entre los entes, en su “apatridad”, “no puede evitar tener al ser en la representación” (Heidegger, 1985: 93). Es decir: “Este ocultamiento (del Ser) no es, empero, defecto de la Metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza, de que ella misma se priva y que, sin embargo, presenta” (85). Esto linda con lo que llamo el “*olvido-que-guarda*” en las *relaciones interculturales poscoloniales*; pero aquí su fuerza no está en su potencia de presencia sino en su *poder-de-ausencia*, es decir, en su *negación* como *violentación simbólica* del orden violento del presente y en su *alteración* por ruptura desde otras historias.

No es un olvido monológico, sino heterodiscursivo.

No se entrega toda la *justicia* al derecho, sino que lo *excede*, le hace el pase con *chanfle*, una *curva* en el envío, un efecto de *refracción* *cruza arrasando desde opacas solidaridades constitutivas* (Grosso, 2012c), *“al sesgo y a lo matrero”* (como el pato real que cruza la laguna al atardecer). La *justicia* no va *“derecho”*, sino en *oblicuo*; es *opaca*, nunca se vuelve transparente; se mueve por *creencia* y se erige sobre una *decisión* basada en *señas*. No instrumentaliza la violencia, no domina a los otros poniéndolos en función de un lugar propio (De Certeau, 2000): se *sacrifica*. La *decisión “hace-cuerpo”, “pone el cuerpo”* más de lo que se sabe, la *justicia* viene de las *relaciones intercorporales constitutivas* a las que se pertenece. Hay algo en la *justicia*, su *fuerza*, que no es del orden de la *conciencia*, ni del *lógos*, ni del *dia-lógos*, y que *imperar* en ella. Pero su *imperar*, su *imponerse*, su *pujar*, si bien es *abrupto* y *hace fuerza*, *“de hecho”* (Grosso, 2011), no es violento uso del poder como medio adecuado a fines. *Lucha y combate*, pero no es *“guerra”* sensu Bataille (Bataille, 1998): es el *“milites”* no *“militar”*, *“montonera”* *indisciplinada* (Grosso, 2012c; Sarmiento, 1900). En esta *fuerza revolucionaria* de sentido en medio de la más abismal *desigualdad* y cuya *derrota* se entrevé y preanuncia hay un raro *mesianismo* de los *vencidos* como *ajenidad espacio-temporal* a la *continuidad histórica institucional* de los *vencedores*. Porque es otro *espacio-tiempo* el que *brega* e *irrumpe* en esa *no-Historia*.

Milites, milles, millares es el número *alzado*. Lo singular del *milites popular* es que no concibe lo *“militar”* como algo separado, como una esfera *práctica*, *cultural*, *disciplinaria*, *corporativa*, *institucional* regida por una *lógica organizativa* propia, *autónoma*, sino que se trata de *“vecinos alzados”*, *“comunidad rebelada”*, *“campesinos en armas”*. Por eso *siempre* tiene un *tono fuertemente local*, *rural*, *etno-cultural*. Estas *luchas* así realizan, como quiere Marx (1985, Tercer Manuscrito, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*), una *crítica material, radical*, en cuya *“teoría-en-la-praxis”* (según la expresión de Gramsci) se *“argumenta y demuestra ad-hominem”*: es decir, se *burla*, *rebaja*, *humilla*, *derrumba* moralmente, *destrona al enemigo* (ver Thompson, 1998). Es con la *risa* que viene la *justicia* para dar vuelta las cosas. Es con *alegría* y *humor* como se hace *formación de poder* un *“buen gobierno”*. La *teatralidad* de la *burla* hace a la *lucha popular* y, en ella, al *milites popular*, a su *coyuntural expresión armada*.

“Los Estados no cesarán de apropiarse de la máquina de guerra, bajo forma de ejércitos nacionales que limitan estrechamente los devenires del guerrero (devenires animales)” (Deleuze y Guattari, 1994: 253).

Hay así un *“milites”*: un *levantamiento* *numeroso* de *comunidades alzadas* bajo la *formación de poder* que regulariza y ordena bajo la *disciplina soberana* e *instrumental* del Estado-Nación lo *“militar”*.

La desigualdad en las potencias de las armas ha sido una constante en las rebeliones, revueltas y alzamientos armados de indios, negros y campesinos en nuestra historia latinoamericana. Y no es por tanto algo reciente, producto de las nuevas tecnologías de la guerra. Los alzados no han sido ignorantes de esto, y en cada caso, de esta desigualdad y de la posibilidad de ser vencidos. Hay otra “razón” para el levantamiento, o mejor dicho otra *fuerza de sentido*, que, no obstante la evidente desproporción, ha promovido, y promueve, el enfrentamiento. Concuerdo con Juan Duchesne Winter cuando sostiene que “el argumento del fracaso no es definitivo en cuanto no cancela la demanda crítica de las armas” (Duchesne Winter, 2010: 34).

La *fuerza de sentido* del levantamiento en la desproporción y desigualdad evidentes de fuerza parece tener que ver con una relación de masa con el *número*, con una consistencia social y cósmica de las *solidaridades emotivas*, y con lo que Benjamin llama, no sólo *a posteriori* de la lucha, sino como *fuerza inconmensurable* del “materialismo histórico” que él enuncia: la “*esperanza de los vencidos*”, la cual se manifiesta en un “*raro mesianismo*”. Lo que hay aquí en verdad, en este horizonte *popular-intercultural*, es otra *manera de lo político*, que bien podría decirse *no-política* si referimos “política” a la civilidad de la *pólis*: democrática, letrada, ilustrada, racional, argumentativa.

Hay algo *cósmico local, antagónico*, que *hace fuerza y pugna* allí. Todos los fantasmas del romanticismo político, del fundamentalismo, del esencialismo, de la autoctonía empoderada se agitan allí; fantasmas que pasan *espectralmente* bajo el prisma prepotente e ilustradamente ignorante de la desapercibida episteme de la “Modernidad”. Walter Benjamin, en su vuelta sobre el “materialismo histórico”, hace *(di)sonar el sentido* y entonces las “cosas finas y espirituales” en la “lucha de clases” están vivas “en forma de confianza en sí mismo, de valentía, de humor, de astucia, de incondicionalidad y su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores.” Lo cual es un “poner en cuestión”, pero no en la tradición crítica del idealismo intelectualista. Y continúa Benjamin: “Con ésta, la más inaparente de las transformaciones, debe saber entenderse el materialista histórico” (Benjamin, 2010: IV, 21).

La *justicia* corre esos riesgos y en su *praxis “inaparente”* revoluciona *teoría* (Benjamin, 2010: 21, IV; 45, Ms-BA 484) esquivando (atravesándola entre gambetas y sobrepasándola) la fuerza violenta (de “violencia propiamente simbólica”, *sensu* Bourdieu) del *lógos*. Porque el *lógos* no se dice en la lengua sin violencia y está habitado, en su decisión performativa, por una *fuerza auto-realizativa interpretativa* (Derrida, 1997: 13 y 26) que busca en “derecho” hacer *justicia*. Pero *hay siempre*

más justicia que no va “en derecho”: un don que no se reclama, un exceso que se arroja y abandona en sacrificio, hospitalidad que sale al encuentro, encuentra-afuera, altera en el vínculo, y es por eso la más temida por la reproducción conservadora de la política.

Es lo que encuentro en la estructura local del sentir como “añoranza”: dolor-de-estar, esperanza anacrónica de volver y volver, una oblicua manera de hacer justicia en medio de la negación, una fuerza-de-negación: estar-siendo “indio” y “negro”, siendo “cholo”, negando, mientras se es “santiagueño” y “argentino” (Grosso, 2008). (2)

Soy santiagueño,
Soy chacarera,
Como el coyuyo cantor
Nacido desde la tierra.

Hay algo abrupto, oscuro, popular, bárbaro, escamoteado, apocado, burlesco, sarcástico allí, que no entiende la academia con su lógos translúcido, ni terminan de agotar las políticas culturales del folclorismo en la “tradición”, ni la industria cultural del espectáculo en mercado y consumo. La materia de su lengua es la música, en la que la comunidad local de seres hace-cuerpo. No es sólo “música”, y lo está-siendo (Grosso, 2014b). La música “santiagueña” “deconstruye” haciendo justicia, animando la esperanza de una revolución anacrónica. Cambia así el territorio al que vuelve: la deconstrucción se altera en semiopraxis, porque

no es un simple “paso atrás”:

“Lo difícil no consiste en apegarse a una especial argucia y hondura y en formar conceptos intrincados, sino que se oculta en el paso-atrás que permite al pensar ingresar en un preguntar experimentante y abandonar el opinar acostumbrado de la Filosofía” (Heidegger, 1985: 97)

ni aún un “cambio de terreno” en la lengua:

“Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua, el riesgo aquí es confirmar, consolidar, o relevar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo que se pretende deconstruir” (Derrida, 1989: 173).

sino otras “lenguas” (Grosso, 2014c).

Una justicia que hace el mayor juicio, a los de antes y a los de ahora, y alza la más sentida esperanza, aquella que atraviesa los testimonios, todos los juicios y todas las condenas, todo aquello que de más atrás aún vuelve. Una justicia que nos vuelve otros, otros-entre-los-otros. Irrumpe aquí por fuera el pensar del resto que traen los restos: la semiopraxis del restar, en todo el espectro del restar: quitar, no acumular, no sumar; quedar; sobrar, lo residual; seguir estando corporal-materialmente; descansar (no el activismo de la producción), yacer; tener pendiente, la fuerza de lo que falta, lo que puja en lo que viene aún. Un cambio de estilo y un salto en el

acto de discurso, una heterotopía de “lengua”, un tono, un tempo, un sentir, una abrupta fuerza popular de hospitalidad inversa y excesiva, sacrificial, una abrupta fuerza que no domina. Aquello que puede sin que lo pueda atajar el ejército de cómplices de la Historia: la revolución que resta.



Un pensar-sintiendo: semiopraxis. Volver, añorar lo negado-sepultado-borrado-despreciado-escondido: por ese volver vuelve el resto con más fuerza de historia. Vuelve en el filo de la conciencia, vuelve “de corazón”. Volver que es descolonización: la añoranza de lo indio-negro-cholo, la añoranza de lo popular-intercultural, la añoranza de otra manera de estar-en-el-mundo, la añoranza de otra comunidad local de seres.

Añoranza que no es pasado, ni es futuro, es presente-sin-presencia, aquí y ahora como quien dice “nunca-jamás” porque rompe este

espacio-tiempo, como quien dice “al fin”, como quien dice “hasta la victoria siempre”, como quien dice “viene llegando”. Es ausencia-presente, no toca donde llega, llega aquí y ahora trastocando todo; es don-que-abre, don-que-hiere, don-que-mata, para otra muerte, don sin horizonte ni lugar ni destino; es espacio-tiempo otro neblinando la luminosa ostentación de lo consabido, lo hiperrealizado, lo memorizado en la conciencia, lo traído siempre a lo mismo, lo mismo pisando sin cesar el aplastamiento del mundo. Neblina la justicia en su raro mesianismo de la comunidad-de-los-otros. Y allí, en el curso de esa añoranza, ya no seremos al fin más lo que somos. Es el arte y la obra de los reveses matriciales (maternos / materiales) del sentir.

Añoranza es lo indio, lo negro, lo cholo que vuelve en su negación, que atraviesan la denegación, que hacen cuerpo en el olvido. Aquello que ha sido impedido, bloqueado, desaparecido y borrado en la política, vuelve hecho dolor-de-tierra. Puede ser abrupta revuelta, dolido canto, baile sobre los muertos, solidaridad festiva que hace comunidad alzada. Lo indio, lo negro, lo cholo que vuelven nos vuelven otros. Otros, en la esperanza de los vencidos, en su raro mesianismo cósmico... Añoranza es encontrar nuestros otros, encontrarnos en nuestros otros: nos-otros-que-estamos-siendo... otros.

Manizales, febrero de 2016.-

Notas:

- (1) Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de

Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Instituto de Estudos de Literatura e Tradições – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Fundación Ciudad Abierta, Santiago de Cali, Colombia. CIES – Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, Buenos Aires, Argentina. Grupo Latinoamericano de Trabajo en Estudios de Cuerpos y Emociones . CORPUS – International Group for the Cultural Studies of Body

- (2) “Estar”, “Ser”, “estar-siendo”, barbárica lengua filosófica de Rodolfo Kusch (1986; 2000; 1975; 1976; 1978).

Bibliografía

BATAILLE, Georges

1998 *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus (1973).

BOURDIEU, Pierre

1999 *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama (1997).

De CERTEAU, Michel

2000 *La invención de lo cotidiano. I. Artes de Hacer*. México: Universidad Iberoamericana (1980; 1990).

DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI

1994 *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos (1980).

DERRIDA, Jacques

1997 *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. Madrid: Tecnos (1994).

1989 “Los fines del hombre.” (1968) En J. DERRIDA. *Márgenes de la filosofía*. Barcelona: Cátedra (1987).

DUCHESNE WINTER, Juan

2010 *La guerrilla narrada: acción, acontecimiento, sujeto*. San Juan de Puerto Rico: Callejón.

GRAMSCI, Antonio

1998 *Introducción a la filosofía de la praxis*. Fontamara (Lautaro), México.

GROSSO, José Luis

2008 *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2011 “Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la modernidad: movimientos, ritmos, cadencias.” En J.L. GROSSO, M. E. BOITO y E. TORO (comps.) *Transformación social, memoria colectiva y cultura(s) popular(es)*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora, ESE – Grupo de Investigación PIRKA Políticas Culturas y Artes de Hacer – CEA, Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social, Universidad Nacional de Córdoba – Escuela de Ciencias de la Información, Universidad Nacional de Córdoba.

2012a *Del socianálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.

2012b “Introducción, Gambetas en la semiopraxis popular.” En J. L. GROSSO. ‘No se sabe con que pie / se desmarcará otra vez’. *Discurso de los cuerpos y semipraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2012c “Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético.” *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções - RBSE, Dossiê Corpos e Emoções*, volume 11, N° 33: 750-768, Grupo de Pesquisa em Sociologia e Antropologia das Emoções.

2012d “Añoranza y revolución. Lo ‘indio’, lo ‘negro’ y lo ‘cholo’ en lo ‘santiagueño’ en el norte argentino.” En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de*

los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

2013a “Olvido, escritura, esperanza. Tanteos por detrás del espejo.” *Tejiendo la pirka – Cuadernos de trabajo*, N° 1: 35-50, Fundación Ciudad Abierta – Centro Internacional de Investigación PIRKA, Santiago de Cali.

2013b *Oblivion Saves Other Histories in Body. Postcolonial Semiopraxis, Denegation Politics and Cultural Learnings*. Paper, VIII Symposium CORPUS *Bodily Cultivation and Cultural Learnings*, CORPUS – Sinic Academy – University of Taiwan, Taipei, Taiwan, 24th – 26th May 2013.

2017a “Territorios animados: música, canto y danza. Las políticas silenciosas de la música.” En J. TOBAR, L. ZÁRATE y J.L. GROSSO (eds.) *Patrimonio cultural: tendiendo puentes entre lo local, lo transcultural y los flujos globales*. Popayán: Universidad del Cauca. (en imprenta)

2017b *En otras “lenguas”. Semiopraxis popular-intercultural como praxis crítica*. Azogues (Ecuador): Universidad Nacional de Educación – UNAE. (en imprenta)

HEIDEGGER, Martin

1985 “Carta sobre el humanismo.” (1947) En J-P. SARTRE. *El existencialismo es un humanismo*. – M. HEIDEGGER. *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del 80.

MARX, Karl

1985 “Tercer Manuscrito. En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.” En K. MARX. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza (1844).

SARMIENTO, Domingo Faustino

1900 “Conflicto y armonías de las razas en América.” (1883, primer tomo; 1888, segundo tomo) En D.F. SARMIENTO. *Obras completas, Tomos XXXVII y XXXVIII*. Buenos Aires: A. Belín Sarmiento.

THOMPSON, Edward Palmer

1995 *Costumbres en Común*. Barcelona: Crítica (1991).



El cuarto texto que da inicio a la separata es el de Gladys Loys, quien continúa con la conversación que propone José Luis sobre la añoranza santiagueña, poniendo el cuerpo desde su condición política. Gladys se va a referir a la añoranza como un amparo que es forma de sentir, hacer y vivir, refugio de la intemperie a la que son sometidos jóvenes, niños, mujeres, ambientalistas, trabajadores, por la violencia expropiadora del Estado nación que pretende borrar sujetos y modos de hacer que no se condicen con el modo de pensar totalizante de la dominación. Dice *“El genocidio no extingue lo humano, tampoco las prácticas genocidas lo consiguen. En rescoldo queda lo que queremos ser queriendo ser,*

como *Añoranza* resurgimos permanentemente, latiendo posibilidades de recomposición humana.”

Y con el resurgir que es música y baile de cuerpos rebeldes, va Jorge Wilson Gómez a invitarnos a cantar, dibujar y bailar por entre los trazos de sus letras que se hacen voz, conversación, encuentro... un pregón, un sentir que viaja por entre los tiempos y las geografías de nuestros territorios sureños: “Ningún estudiante puede haber caído”; y en compañía de Manuel Galvéz, Enrique Soro Barriga, Gustavo Campaña, Javier Rengifo, Alfredo Lopera, Carlos Gardel, y otros más, nos va a recordar que la revolución hecha esperanza se canta y se baila sin límites... sin permiso. Porque *“Mientras sigan existiendo cuerpos danzantes, no podrá existir un poder que espere no ser interpelado”*.

Seguidamente Mario Madroñero Moriño en *“Corpus Multinaturales. Animalidad-carne-pensamiento”* va a cuestionar la ontología moderna, la racionalidad del conocimiento eurocéntrico que tipifica lo amerindio. Va a reflexionar sobre los corpus multinaturales en términos de éticas, estéticas y poéticas que agencian otros sentidos de mundo, dando pistas para pensar *humanidades alterna-tivas*. A continuación una reflexión de su trabajo *“En el yagé no se trataría entonces solo de la ingesta y la “identificación alucinada” con lo imprevisible, como efecto cuantificado en cuatro u ocho horas de “trance” si se reduce al yagé a una mera causa material, formal, eficiente o final, sino de la inserción en el entramado de relaciones con la*

eventualidad de lo que se concibe como mito, espacio-tiempo de la provocación y locus heterogéneo de enunciación de la tradición, en donde hordas de pensadores cambian todos los días de saber”.

Finalmente Carlos Augusto Ribeiro y Ana Paula Guimarães cierran el espacio de separata y la octava edición de Tejiendo la pirka con el artículo *“Humanização do motor, corpo motorizado”*. A partir de 23 imágenes de anuncios publicitarios sobre automóviles nos van a poner a pensar en los usos y apropiaciones de los símbolos; en los excesos e instrumentalizaciones de nuestros sentimientos y emociones que capitaliza el mercado. Las preguntas que intentan responder a lo largo del texto son *“¿Cuál es la función del corazón? ¿Cuál es la relación que el corazón de la tradición tiene con el corazón publicidad? Son “cuerpos” de la misma naturaleza?”* Van ambos a reflexionar sobre los sentidos y significaciones del corazón en la tradición portuguesa y en las maneras en que se usa esta significación para construir consumidores.

Vulneraciones a la vida: Recurrencias del Estado Nación. Gestar Políticas de Reparación al Rescoldero de Añoranzas

Gladys Estela Loys (1)



“Delante de todo documento de barbarie hay un documento de civilización”

Walter Benjamin

El título de convocatoria al simposio, **“AÑORANZA, SAUDADE, BANZO, AMOR-DE-TIERRA. CUERPO Y ESTRUCTURAS DEL SENTIR”** llama, como una consigna, por otros marcos de comunicación, de comprensión para los intercambios que vamos a celebrar- en estos días de febrero de 2016 en tierras Colombianas- sobre un presente político que nos reúne, a gentes de Corpus, Pirka, Pensamiento Ambiental, que en todas partes donde habita esta tierra **pone el cuerpo**.

Este escrito se compone con lo que inicialmente partió escrito de Argentina, articulado en el propósito de hacer de

Añoranza, categoría de pensamiento acuñada por José Luis Grosso(2), el lugar desde el cual hacer sentido en la historia, y lo que tomó forma en el papel, en el camino se siguió escribiendo; que como todo texto, puede decirse de éste con justicia, que siguió experimentando lo inconcluso.

Hoy en Argentina el pasado relampaguea(3) como peligro de presente, y si algo da impulso a esta comunicación es la vivencia corporal de lo temporal, porque se escribe con la memoria. Es lo que nos acerca Añoranza, la posibilidad de hacer sentido del presente, que como todo tiempo histórico es de temporalidades múltiples, de lo que está hecho, con retazos y jirones, de conservaciones y de cambios que no puede decirse desde la historiografía clásica.

Añoranza es el modo, con que me he propuesto interrogar la historia, historias de carne y hueso las que hacen historia resistiendo la violencia del estado nación. Añoranza deja ver temporalidades simultáneas, un pasado presente en las ininterrumpidas vulneraciones a la vida en que se ejerce; resonancias pretéritas de un sentir que se estructuró en resistencias milenarias, antes mismo de estas formulaciones escritas que nos ofrecen los autores que traemos a esta conversación; coexistiendo al mismo tiempo con prácticas políticas recurrentes en organización de formas, que repiten en vacío un contenido pasado, que no tiene efectos de transformación para este presente; tanto como perforaciones de resistencias

emergiendo de porosidades entre las tradiciones violentas.

Mi inicial punto de partida, de la partida de Argentina a Colombia, se ahonda en la experiencia del recorrido, en kilómetros y en Simposio: actuamos con un porcentaje muy alto de sentidos que no exponemos a la confrontación, revisamos por partes nuestro hacer en la acotada exigencia del conflicto, si no un continuo repetir amortigua hasta hacer desvanecer a los otros, coexistentes en la misma tierra. No nos tocan. A mí no me toca.

Como en otro sentido, tampoco se tocan círculos, lugares, espacios, que con distinto grado de cohesión, en su fragmentación y yuxtaposición, a los que me referiré con generalizaciones que podrá no hacerles justicia, tratándose de lo singular de sus diversidades. Con esa advertencia que me tiene de principal destinataria, ausculto desde *Añoranzas*, con deseos de saber cuáles son hoy nuestros amparos. Sigo el pensamiento de José Luis Grosso y cito el artículo “*Añoranza y Revolución Lo indio Lo negro y Lo cholo en Lo “santiagueño”, en el norte argentino*”, en el que su concepción de *Añoranza* entra en diálogo “tardío”- dice- con las ideas de Francisco Rene Santucho.

Artículo en el que se editan en el año 2011, ideas que vienen gestándose desde su llegada, por motivos académicos, a Santiago del Estero a finales del año 1987 y cuya conformación más acabada puede encontrarse en su obra del año 2008 “*Indios*

muertos, negros invisibles. Hegemonía identidad y Añoranza”.

A Francisco Rene Santucho(4) lo seguimos a través del trabajo de Grosso, destacamos que sus ideas políticas publicándose desde entrados los años 1950 son formaciones en los ‘60 y circularon por afuera de los marcos interpretativos predominantes con los que la izquierda marxista de los años ‘70 planteó la lucha por el socialismo.

Esta comunicación hace relato de lo que tiene que ver con *poner el cuerpo* a la violencia. Desde un proceso vital no concluido. Abierto a lo que sigue siendo la experiencia hecha convicción de no vivir fuera de ella, y de saber que existen más cuerpos que el de uno mismo, tantas formas hay de enfrentársele, haciendo resistencia.

Esta comunicación se compone de una reflexión incipiente, si considero en que está organizada por primera vez desde la categoría *Añoranza*(5), pero que trae a este plano un sentir que se maduró largamente y que esta vuelto siempre, práctica y reflexivamente, sobre una generación política en su hacer político en el combate contra la violencia del Estado, en la historia de la Argentina de los ‘70, un período que tomo como referencia central.

La violencia(6) que emplea el Estado-Nación(7) en la imposición de una única visión del mundo se ejerce comprometiendo la vida, en todos sus planos, a pequeña escala, a gran escala, en todos los niveles, en distintos ordenes y en formas cambiantes, variándolas, en lugares, tiempos y

destinatarios. Procura no dejar nada ni a nadie fuera de su alcance. Aunque su cometido no logre el resultado que busca su trazado, en forma absoluta, no se detiene.

Entiendo que vivimos en condiciones de vida diaria y continua expuestos a la violencia simbólica y material, que busca homogeneizar la vida para facilitarse su control: un único modo de pensar, de sentir, de actuar, Una. A perpetuidad. La violencia está allí en lo que hace y logra, ahí, en el poder que tiene de constituir y reorganizar relaciones, está presente en las condiciones que logra ponerle a la vida, de tantos como yo que vienen de muy atrás y tantos otros que hacen solidaridad en mi actual presente. Creo que la violencia no nos toca a todos del mismo modo, tampoco nos golpea igual. Aunque la reconozco como siendo “la misma” en su siempre repetido intento de erradicar la historia, borrar identidades y hacer desaparecer la vida. Es en el ejercicio de respuesta a una de sus formas, en lo que a mí me toca, con lo que me enfrento que la conozco.

No reaccionamos igual ante la violencia. Ni siquiera uno mismo es siempre igual lidiando con ella. Podemos reconocernos distintos, según momentos, en la propia construcción de subjetividad e identidades. Proceso que nos empodera de muy diverso modo, según sea individual o colectivo, éste último enriquece la conformación identitaria desde donde y con lo que revierte, reafirmado de pertenencia, aquello que estigmatiza la violencia, (negro, gay, subversivo) al asumir

adoptando, haciendo propio y alterándolo al valor, mejor dicho, el disvalor asignado.

En ese proceso de construcción política de poder, la resistencia,- ante las representaciones descalificadoras justificadoras de aniquilamientos y su consecuente maquinaria de ejecución, y la reivindicación y defensa del sí mismos,- toma la forma que le imprimen, en sus acciones, en sus procedimientos, según quienes fuéremos -etnia, colectividad, joven, generación, mujer, pueblo, comunidad, nación- los violentados.

La lucha por la ampliación de Derechos, que se intensificó durante los últimos 12 años de democracia en Argentina, configuró un escenario político con nuevos actores sociales, muy heterogéneo en su composición. A partir de la segunda mitad de los años ´90, año ´95 en adelante se hicieron visibles otras demandas al estado: de género, ambientales, culturales; distintas a aquellas lideradas en los años ´60/´70 centralmente por el movimiento obrero, a quien se pensaba como el sujeto genuino, cuando no el único, en la dirección política en la lucha por mejorar las condiciones de vida, para cambiar la desigual distribución de las riquezas, en el capitalismo, que era como se entendía, mayoritariamente, la violencia del Estado; la clase obrera fue pensada- sin que eso haya desaparecido totalmente del pensamiento político actual, subsiste en grupos con actividad militante en la Argentina presente- como vanguardia de los cambios, entendidos como revolución.

Las demandas, protagonizadas desde nuevos colectivos, espacios, grupos, sectores, con sus formas propias según qué y cual fuera el recurso en disputa y la búsqueda de su consecución que lo que los reunía, hizo visible la emergencia de otros actores, organizados no solo desde lo sindical, o desde la clásica institución “partido” político, aun el de “vanguardia” y sobre todo configuraron otras estéticas de reclamo. El corte de ruta o *piquete* se incorpora como forma de reclamar empleo al Estado y da nacimiento al Movimiento Piquetero(8), una organización horizontal, movimientista y asamblearia en sus formas de acción y de tejer políticas. Ello enriqueció la práctica política y la visión de la lucha, pluralizándola y para decirlo en palabras de Ruben Dri el “poder” empezó a pensarse en términos de “construcción” frente a la idea motora de los ’70 de “tomar el poder” (Crisis y reconstrucción del sujeto político popular. Dri R, 1997) que fue siendo desplazada, aunque perviva con baja intensidad, la concepción de poder que lo piensa sustancial, centralizado, unilineal, vertical, coercitivo por una concepción relacional y microfísica. (Foucault, M.)

A partir del año 2003 la intelectualidad, la academia, comunidad de investigadores y docentes universitarios, fueron interpelados, convocados por políticas de gobierno para la producción de conocimientos sobre el pasado reciente, se presupuestó y se destinó importantes recursos en su implementación, promoviénola a través de programas de distintos formatos(9).

Los tradicionales organismos de Derechos Humanos: APDH, LIGA ARGENTINA POR LOS DERECHOS DEL HOMBRE, C.E.L.S., M.E.D.H., FAMILIARES DE DETENIDOS DESAPARECIDOS a los que se sumaron otros nuevos y víctimas directos del genocidio: S.E.R.P.A.J., ABUELAS, MADRES de PLAZA DE MAYO, H.I.J.O.S., EX - PRESOS POLITICOS, venían de un rico pasado de acción y de discusión por recuperar la palabra y su ejercicio, por el significado político de la verdad del relato histórico, por su valor, procurando hacerla significativa, de peso y entidad para el reclamo. Profesionales, intelectuales de la academia y de otros ámbitos, generaron conocimiento(10) jurídico, psicológico, histórico, sociológico, político, filosófico, antropológico, biológico sobre el terrorismo de estado, el exterminio, los campos de concentración, la memoria, las desapariciones forzadas, las apropiaciones, las identidades borradas, entre otros, con que fortalecieron los términos para las acciones por demanda contra la impunidad por los crímenes cometidos, su juzgamiento y condena, por reparación simbólica y material a las víctimas directas del genocidio. Entre otras tantas acciones y producciones culturales que ampliaron el sentido del derecho y la legitimidad de su reclamo. Esta experiencia y su saber contribuyeron a dar sentido a los marcos de acción, ampliaron, integraron y fortalecieron el campo de lucha a favor del Nunca Más, un campo enriquecido por luchas ambientalistas por derechos menos atendidos por las políticas de estado.

El ámbito académico local, pequeño numéricamente y escaso, en términos

comparativos, en recursos materiales y simbólicos, apenas se movió de sus tradicionales formas de generar conocimiento. Se cambiaron de las agendas convencionales algunos temas, autores y bibliografía pero en alto porcentaje quedó repitiendo su habitual manera - paradójicamente individual, dado que la educación y el conocimiento son un bien social- de pensar y hacer de la investigación sobre la realidad social, política, cultural, una carrera de profesionales.

La despolitización es una consecuencia de prácticas rutinarias desapasionadas en compromiso social; prácticas de conocimiento que empiezan y terminan sin generar una idea desde el “terreno”, aunque suela llevarse posteriormente a terreno a modo ilustrativo, ilustrando con la investigación obtenida, con sentido iluminista.

En tanto los años 2010, 2012 y 2013 respectivamente en Santiago del Estero se sustanciaban juicios por crímenes de lesa humanidad y tenía a familiares y víctimas del genocidio en las calles y las audiencias clamando el dolor por Memoria, Verdad y Justicia!(11)

El debate o incorporación del ámbito universitario en esta problemática quedó acotado a un grupo de docentes que no alcanzaron a interesar a la comunidad universitaria local salvo en un porcentaje ínfimo, y sin que tomaran participación en la discusión sobre sentidos de justicia, los efectos de la impunidad y el *efface- esfacier*

(exterminar, destruir /borramiento= genocidio/) en la vida cultural de los pueblos, el trauma social, la salud poblacional, cuánto menos sobre qué significado producir para enriquecer la acción a favor de una recomposición de lo sentido, de lo esperable como humanidad/es.

Para una epistemología política, de gran valor siempre y en momentos de crisis se remarca, contábamos con “Añoranza y Revolución Lo indio Lo negro y Lo cholo en Lo “santiagueño”, en el norte argentino” publicado por Jose Luis Grosso en 2011, que debe entenderse como una edición, más entre aquellas obras que fueron haciendo público su pensamiento que es huella del proceso que puede ubicarse iniciándose en el Santiago del Estero del 1987 cuando en su estancia universitaria como profesor de Filosofía de la Cultura en la universidad pública de la provincia empezó a sacar la filosofía a terreno(12).

Creo que existen ideas a las que cuesta hacerles lugar, porque nos cambian en la relación con la tierra y los otros. Este es el caso. Cambia: la idea de tiempo, de práctica, de crítica, de saber, de sujeto, de transformación, de cambio, de revolución, de resistencia, de lo cultural-social-político, del ser y el hacer.

No se trata, bien hay que decirlo, de un cambio “conceptual” ese que te sustituye por otras mas “actualizadas” las bibliografías anteriores en uso. Son Ideas que movilizan a una nueva composición y que te pone a andar; desplazan de los habituales

lugares seguros. Desde esta comprensión, desde la semiopraxis, arrecian las paradojas: intemperie y amparos son conjugados.

Añoranza empuja, mantiene, impele, late en los rescoldos siempre calientes desde los rasgos de humanidad que elige, los rasgos siempre amenazados de arrebato por los sucesivos genocidios y sus ondas expansivas y prolongadas. La *Añoranza* nos ampara, la hacemos crecer cuando la lloramos ausente porque seguimos queriéndola presente, no deja que nos apaguemos de esperanzas. Sentirla es estar en otra posición en el mundo. Es una estructura del sentir, cabe en ella más que ideología, nombra en la cultura, lo social, en sus conflictos, su ser mutable, emocional, experiencial.

Entiendo que lo que Grosso nombra en *Añoranza* es vida y experiencia de vida, es “lo indio” y “lo negro” preexiste, al rescoldo, antes que Francisco Rene Santucho lo haga palabra en su registro de pensamiento, otro, pero no contradictorio al que lo pone Grosso 50 años después.

En tanto, a la mano, para impactar el mundo académico por otras lecturas de lo social, emergían en los 90 nuevas prácticas políticas, de solidaridades horizontales, menos clasistas (Movimiento Piquetero) para ampliar los márgenes con que nombrar e incluir actores como hacedores, productores de cultura, sujeto político, para no ver ya una sola la forma de ejercer la resistencia, para reconsiderar en qué términos se habla cuando se alude a la dominación. Estas prácticas sociales y políticas se fueron

nombrando en términos de multiculturalismo, de interculturalidad, de ciudadanía, de soberanía. Algunas de estas formas teóricas opacaron la dimensión material que tiene la composición diversa y múltiple de lo social, ocultando la dolorosa desigualdad, borrando sujetos, desvalorizando sus prácticas, sus modos de hacer.

Ahí estaba desde su edición la *Añoranza* (Grosso, 2008), haciendo experiencia y emoción y desde 20 años atrás, haciéndose lugar en el mundo académico e intelectual, en ámbitos de producción cultural en el territorio, no sólo santiagueño; danzando en las resistencias, variadas y por cierto sin esperar que Grosso le de nombre, como lo dice el mismo autor. Con *Añoranza* Grosso nos acerca un nombre que le hace justicia a un sentir que se fue dejando fuera en las prácticas teóricas y de las prácticas políticas, pero es un sentir y un hacer, un vivir que no necesita ser iluminada de teoría dese afuera para saber de su propio existir.

Cito, y lo destacado es mi argumentación:

....”La pasividad indígena es así una pasividad agresiva y fuerte”, señala Francisco René Santucho en *Juan Balumba, un proceso colonial*: “La resistencia solapada del indígena es constante y corrosiva. Como era imposible una oposición franca, ya que carecía de derechos suficientes, de ahí las formas sutiles de su pasividad. Una pasividad en contraataque” (Santucho, 1961).)..... Pero **asimismo podemos pensar que aquella “resistencia solapada” no pudiese deberse a**

un déficit social y político, sino que se trate de otra teoría relacional:

una “teoría local de la relacionalidad” (Haber, 2009; 2010), ritualmente agenciada, la que anima a “indios”, “negros”, “cholos”, “campesinos” y sectores “populares” en la interacción socio-política. Donde la “pasividad” abre entonces otro juego, corroe por debajo y contra-ataca desplazando el escenario: es una “pasividad” en la escena oficial pero una actividad en otra “lengua”. (Grosso, 2011: 3)[lo destacado me pertenece hace a mi argumentación]

¿Cómo despejar de la violencia el carácter destinal construido ideológicamente? ¿Desde qué ideas discutir el aparato simbólico desaparecedor del estado?, su fabricación de estigmas justificadores de torturas, persecución y muerte? Cómo no victimizarse con las descalificaciones? ¿Qué hacer para no relativizar el mal ; y no aplanar el significado de dominación como coerción y confundir con resistencia? Cómo y en que apoyar el camino de justicia colectiva? ¿Cómo hacerse justicia? Qué Justicia? Búsqueda que nos hermana, anhelo que mueve por igual a etnias, colectividades; en todos los tiempos generaciones, pueblos, comunidades, naciones; perseguidos, vituperados, violentados reaccionan por justicia.

Algunas comunidades encuentran el modo de hacerse justicia en la defensa del mundo propio, manteniendo la elección de vida de sus abuelos. Hablando, amando y llorando al modo como lo hicieron sus ancestros. Resisten.

El genocidio no extingue lo humano, tampoco las prácticas genocidas lo consiguen. En rescoldo queda lo que queremos ser queriendo ser, como Añoranza resurgimos permanentemente, latiendo posibilidades de recomposición humana. Por justicia, ante la violencia genocida de un Estado convertido en terrorista, que diezmo una generación y se expandió silenciando a la sociedad, las rondas de las Madres enfilaron sus pasos. (2006 sustanciación del primer juicio por delito de lesa humanidad). Instituciones burocratizadas en cuerpos de funcionarios, técnicos, especialistas y leyes que hicieron posible la impunidad, tuvieron al movimiento por los derechos humanos movilizados reclamando:-

Por los términos en que se instruyen las causas, -Por los tiempos de los procesos, -Por la conformación de los tribunales, -Por sentencias firmes,- Por protección para los testigos. Denunciando: la construcción simbólica (enemigos de la patria, terrorista, subversivo,) con que se justificó y con la que buscó impunidad el terrorismo de estado, a todas sus acciones de persecución, saqueo, encarcelamiento, muerte, torturas, desapariciones y apropiaciones de niños. Se incorporó el *Escrache* para desocultar complicidades. Se implementaron los señalamientos de C.C.D. para dismantelar el terror. Se promovieron Debates que enriquecieron de argumentos los Alegatos. Todo salió del rescoldo de la memoria, con lo que se puede seguir animando la vida y su defensa. Se ejercitó la denuncia que trae el **testimonio del sobreviviente**, ese, el que hace relato para vivir sin tener que pagar su

sobrevivencia con el precio del olvido del crimen, ni con el enfriamiento de la *Añoranza*. Testimonio que tuvo que hacerse lugar en lucha simbólica por el reconocimiento a su pertinencia y validez en la construcción de verdad sobre el pasado reciente en Argentina. Reavivó la vieja disputa por los límites que se le imponía, el reparo a aceptar el discurso directo, los relatos de vida, la transmisión oral, argumentándose para su descalificación a favor del valor de la documentación escrita, como única fuente de escritura de la historia.

AÑORANZA

En suelo santiagueño, estamos familiarizados con el vocablo *Añoranza*(13). A esta comunicación la hilvana esa categoría. Se emplea diariamente, es de uso común, habitual, vigente. Tenemos una composición musical en el género de la chacarera que hace himno santiagueño de la *Añoranza*.

Un relato de sobrevivientes del genocidio cuenta sobre la reacción, llamativa, de un grupo de presas políticas en el año 1976. Después de un año de incomunicación en una cárcel y llevando más tiempo que ése encarceladas, fueron sacadas brutalmente para un traslado(14), desconocían el destino que les esperaba, pero pensaban que una de las posibilidades era el ser ejecutadas. Al subirlas al camión y empezar éste a andar por las calles de la ciudad de Santiago del Estero, relatan, que comenzaron a cantar: les brotó de la garganta “*Añoranzas*”, no cantaron canciones de protesta, ni marchas

partidarias políticas, tampoco consignas de izquierda., no!; cantaron ***Añoranzas***. Por las ranuras del camión que las llevaba veían pasar la gente en la calle, muy cerca de ellas, caminaban ignorando lo que trasportaba el camión, que ellas estaban ahí. Nadie sabía. La mayoría de la gente no se enteraba de lo que estaba pasando. Así se escucha decir hoy, se repite: “Yo no sabía, No sabíamos”. A dónde ir por amparo?.

Añoranza venía siendo entendida por mí, como un dulce dolor de nostalgias. Significaba recordar lo perdido, dado por perdido, lo que fue, lo que no está, lo que ya no se tiene.

La construcción de la categoría *Añoranza* en el pensamiento de Jose Luís Grosso, abre a una comprensión que no se completa sino moviéndonos de un conjunto de ideas. Cambiando de lugar. *Añoranza* es categoría de pensamiento para la reflexión político epistémica. Su incorporación viene a resolver cómo replanteamos los conflictos entre afirmaciones, que piden ser revisadas. Moviliza tanto la capacidad de leer, de comprender y decir sobre las cosas. Compromete el cuerpo, lo tiene en cuenta, o hace claro, registra, que está implicado, que hace parte en el pensamiento.

Los investigadores pasan al lado de la *Añoranza* pero no la sienten; temen su roce, creen que todo el cuerpo y la emotividad que en ella se agita han caído en manos de los ingenieros culturales de antes o de hoy, que todo es presa de las políticas culturales del folklorismo esencialista, y así se vuelven

cómplices complementarios de las mismas políticas: por temor y por negación del contacto. Porque esta Añoranza es hermenéuticamente intraducible, incapturable como origen y fundamento, y es imposible de integrar como “demanda”: por eso alcanza la “dimensión” revolucionaria. Sólo en el dolor y la lucha se abre camino. Es revolucionaria porque forcejea y hace chirriar este orden impuesto. Es *violentación simbólica* y *semiopraxis crítica*: no se la percibe sino dejándose tocar por ella; no busca ser comprendida ni explicada, sino sentida y participada; no se procura intelectuales, sino compañeros. Francisco René está allí, es allí que nos encontramos con él. (Grosso, 2011: 12)

Así como hace lugar e incorpora lo que venía dejando fuera: el sentir, también hace luz sobre otros objetos teóricos: tiempo, temporalidad, historia; sujetos, sus vínculos, sus relaciones, sus formas de hacer sentidos y el modo que esto explica la dinámica social-política, sus cambios, las transformaciones, las resistencias.

En este sentido, la Añoranza “santiagueña” popular a la vez cuestiona y problematiza la necesidad de una minoría políticamente esclarecida que conduzca el proceso superando la demanda económica de las “bases” y el concepto de la “revolución” concebida en términos de una base económica que universaliza el “desarrollo” y que por eso piensa como protagonista de la misma al “proletariado” o al “trabajador” (urbano o rural) en calidad de tal, sin hacer la crítica de la propia construcción de estas

categorías productivas y, por tanto, sin que el colectivo gane un relieve primario simbólico-material popular-intercultural. (Grosso, 2011 :13)

Añoranzas es hoy para mí una categoría de amparos. Da cabida a la esperanza. Explica cómo se guarda el lugar de lo que nunca se entrega, es la fuerza de lo que esta, aunque ausente. Ausente no quiere decir inexistente.

La Añoranza santiagueña como “estructura del sentir” (Williams, 1997), “existenciario” (Heidegger, 1980: ; Grosso, 2009: 44), “modulación de la existencia” (Merleau-Ponty, 1997), “manera-de-estar” (Kusch, 1976; 1978): un “dolor-de-estar”, opera emotivamente como poder-de-ausencia. Como digo en *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y Añoranza*, es “la pena por algo entrañable que toca y reaviva el dolor por su ausencia, lo cual es una complicación del tiempo: algo pasado que llega y alienta la esperanza de reencuentro” (Grosso, 2008: 169). Aquí la palabra corre en el filo que hiere la línea del espacio-tiempo hegemónico y sangran desde el repliegue espacio-tiempos otros: la lengua sabe más de lo que dice, parece decir “pasado” donde sabe una esperanza de reencuentro, una esperanza que hunde sus pies de donde llega, toca y revoluciona (Benjamin, 2010). La Añoranza rompe abruptamente todos los caminos trazados en el mapa nacional de las identidades afectada desde la relación negada que irrumpe en un dolor al que se le pone el cuerpo. El desencuentro resulta más poderoso que el

encuentro, lo que no ha llegado a la “identidad” es la fuerza negativa de lo “santiagueño” que hunde y gesta un materialismo histórico (donde escucho y sigo a Benjamin, Bataille, Bajtin) en que otros espacio-tiempos irrumpen abruptamente en las contra-narrativas de “la más inaparente de las transformaciones” (Benjamin, 2010: 21) problematizando toda positividad (Grosso, 2011: 5).

La incorporación de *Añoranza* para hacer lectura sobre cómo ponerle el cuerpo a la violencia, ha significado una conversión. (Kuhn, 1962) con efectos de una articulación, un ensamble, una composición en otro lugar, de otra forma. Me explica el dolor por lo que nos falta. Y que si nos falta es que está. Es eso que está, pero faltando, es aquello que no podemos, ni queremos olvidar: ...Un modo de vida? De relacionarnos? Otros intercambios ¿ Lo que quedó atrás o lo que se esperan por delante?. Un cierto sentido de ser humanos, una dignidad que nos impulsa a alcanzarla. Es donde queremos ser, donde deseamos estar. Es la condición de humanidad arrebatada y que persiste como deseo de realización de humanidad.

Francisco René reconoce en la mediación lingüística una materia simbólica que se tiende subrepticamente bajo el dominio colonial y nacional: “De simple o compleja contextura, existió una integración cultural (indígena), cuyos vestigios nos llegan por conducto verbal del pueblo, en manifestaciones que encuadramos como folklóricas (la quichua, mitos, relatos,

coplas), pervivencias mitológicas de herencia aborigen que particularizan el inconfundible tipismo de lo santiagueño” (Santucho, 1954). Estos “vestigios” (Haber, 2011a; 2011b) son las huellas por donde la “estructura del sentir” (Williams, 1997) santiagueña de la “Añoranza” se filtra y abraza relaciones negadas (Grosso, 2008). Lo que en el espacio-tiempo único y homogéneo dominante aparece como regreso y devuelta al “pasado”, en el volver como gesto relacional de pliegue de la “Añoranza” se abre una fisura por donde se cae en, y por donde emergen, espacio-tiempos otros. El pliegue hace una vuelta, pisa y quiebra el espacio-tiempo hegemónico; es otra cosa que meramente devolverse al “pasado” en lo liso. Es la diferencia entre pensar a distancia el “objeto” y dejarse llevar afectado por una relación que implica una “teoría de la relación” otra (Haber, 2010). (Grosso 2011: 4)

Añoranza explica el sentimiento que espera más que lo que la justicia ciudadana pueda hacer con los crímenes del Estado, aunque la interpelemos para ampliar su declaración de inclusión ciudadana. Sentimiento que puede también expresarse entre otras formas como “juricidad indisponible” (15), para señalar la invalidez jurídica ante lo gravemente injusto, para nombrar la distancia que cabe pensar entre derecho y justicia.

Bien dicho: “**frente a la injusticia extrema no hay derecho**” en el fallo de la Corte Suprema de Justicia Argentina en el Caso Simón. Pero mucho más que eso, distinto: es la distancia infranqueable- en tanto y en cuanto no se incorpore el modo de vivir y de morir que

trae *Añoranza*- entre un orden procurado y un sentido de humanidad que lo impele. Un modo de vivir la temporalidad que lleva a sentir de otro modo la lucha, sin comienzos de cero, ni finales definitivos, finitud e infinitud al mismo tiempo. Somos, pedacitos en el tiempo que nos gana de atrás, pasa a través nuestro y continúa.... A su ritmo.

No hay visibilización que ahorre, en Santiago del Estero (y en el Norte en general), bajo la presión de la omnímoda y reluciente hegemonía “argentina”, la *fuerza-de-ausencia de la Añoranza* que pone el cuerpo y retuerce en sus *retruécanos* emotivos la inversión de este orden. No hay qué la sustituya o la acelere en la *materialidad simbólica* de su *praxis*. (Grosso 2011:)

Es hoy, lo que toca, hoy. No sólo cuenta llegar, también el camino cuenta, firme tejido de hoy. Sin seguridades de necesarios cumplimientos profetizados inexorables. Amparo e intemperie.

Pero en esta *Añoranza popular* hay un agudo *sentimiento de pertenencia*, una *fe*, que no es posible traer a la luz y espectacularizar. Más que memoria, es *poder-de-ausencia* que se levanta en el olvido y que brota en entereza de *espacio-tiempo*, sin traducciones, como *olvido mismo que ha guardado lo que en este orden del mundo no tiene lugar*. Francisco René dice en 1956: “El carácter, la tipología colectiva de nuestro pueblo, nuestro ser colectivo considerado como ente histórico, vive de algún modo también en pasado, digámoslo así en términos aparentemente contradictorios, balanceándose entre pasado

y devenir”, “atraído por su ancestro” (Santucho, 1956). Este *anacronismo* es un exceso exterior replegado en la prescripción espacio-temporal de la Modernidad que *añora* en la ligazón corporal-emotiva. (Grosso, 2011)

“...olvido que ha guardado lo que en este orden del mundo no tiene lugar... “sentimiento de humanidad arrebatada, que se alza desde el rescoldo donde habita, como memoria, como lúcida esperanza, como furor de Añoranza!”...

Notas:

- (1) Especialista y Licenciada. Catedra Libre de Derechos Humanos Facultad de Humanidades Cs Soc. y de la Salud- UNSE. Argentina
- (2) Grosso Jose Luis, filósofo, argentino, contemporáneo. Director del Centro Internacional de Investigación PIRKA - Políticas, Culturas y Artes de Hacer. Director del Posgrado de la Facultad de Humanidades en la Universidad Nacional de Catamarca (Argentina). Investigador Categoría I del Sistema Nacional de Incentivos de la Investigación – SPU Investigador del Instituto de Estudios de Literatura e Tradições - IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal Investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos - CIES, Buenos Aires, Argentina
Integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios Sociales de Cuerpos y Emociones Integrante del Consejo Científico y Ético de CORPUS - International Group for the Cultural Studies of Body. Investigador de la Fundación Ciudad Abierta, Cali, Colombia.
- (3) Paráfrasis que tiene origen en las reflexiones de W. Benjamin intituladas “Sobre el Concepto de Historia”, también conocida como “Tesis sobre la Historia” 1ª edición data de 1942

- (4) Remedi Antonio Roberto “Indoamericanismo y mestizaje en la crítica de Francisco René Santucho: su lectura de Shunko. *Contra Corriente* vol. 12, año 2, 2015, 111-139
- (5) *Añoranza* compone el tema con el que se convoca al X Simposio Corpus. Es una categoría de pensamiento en los desarrollos de J.L.Grosso. Es la categoría que organiza esta comunicación. Es el título de una chacarera doble, género musical que se canta y baila en Santiago Del Estero Argentina. Compuesta por Julio Argentino Gerez, canta (y llora) el desarraigo del santiagueño. Se ha convertido en un Himno porque identifica a todos los que debieron dejar su tierra en busca de trabajo y condiciones para no perecer, dignidad para vivir. Tal la pobreza en la que sumergieron a la provincia las políticas estatales. Desde 1998 es aprobado en la Legislatura como Símbolo Provincial como Himno Cultural Oficial de Santiago del Estero. Se la canta al ingreso de la Bandera de Ceremonia en los actos oficiales y escolares.
- (6) Se trabaja desde una concepción de violencia que nos aleja de las visiones que dicotomizan en jerarquías inmutables las relaciones. Cercanos al sentido gramsciano, que la deja ver en relaciones hegemónicas, históricas y en los modos cultural, social y ético institucionales, es decir mas que la clásica idea de dominación entre Estados y la marxista que ve la dominación de clase, entre clases sociales, y se considera el nivel micro de la realidad siguiendo a M.Foucault.
- (7) Tratamos centralmente la violencia del Estado (Estado- Nación por la concepción moderna de Estado que implica entre otras ideas que lo completa, el de territorio, sobre el que ejerce soberanía, una forma de gobierno: la democracia representativa, y una ideología política el liberalismo, con el que constituye subjetividad,) en ella señalamos la dimensión constrictiva del ejercicio de poder, sin creer por eso que lo monopoliza, sí que lo ejerce con esa intención, y es que tenemos en cuenta al mismo tiempo a los destinatarios y a los efectos que logra, es decir a los sujetos y su papel, en sus acciones, con las que rebasan la intención y la teoría de la constrictión, meramente. Por ejemplificar con casos y a escala Una es la de los maestros rurales santiagueños quienes rebasaron el diseño estatal de ciudadanía, esa violencia simbólica hecha en el ideario de D.F. Sarmiento con el que constituía subjetividad el Estado. La segunda acotada al ámbito de las audiencias en juicios por delitos de lesa humanidad, allí contemporáneamente se escuchan testimonios de ex presos políticos del último genocidio en argentina, rehenes en campos de concentración, hablar de colaboración en el campo y no se escucha(2016) ningún caso en que la entrega sea total. Hay una dignidad que no se entrega.
- (8) (1996) Nacidos como una agrupación formada para canalizar la protesta contra los despidos de trabajadores en la YPF, luego absorbida en el conglomerado internacional [Repsol YPF](#)) en [Cutral Có y Plaza Huincul \(Neuquén\)](#), los cortes de ruta («[piquetes](#)») realizados como medio de protesta dieron su nombre a los numerosos movimientos de desempleados que se han [institucionalizado](#) progresivamente, formando la contrapartida obrera a los [cacerolazos](#) empleados por la [clase media](#) para expresar su descontento con la acción gubernamental. (Fuente: Wikipedia)
- (9) Basta ver en la Pagina web del Ministerio de Educación de la Nación el cambio de sentido de las convocatorias de la Secretaria de Políticas Universitarias, el énfasis en Programas de Extension Comunitaria, proponiendo otro papel para el conocimiento y otros destinatarios, otra finalidad.
- (10) Puede decirse que la producción en Argentina sobre derechos humanos es prolífera y performativa como en ningún otro país de LA que vivió genocidio
- (11) El porcentaje de asistentes a las audiencias públicas en el Juzgado Federal de la Pcia, Sgo del Estero, y la procedencia de los concurrentes hablan de la escasa presencia de docente y alumnos del Sistema de Educativo, e investigadores universitarios en los tres juicios que se instruyó en Santiago del Estero.

- (12) Para dar contexto a un hacer académico, en un medio desacostumbrado a una nueva práctica de conocimiento, que irrumpía, (si hubiera interés en conocer más sobre la producción de conocimiento en la década de los 90 en Sgo. Del Estero para completar la información, existe mucha publicación al respecto) cuenta conocer este razonamiento: Si el saber de las humanidades no requiere validación empírica para sus verdades, alcanza la oficina, el aula, el gabinete, la biblioteca para sus ensayos, los pares en congreso y jornadas ¿ para qué salir a campo? Los cambios desafían la rutina y la seguridad en lo que se sabe y en la que se trabaja y se vive. Tiene costos, pero mucho más, logros. Los costos son generalmente individuales. Los logros para el conjunto. Aunque tardan en aprovecharse. En la comunidad académica de Sgo. Del Estero se contaba con un pensamiento, desde la década de los 90, para enriquecer los marcos de acción. Puede verse a “Indios Muertos Negros Invisibles, Identidad Hegemonía y Añoranzas” de JL Grosso como una obra resultado de los cambios en el hacer y decir académico, por transformaciones en el pensar el lugar y la finalidad del conocimiento.
- (13) Todo el se texto se elaboró en dialogo con el Artículo de Grosso J. L.. “AÑORANZA Y REVOLUCIÓN. LO INDIO, LO NEGRO Y LO CHOLO EN LO “SANTIAGUEÑO”,EN EL NORTE ARGENTINO”, en donde, como él mismo lo dice, dialoga con las ideas de Francisco Rene Santucho sobre el tipismo santiagueño bajo la dominación colonial y nacional. Las citas que se hacen en este trabajo pertenecen todas a la Obra nombrada.
- (14) En el lenguaje carcelario, un traslado es un cambio de celda, de penal. Cualquiera sea el nuevo lugar asignado se le comunica al preso adónde será trasladado. Durante el periodo de la última dictadura cívico-militar 1976/1983, los presos en Argentina, “sufrían” traslados, eran sacados de un lugar de cautiverio y se desconocía el nuevo destino. Muchos nunca llegaban, ni volvían, se habla de ellos como de desaparecidos.
- (15) Garzon, Indiana Cecilia Abogada Fiscal Federal Ministerio Público Federal Distrital Santiago Del Estero, NOTAS de su *paper* en ocasión del

Panel organizado por la Catedra Libre de Derechos Humanos ANTIGONA Y LA LEY. DESENTIERROS 3 de julio 2014 en Sgo. del Estero

Bibliografía

BENJAMIN, Walter

2010. *Sobre el concepto de historia*. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.

GROSSO, José Luis

2008. “Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza”. Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Córdoba y Catamarca.

2011. “Añoranza y revolución. Lo indio, lo negro y lo cholo en lo ‘santiagueño’ en el Norte Argentino.” En J.L. GROSSO, “No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez”. *Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

REMEDI, Antonio Roberto

2015. “Indoamericanismo y mestizaje en la crítica de Francisco René Santucho: su lectura de Shunko”. En: *Contra Corriente* vol. 12, año 2, 2015, 111-139.

Coreografías de cuerpos danzantes: ningún estudiante puede haber caído

Jorge Wilson Gómez Agudelo(1)



Una revolución sin baile no es una revolución que merezca la pena
V en V for Vendetta (2005)

1. ¿Cómo hacerse a un cuerpo danzante?

De niño recuerdo ver bailar a mi familia en las fiestas decembrinas, recuerdo las músicas que nos constituyeron, sus cadenciosas formas de composición dancística que toman años de práctica en los espacios propios de la fiesta familiar. Con mis primas, mi hermana, mis compañeras de escuela, aprendí a mover los pies al ritmo lento y torpe que luego se fue tornando cada vez más acoplado a la música. Recuerdo también haber pertenecido al grupo de danzas de la escuela y luego del colegio. En este último conocí ritmos del folclor latinoamericano derivado de las ricas mezclas mestizas de las que somos herederos. Aprendí entonces que el baile es la apertura a la escucha con todo el

cuerpo. No es una mera traducción rítmica de lo escuchado en pasos coreográficos que se estructuran a partir de unas reglas de composición, es la experiencia del cuerpo que se la juega toda por plegar el espacio a sus posibilidades expresivas.

2. ¿Cuándo te haces estudiante?

Quizás una mañana o una tarde o en medio de la noche, no importa, una imagen que me atraviesa: una ráfaga de viento, una lluvia que se ve caer en el horizonte, las sombras de tiempos y lugares aún sin escucha que se proyectan en la tierra.

Las ráfagas sinuosas, sin texturas llanas, acrecientan la angustia. No son soledades eternas sino esperas tranquilas, voces que no caminan la palabra, sino que se inscriben en la piel de las paredes, de las calles, de los caminos recorridos, de los ínfimos rastros que dejan los cuerpos caídos. Se gastan escuchando amores infinitos, se quedan allí esperando a que un cuerpo los sienta. A medida que la escucha se agudiza, la incorporación es cada vez más intensa.

Las lluvias en el horizonte, interpelan al vestigio. Han recorrido miles de kilómetros en búsqueda de un cuerpo al que mojar. En cada gota circula la voz vigente que denuncia a los responsables. Que no se cansa de hacer sus lentos movimientos para luego convertirse en caudal. Despliega su fuerza hasta que se disuelve en el olvido a la espera de otro cuerpo que la espera.

Las sombras se proyectan sobre el presente y abren grietas en el tiempo a través de las

cuales podemos ver la precariedad del fundamento último. Nos interrumpen la vista, nos incomodan
Vientos, lluvias, sombras.

Himno de los Estudiantes Americanos (1912)

Letra: Manuel Gálvez (1882-1962)

Música: Enrique Soro Barriga (1884-1954)

Coro

¡Juventud, juventud, torbellino,
soplo eterno de eterna ilusión;
fulge el sol en el largo camino,
que ha nacido la nueva canción!

Estrofas

Sobre el viejo pasado soñemos,
en sus ruinas hagamos jardín
y marchando al futuro cantemos
que a lo lejos resuena el clarín.

La mirada embriagada en los cielos
y aromados por una mujer,
fecundemos los vagos anhelos
y seamos mejores que ayer.

Consagremos orgullo en la herida
y sintamos la fe del dolor,
y triunfemos del mal de la vida
con un frágil ensueño del amor.

Que las dulces amadas suspiren
de pasión al mirarnos pasar,
que los viejos maestros admiren
el tropel que los va a superar.

Coro

¡Juventud, juventud, torbellino,
soplo eterno de eterna ilusión;
fulge el sol en el largo camino,
que ha nacido la nueva canción!

Los Estudiantes Pasan (1930)

Letra: Gustavo Campaña

Música: Javier Rengifo

Con las alas abiertas se arranca
de los labios la viva canción.
es el alma luminosa, es el bravo corazón
que se vuelva locamente tras el sol.
En el cielo clavados los ojos
por la ruta de dulce ilusión
vamos todos invitando
hacia el reino de la luz
en las alas de la juventud.

CORO:

Cascabel, de dulce y claro tintinear,
el corazón nos va diciendo
que hay en toda promesa
un azul y luminosa realidad
que allá en el fondo del camino
esperándonos está.
Adelante confiados y alegres
sirve el alma de escudo y pendón
la sonrisa entre los labios
es el gesto vencedor
del que sin miedo por sus ansias combatió

Que se vuelvan las almas joviales
y que surja en las sombras la luz
y que al ritmo de este canto
bajo el cielo claro, azul,
triunfe el sueño de la juventud.

CORO(2).

3. Carnavales estudiantiles: Gonzalo Bravo sigue bailando

Gonzalo Bravo Pérez salió a la calle el 8 de junio de 1929. Saltaban y gritaban, juntos hacían de los carnavales estudiantiles una deriva de cuerpos mezclados. El orden violento de la República creó un giro inhóspito para el carnaval. No se trata de un cuerpo que ha caído no más, se trata de un cuerpo que marcha en hombros por las calles de Bogotá, recordándonos que la voz que

grita nos interpela desde una penumbra enmudecida. La república, con su proyecto de barbarie, marcha detrás de la Universidad. Gonzalo lo ha comprendido pero aún estamos a la espera de que su escucha resuene una y otra vez hasta que logremos la Universidad emprenda su camino emancipador. Un hecho aterrador se hace evidente, los responsables asumen una responsabilidad política que sin embargo, no produce efectos jurídicos.

Salían por las calles, toda Bogotá se movilizaba. Reinas elegidas. Pero de fondo siempre hay una música que resuena en los tímpanos para que el cuerpo dance. Es la música del loco carnaval, un pasillo fiesterito. Pero también el tango, la milonga, el rag-time. Paisajes sonoros que nos permiten hacernos a una escucha distinta para que sigamos danzando.

Estudiante (1932)

Letra: Alfredo Lepera

Música: Carlos Gardel

Muchachita de mi barrio
de la cita callejera
que ya nunca volverá.

Melancolía
del recordar.

Era en la calle maleva una flor,
linda como mañanita de sol,
y yo un estudiante
soñador y amante,
que no pensó
que aquel romance
terminaría.

Ahora que anochece ya en mi corazón,
vuelve el perfume de aquella ilusión.
Sueño con la luz de un claro mirar,
alma a quien lloro al nombrar.

En los años de mi infancia
fue el ensueño más hermoso
que mi mente ambicionó,
como a una diosa
la amaba yo.

Loco Carnaval (1929)

Pasillo Fiesterero

Compositor: Guillermo Quevedo

Maple Leaf Rag (1909)

Rag-time

Compositor: Scott Joplin

4. Cuerpos indignados: los estudiantes que se unieron al baile en el 54

El general Gustavo Rojas Pinilla estaba en el poder. El país había iniciado desde 1948 una guerra interna que tenía como referente, la muerte de Gaitán. El Bogotazo resonaba en las calles. Sin permiso, los estudiantes se tomaron las calles para hacer del carnaval una fiesta rememorante sobre Gonzalo. Regresaban bailando, pero Uriel Gutierrez cayó lentamente en predios de la Universidad Nacional. La fiesta no se hizo esperar. El siguiente día miles de estudiantes marcharon hacia el centro de Bogotá. Todavía se escuchaba la voz resonante de Gaitán y el cuerpo cayendo de Gonzalo y Uriel. El orden violento no tuvo problema en justificar la tragedia. Álvaro Gutiérrez Góngora, Hernando Ospina López, Hugo León Velásquez, Hernando Morales Sánchez, Elmo Gómez Lucich, Jaime Moore Ramírez, Rafael Sánchez Matallana, Carlos J. Grisales, Jaime Pacheco Mora se unieron al baile. Sus voces resuenan en las calles como un eco enmudecido.

En El Silencio

Bambuco

Compositor: Jose A. Morales

Intérpretes: Garzón & Collazos

Cuando sobre la noche caiga el silencio y en el cielo no brillen ya los luceros, entonces me iré sólo por los caminos, por los tristes caminos de mis recuerdos.

(BIS)

Llevaré de la mano mis sufrimientos hasta el sitio marcado por mi destino, beberé el trago amargo de mi presente y enterraré el pasado en el olvido. (BIS)

Cuando sobre la noche... caiga el silencio...

<https://prezi.com/xthfetjae42l/coreografias-de-cuerpos-danzantes-ningun-estudiante-puede-h/>

Notas:

- (1) Profesor Universidad del Tolima. Miembro del grupo de Pensamiento Ambiental. Estudiante Doctorado en Ciencias Sociales. Niñez y Juventud. Universidad de Manizales – CINDE.
- (2) http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=10073794

5. Ninguno puede haber caído

Somos testigos de aquello que no tenemos forma de explicar y ante lo cual el silencio sólo puede aparecernos como fracaso de nuestra necesidad de estar a la altura de esas experiencias que nos interpelan.

Faltarán las músicas de los 60, los festivales de rock, el hardcore, el grunch, la canción latinoamericana, el ska, el punk, el hip hop para seguir tejiendo estas derivas corporales sin las cuales no podríamos reclamar la calle como el lugar donde las coreografías tornan público el espacio. Ningún estudiante puede haber caído porque seguimos aquí listos para bailar la fiesta, el carnaval que recuerda a los poderosos que sus gobiernos serán siempre provisionales.

Mientras sigan existiendo cuerpos danzantes, no podrá existir un poder que espere no ser interpelado.

Link presentación:

Corpus Multinaturales. *Animalidad-Carne-pensamiento*

o

Mario Madroñero Morillo(1)



Autoyagecismo idiota. Adrián Montenegro. Dibujo sobre bolsas de té, rellenas de afrecho de yagé.

Resumen:

La relación entre la animalidad, la carne, el pensamiento, es motivo de reflexión a partir de una relectura de sus concepciones. Las perspectivas de tal relación se proponen desde la antropología, la fenomenología, la alteridad, la estética, el chamanismo, como márgenes para la composición del texto, en el que se pretende interpretar desde algunos conceptos del pensamiento amerindio, la confluencia de las tres dimensiones, desde una concepción de humanidad alter-nativa.

Palabras clave: Cuerpo. Multinaturalismo. Estética. Política. Alteridad.

El cero cifra el Arcano que abre el Tarot, libro inacabado que se refleja y reenvía con la intención de abrir el círculo, pulsión oracular que expone el cuerpo del peregrino. Con poco o nada que llevar, traza entre la tierra sendas ya no perdidas, más bien inacabadas como los signos de sus huellas, es un tránsito, un desplazamiento, sin paisaje, entre la tierra.

La filosofía, arcana y contemporánea, sería quizá el lugar de la “comunidad desobrada” (Nancy, 2001) de los peregrinos, que esperan tal vez en su caminar, la liberación de la metafísica, su rebasamiento o su ahondamiento. Sería entonces un más allá diferente, un trastorno del espacio y el tiempo, al que se expone el *corpus* del viandante, un trayecto con rebote y revolcamiento, que se ha pretendido comprender como *giro*, de carácter hermenéutico, teológico y epistémico también, pero que anuncia la inevitabilidad de una remoción ontológica que conllevaría entre el trastorno la pérdida, de la carne, la voz, el pensamiento, exponiendo al peregrino a lo que de animal pudiera sobrevenir o a lo que de espiritual pudiera evocar, provocar o conjurar.

La remoción ontológica sería entonces un levantamiento de la carne y la exposición de un pensamiento allende, de otra parte que alter-nativa(2), trama el acontecer de encuentros en el presente, cifrados por un contagio de lo otro que viene, de lo ya sido,

de lo por venir. Los tiempos de la remoción serían así, momentos, instantes, que revelan la aleatoriedad de la carne, su fragilidad y al tiempo, su contundencia actual.

El erotismo de la remoción lo confunde todo. Abre así las síntesis que pretenden conformar la realidad, generando composiciones críticas, en donde las materias y los cuerpos se complican, no se funden, más bien se contagian, abriendo la carne. El cuerpo ahí, sería dehiscencia, no presencia, ni ausencia, más bien entrega y don, por extensión se diría que es un desprendimiento y un descalabro, pues expone el contratiempo de una relación con lo desconocido. El grado cero de la razón encontraría su animal desconocido ahí, en la dehiscencia de su pensamiento, desprendiéndose lentamente, unas veces jaguar, otras venado, hormiga, pez, bisonte; se podría decir que inaugura una crítica de la razón animal, es decir de la pasión precipitada y la exposición desnuda.

La crítica de la razón animal implicaría aparentemente una metafísica animal, del contagio y como proponen Deleuze y Guattari (1993) y Viveiros de Castro (2010) de alianzas contranatura o demoniacas, por tanto generadora de ontologías diferenciales, intensivas o de alteridad, como se ha pretendido su aprehensión por parte de la filosofía más atenta a los contratiempos de su propia razón y de la que escapa por revelación de su ineficiencia, en donde el animal revelado se piensa pensando de otro modo, con un cogito material expuesto por la contundencia de su carne, no doméstica y

que no añora la posibilidad de compartir en un ágora los presupuestos de un sistema de representación. Pensamiento animal entonces que no pretende ampliar, conservar o “endulzar” la relación con la tierra, pretendiendo construir el paisaje, por su carácter multinatural (Viveiros de Castro, 2010), de una pluralidad que remite a lo incalculable por impredecible, a lo desconocido otra vez por impredecible y que remonta a las fronteras de la invención, en donde entre una estética multinatural, crea sentidos.

Las estéticas multinaturales(3), sus éticas y poéticas, exponen mutaciones ontológicas, singularidades que rebasan el horizonte bajo el que se ha pensado lo humano y lo inhumano, siendo las ciencias humanas y sociales, en particular la antropología, quienes más se han preocupado por el levantamiento de estos seres de allende, concibiéndolos como no-humanos, cuyas formas de pensar, aun se ponen en duda, pero que conmocionan la razón, pues exponen un pensar no humano, presente en el pensamiento de las plantas y diferentes especies. La razón vegetal, las “metafísicas vegetales” (Kush, 2000), tendrán una atención particular en este proceso de reconocimiento, encontrando en las prácticas chamánicas su exposición más patética. La relación: humano-planta-animal-tierra, será entonces la articulación crítica de las relaciones entre pensamientos diferentes, que exponen epistemes de alteridad, en donde el pensamiento humano, el pensamiento vegetal, el pensamiento animal, el pensamiento tierra, se entrecruzan

en el *corpus* y en la carne inacabada de quien se expone a la razón chamánica, caracterizada si se quiere por el disenso y la heterarquía, más que por el consenso y las relaciones holísticas y que genera una desigualdad activa y una comunidad abierta, en donde las relaciones se sostienen por lo que se podría asumir como una política del exceso.

La animalidad, la carne, el pensamiento, los sentidos, serían una forma de exposición de la ética multinatural de la política del exceso, los modos de existencia multinaturales, conllevan así la exposición de seres y extraseres anómalos, quienes incomunistas(4) (Duchesne Winter, 2005), peregrinan en el mundo con la intención de abrir fisuras por entre las que la tierra emerge, con la materialidad de un pensamiento tierra y la lógica telúrica correspondiente a la remoción de la vida. La teluricidad del pensamiento es el *corpus* multinatural de la animalidad, la carne, el pensar, que pulsan la razón alterándola, provocando la puesta en revés del pensamiento mismo a partir de un extrañamiento que rebasa la carencia por el continuum del deseo de ser otro; tal deseo expone un erotismo de la razón animal, un eros que no se clausura en la resolución del reconocimiento de lo salvaje, sino en su desmantelamiento; moción que provoca la revelación de ancestralidad, comprendida como el espacio-tiempo de la contemporaneidad del pensar cuya magnitud se refleja en la extensión de la tierra, evocando un pensar tierra, planetario; cosmoreferencial en cuanto al *locus* de su

exposición cosmogónica, cosmocéntrico en cuanto al *locus* de su exposición cosmológica; de ahí su accionar cosmopolítico.

La cosmopolítica no implicaría un superrégimen de representación instaurado por una cosmovisión, sería más bien la reafirmación crítica del disenso entre fuerzas creadoras de realidad; lo que la hace una poética del poder, susceptible de destrucción, creación o desconstrucción. El poder creador, la invención de la realidad, conllevaría una acción política en la que el levantamiento de la tierra, sería un propósito de la intencionalidad de la razón telúrica, pues es un poder-dador, un poder generoso que suspende la soberanía. La puesta entre paréntesis de la soberanía, sería el principio de contención de sus imperativos, siendo su correspondiente la poética del poder, como equivocidad.

El canto sería ahí la exposición de la equivocidad que desconstruye la voz soberana, a garganta abierta, a voz abierta, entre el *abraz/so* del aire y su impermanencia, su actualidad y la diseminación de los sentidos; como lo que Blanchot (1959) refiere cuando escribe sobre el decir intempestivo de Nietzsche: “palabra de poeta y no de amo”, de una vocación diferente, alterada por la precipitación de los sentidos agolpados, sincopados, rebotando entre el cuerpo del cantor, lo que Derrida expone a flor de piel cuando menciona la *antherección*(5), la erección florida de la escritura, el levantamiento y la diseminación, lo otro de la resurrección, su *anástasis*.

Tal como expondría entre los Andes, la vivencia del cantor de la noche, el poeta o *Tuyak*, pensador telúrico entre la oscuridad de la noche allende, en donde no hay gatos pardos, sino la pluralidad de cuerpos expuestos, de carnes plurales, de pensamientos impredecibles. Entonces. ¿Quién piensa ahí? ¿El animal?, ¿la planta?, ¿el humano?, ¿la piedra?, ¿el fuego?, ¿la tierra?, ¿el aire?, ¿el agua?, ¿los tiempos? Quizá sea como en el decir de Manuel Quintín Lame (2004) reza: “un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamientos”. Razón plural entonces, *cogito alter sum*, sería su provocación, *cogito corpus sum*, sería su localización, *hahuanunariksi*, sería la cifra de su apertura amerindia, un decir/alma/cuerpo desplegado en voces atravesando los tiempos, entramando sentidos inéditos en el *kipu*; urdimbre de nervios y pulsares, o como desde otro lugar, entre los *Minika*(6), en el canasto por entre el que todo pasa, sin contención, sin retención, solo memoria fluctuante, o como desde otra parte, en el decir de Juan Chiles reza: “somos como el agua, somos como la piedra, somos como la espuma, pero somos el río” (Mamián, 2005), al evocar el indefinible *corpus* de los Pastos.

El *cogito* plural en carne viva que expone el pensamiento allende, atraviesa los tiempos, es la fisura por entre la que lo inaudito se deja oír, pues se trata de un rumor, una vibración como la que precede la precipitación de lo otro que ver, es un zumbido que anuncia la llegada de lo imprevisible; o como solía decir el taita Martín Agreda, el zumbar del cucarrón, ángel telúrico y estelar, anuncia que va viniendo la

suma, la *chuma*(7), la belleza y la embriaguez del pensamiento contagiado de lo otro que ser en la pulsión epidémica del otrarse. El zumbido precede la precipitación de la horda chamánica, que avanza sin mirar atrás, pone en revés los tiempos, desdobra el presente y lo que era es de súbito; las “eras imaginarias” (Lezama Lima, 1971) abren así la historia al provocar la coalescencia de los tiempos en la discontinuidad estratigráfica de la trama de la tierra, su textura y entrañas. La vibración de lo imprevisto es anuncio y evocación, tal como para los Navajo, el zumbido de *Do'tsoh*, la Gran Mosca, cifra la llegada de lo inesperado o la prevención por la proximidad del enemigo.

Se trataría entonces de una escucha corporal, del cuerpo abierto a y por la vibración, sentida como signo de la aproximación de lo que de allende se presenta. El revolcamiento de la percepción de la realidad, conllevaría de esta forma, la puesta en revés de los sentidos, que podría iniciar en los pies, pues como afirma Hugo Marroquín(8), médico tradicional mexicano de Peyote, “todo entra por los pies”, lo que da lugar a la relación con la danza como forma de exposición de la relación con la teluricidad del logos, cuando el danzante es atravesado por la vibración y su locomoción es la extensión del pulsar heterárquico que le desorganiza y restablece como otro en carne viva.

En relación a la inserción del todo por los pies, en el contexto de las ceremonias relacionadas con Plantas Maestras, se previene a los asistentes a la ceremonia

sobre el contacto con lo purgado por los asistentes, puesto que en las ceremonias de Peyote, se establecen dos puntos alrededor del fuego, en los que la gente vomita lo que el cuerpo no requiere; la purga puede ser etérea o material, ante la que el uso de incienso o los cantos, reaccionan como transmutadores, permitiendo su disolución, pero de acuerdo a la densidad de lo purgado, el tiempo de su disolución varía, lo que hace que permanezca y pueda provocar una carga a cualquiera de los asistentes; tal afección se presenta en el malestar que puedan sentir los que estén cerca de los puntos de purga. El malestar en este caso se presenta generando confusión o náuseas, ante lo que el canto, la concentración en la ceremonia, la relación directa con el Fuego, permiten el restablecimiento de las inflexiones que la remoción ontológica que provoca la relación con el Peyote genera.

En el contexto de las ceremonias de Yagé, la relación con la alteridad espiritual vegetal del *Ayahuasca* conlleva una atención equivalente, pues la escucha corporal se abre a la magnitud del pulsar de lo otro, cuando la vibración, el cucarrón mentado por el abuelo Martín Agreda, anuncia lo imprevisible. La *suma* o *chuma*, puede de acuerdo a la relación entre los cuerpos que provoca la ingesta, iniciar con un malestar particular, expresado en mareo, náusea; según el estado corporal, puede presentar incluso dolor y en algunos momentos desesperación por la aparente pérdida de autonomía que implica el establecimiento de la relación con una alteridad inclasificable por incalculable, impredecible por ausencia de referentes que

permitan comunicación, insoportable por la remoción de fundamentos que motiva; pero que encontrará en la decisión y disposición a la relación la vía para el diálogo inter o alter locutivo, permitiendo la purga de la densidad y la apertura a lo otro que ver y lo allende que pensar.

Se trataría así en la escucha corporal del cogito de alteridad, de una pérdida de masa, sea ideal o material, para alivianar o aliviar el cuerpo, exponiendo una praxis de transmutación y transubstanciación de la carne, reafirmada por el bienestar y el empoderamiento sobre sí que incita la certeza sensible de alteridad, presente en la reanimación del cuerpo y patente en su animalidad renovada. De esta forma el nuevo animal del pensamiento, conllevaría como propone Antony Henman(9), al menos cinco modos de afección:

- 1 Capacidad de curar, negociar con fuerzas ocultas.
- 2 Controlar la caza y la pesca visitando a los dueños de los animales.
- 3 Revivir tiempos míticos, dialogar con antepasados, legitimar la tradición.
- 4 Abrirse a lo telúrico, al establecer relación con cascadas, ríos, lagos, montañas etc.
- 5 Tener la perspectiva de la biósfera desde otra especie.

Que provocaría como destaca Henman la posibilidad de “reinventar la civilización en una visión no tan antropocéntrica” y que implicaría que “seamos todos, a veces, jaguares”. El quincunce de la afección de la renovación animal, expuesto por la dinámica

entre los modos de afección, conlleva la vivencia de una política cosmográfica de las relaciones con la vida, que permite la relación entre poderes pre-cosmológicos que rebasan las formas de la relación de los regímenes de representación de la civilización. No se trataría entonces de la repetición del mito del salvaje, sino de una poética de las relaciones y de la reinención de lo político a partir de la asunción del estado cero de la democracia. Tal política conllevaría la disposición a la relación con subjetividades no humanas, que implicarían la inter o alter locución con el *corpus* vegetal, animal, mineral, en fin la realidad multinatural de la trama del presente. Las redes de relaciones críticas que esto provoca corresponderían a la praxis de una política de la escucha que abre la relación a una hospitalidad a lo otro, no por reconocimiento sino por la asunción de la diferencia y disenso que la “subjetividad ajena” (Henman, 2005) expone.

La subjetividad allende, quizá sería entonces, otro nombre de la ancestralidad, la memoria, las sensaciones, los sentimientos, los sentidos, de un *corpus* multinatural consciente de lo impropio y abierto a la recepción del don ajeno, su pérdida, renovación, cambio, también impredecibles por lo sin precio de lo recibido. El *ego alter sum* del *corpus* multinatural, conllevaría así la apertura a la relación con lo allende de la subjetividad en sí mismo, que implicaría un no saber de sí, provocado por el tiempo del pensar; quizá esta sea la forma en la que Jean-Luc Nancy (2003), refiera la mención de Freud cuando dice: “la psiquis extensa y no

sabe nada de ello”, pues no se trataría más de la extrañeza como antítesis de la dialéctica de representación de la estructura psicológica del yo. Aparentemente sería la *res extensa* de la psiquis, posible de presentirse o representarse en el poema, como si se tratara del lirismo de la *res cogitans* presentándose como otro; sin embargo el presentimiento revela que no se trataría de eso en lo allende, sino quizá del “vocablo crudo” como afirma Derrida (1994), cuando “el pensamiento es como un espíritu, como un alma, cuyo cuerpo es la lengua” (Derrida, 1997a), rebasado por la contundencia del grito, la risa, el llanto de sentidos precipitándose una vez y otra, agolpándose de nuevo entre la boca, atravesando el cuerpo, removiéndolo hasta la convulsión y el abandono, el rapto y la inspiración del conjuro, de la alianza, pero que sería canto de emancipación en el que se juega el todo por el todo.

El juego, *iocari*, conlleva de esta forma el “hacer con alegría”, patente en la acción desprendida del juglar y las joyas del canto y la risa; joyas de los cuerpos y tesoro entrañable expuesto. El *corpus* se podría decir entonces se juega el todo por el todo, en cada giro, revolcamiento y remoción, hechas con y por alegría o *alacer*, la velocidad y la carrera, que permiten decir de quien la encarna que “habla como si tuviera alas”.

Peregrino que vuela entre los sentidos ambulantes del pensar en el gozoso exilio del andar emancipado. *Volado de sí*, por locomoción o vibración, para enterrarse, lanzarse o sumergirse, llevándose así por

delante, en el sobresalto evocado por la filosofía como lo pre-ontológico, en el intento de llevar la razón a tanteo para concebir una vida anterior a la resolución del o en el ser y que sustenta un *corpus* que pareciera resolver en el caos su presencia y propone una cosmogonía alter-nativa que incita a evocar las dimensiones pre-cosmológicas de las relaciones con la otra vida, con lo otro de la vida, provocando un juego escatológico, una dialéctica de la excreción en la que se pretende regular los restos, como resolución de la economía del secreto a voces que expone el *cogito corpus sum* en el a flor de piel del pensamiento predado, perdido de antemano por la ajenidad de su razón, puesto que no se trataría de la razón de ser, de la “razón del más fuerte” (Derrida, 2005) y la repetición de sus ciclos, sino de su quiebre y erosión, por tanto, escisión, *escathón*, exposición, secreto, del pensamiento entre la animalidad, la carne, la razón misma.

Contar el secreto del pensar-otro, sería cosa de telepatía, de magia, de chamanismo, del milagro del pensamiento, su maravilla y alegría, tal como *eureka* alude al encuentro de o con lo desconocido, lo áureo de la materialidad cruda, revelada en la *iconostásis* del pensamiento, que hace de la memoria la joya de la razón y el juego del pensamiento en el que se exponen a fragmentos los tiempos del secreto; ese otro rumor de la “subjetividad ajena” en alter-locución y desarticulación continua de la lengua, inventando escrituras, nuevos sentidos, otros fármacos. Es un animal, pues como refiere Derrida: “La necesidad logográfica

(*ananké logografiké*) debería de ser análoga a la necesidad biológica o más bien zoológica. Sin lo cual, ¿no?, ya no tiene ni pies ni cabeza. Se trata de estructura y de constitución en el riesgo, corrido por el logos, de perder por escritura tanto sus pies como su cabeza” (Derrida, 1997b:117), diseccionado, el “zoografema” (Ibíd., 205) corre el riesgo de perder sus sentidos en la repetición incesante de palabras que no permite la escucha del rumor de la “subjetividad ajena”. Derrida dice:

Después de haber cerrado la farmacia, Platón se ha retirado a cubierto del sol. Ha dado algunos pasos en la sombra, hacia el fondo de la reserva, se ha inclinado sobre el fármakon, ha decidido analizarlo. En el espesor líquido, que tiembla en el fondo de la droga, se reflejaba toda la farmacia, repitiendo el abismo de su fantasma. El analista entonces pretende distinguir entre dos repeticiones. Quisiera aislar la buena de la mala, la verdadera de la falsa. Se inclina una vez más: se repiten la una a la otra. Teniendo el fármakon en una mano, el cálamo en la otra, Platón transcribe el juego de las fórmulas murmurando. El espacio cerrado de la farmacia amplifica desmesuradamente la resonancia del monólogo. El habla entre las paredes choca con las rinconeras, se desprenden palabras, fragmentos de frases se separan, circulan miembros desarticulados entre los pasillos, se fijan la duración de un trayecto, se traducen, se rearticulan, se repercuten, se contradicen, forman historias, vuelven como respuestas, organizan sus intercambios, se protegen, instituyen un comercio interior, se

toman por un diálogo. Lleno de sentido. Toda una historia. Toda la filosofía. “*eeketuton ton logón...* el sonido de esas palabras resuena en mí y me impide oír otra cosa”. (...) Platón se taponaba los oídos para oírse-hablar mejor, para ver mejor, para analizar mejor. Pretende distinguir entre dos repeticiones. Busca el oro. *Pólakís de legómenakaiaeiakuómena...* “hacen falta muchas repeticiones, continuas lecciones, largos años, y a duras penas si, con grandes esfuerzos, se llega a purificarlos como se purifica el oro...”. Y la piedra filosofal. La “petición de oro”. (Ibíd., 258-259).

Distinguir lo uno de lo otro, la razón del sueño, el veneno del remedio, la piedra del oro, operaciones dialécticas prescritas por Sócrates para contrarrestar por exorcismo, la magia, el encantamiento, la heurística, la puesta en revés que la paradoja de la sentencia oracular o mítica pudieran exponer, a la que contrapone la episteme, y que pareciera ser la tarea de Platón, mientras murmura y la resonancia de las palabras repetidas le confunden, mientras busca quizá su voz, diferida, en los poemas perdidos, el mito interno de la razón platónica, el revés de su ideal, el fantasma de la mimesis que ensombrece la representación de la razón y su belleza regulada por la poética del sentido único que pareciera componer la piedra filosofal y el sentido áureo de su valor, en propiedad del “grafócrata” (Derrida, 1997b) tal vez y la soberanía sobre el discurso que le confiere y que le permite distinguir, ordenar, regular, racionalizar el sentido, domesticarlo, urbanizarlo y transmutarlo así en sentido común a través de su legitimación bajo el

derecho de ciudadanía, purificando la episteme de todo rasgo mítico y haciendo de la filosofía el logos de la institución, constituyéndola en un fármaco del pensamiento, que lo narcotiza y entumece.

Sin embargo a pesar de la prescripción de la dialéctica como remedio ante la polifonía y las paradojas míticas que hacen del “zoografema” un animal doméstico, la memoria feral, su *théras*, pareciera pulsar en latencia y a flor de piel, como en el teriomorfismo de la teología, en donde la animalidad de los Dioses se muestra de cuerpo presente, en su grandeza y maravilla, expuesta en la cabeza animal-animada de la monstruosidad del Dios. La animalidad sacra, conllevaría la afección del *ethos* del animismo, no como resolución holística, sino como asunción de la relación con lo ajeno que rebasa la religión, pues no se trata de ser en común con tal animalidad, ni de identificación o delegación con tal poder, sino de un reconocimiento de la magnitud de la diferencia, con la que se puede o no establecer relación, debido a que no requiere técnicas de conversión, sino praxis de comparecencia.

Comparecer en o ante lo animal, ante el Dios en carne viva, implica asumir la desnudez del pensar, puesto que comparecer es arribar de allende al encuentro y estancia en común alteridad. Lo monstruoso remite al prodigio, al suceso calificado como “sobrenatural”, de ahí su relación con el horror sacro, pero también implica la anticipación del encuentro con lo inimaginable, pues monstruo, deviene de *monere*, que es el aviso, la advertencia y

de *men* que remite al pensar; se trataría entonces de un ritmo, la temporalidad del pre-sentimiento, que se adjudica a la inteligencia de la Metis, a la razón de la “subjetividad ajena”, que se expresa en el rumor animal; el lenguaje desarticulado del habla animal, el corpus idiomático de la zoografía anim(al)ista, que busca decir, comunicar, lo que lo humano no alcanza a ver u oír por exceso de la formación discursiva de la razón, del “logocentrismo”, que hace que Platón se tape los oídos, para oírse-hablar mejor, mientras intenta distinguir entre las repeticiones.

Será así que la obsesión por la distinción entre las repeticiones cierre la escucha a lo otro inimaginable, reducido a lo ideal y a la resolución geométrica como vía de comprensión del ritmo del rumor, de la temporalidad abierta que precipita a la vez una escritura estocástica. El ritmo aleatorio del rumor, lo expone como ruido, rugido mejor, de la variación del corpus de la zoografía, de la traza anim(al)ista, del canto de las sirenas como refiere Blanchot (1959) el encuentro con lo imaginario; en otra parte, del canto de los jaguares, como refieren los chamanes el encuentro con los espíritus, tras la precipitación del canto de la selva que rebasa la referencialidad.

El canto de las sirenas que resuelve el viaje del navegante en lo insondable del océano transformado en abismo, se puede conjurar según Blanchot (1959) con la astucia, distinguiendo entre las repeticiones de la mimesis que representa la repetición incompleta del canto humano que intentan

imitar las sirenas, que se presentan como corpus femeninos monstruosos, provocadores de deseo y perdición, pero carentes de fuerza, reducidos a mera supervivencia pues no tienen *hybris*, solo necesidad, ante la que la astucia de Ulises, responde con el fármakon de su técnica. El cambio en relación a la escucha del canto de los jaguares, en tanto anuncio del encuentro con los espíritus, sería diferente, pues el canto del jaguar no imita al canto humano, por tanto no hay mimesis acabada sino apertura y escucha, precedida en algunos casos por la devoración del escucha. El jaguar come e incorpora al escucha a su corpus animal, desde el que es posible la aprensión de su lenguaje, es entonces una inversión de la mimesis y por eso una *méthexis*, una participación por comparecencia(10).

La lengua del jaguar, su pensamiento, la subjetividad ajena, el rumor y la resonancia, en apariencia compondrían los signos de un lenguaje de guerra, pero se trata más bien de un lenguaje de cacería, en este caso de imágenes, símbolos, cuerpos de sentidos, entre canto de sirenas y al fondo del antro de los jaguares, a la escucha del rumor y el rugido, la vibración de la razón telúrica que el canto del jaguar expone en el *verbum caro factum* de su lengua diseminada entre la selva, resonando entre cada hoja y gota, saltando de un lugar a otro, de un animal a otro, entre oído y oído, repercutiéndose, tal lengua, “entre las paredes choca con las rinconeras, se desprenden palabras, fragmentos de frases se separan, circulan miembros desarticulados entre los pasillos, se fijan la duración de un trayecto, se

traducen, se rearticulan, se repercuten, se contradicen, forman historias, vuelven como respuestas, organizan sus intercambios, se protegen, instituyen un comercio interior, se toman por un diálogo. Lleno de sentido. Toda una historia. Toda la filosofía” (Derrida, 1997b: 259). Y todo el chamanismo, si el canto pudiera ser reducido a la teleología, pero ante tal canto, no hay posibilidad de taparse los oídos para “oírse-hablar mejor”, lo que conlleva distinguir entre la repetición de las manchas de la piel del jaguar, esa “Escritura del Dios” como la evoca Borges (2003), que custodia una cifra que puede revertir la historia y que *Tzinacán*, el hombre murciélago, ciego de sí, descifra y olvida en el instante de su apertura, de la exposición de sus sentidos. Borges relata:

Entonces mi alma se llenó de piedad. Imaginé la primera mañana del tiempo, imaginé a mi dios confiando el mensaje a la piel viva de los jaguares, que se amarían y se engendrarían sin fin, en cavernas, en cañaverales, en islas, para que los últimos hombres lo recibieran. Imaginé esa red de tigres, ese caliente laberinto de tigres, dando horror a los prados y a los rebaños para conservar un dibujo. En la otra celda había un jaguar; en su vecindad percibí una confirmación de mi conjetura y un secreto favor. Dedicué largos años a aprender el orden y la configuración de las manchas. Cada ciega jornada me concedía un instante de luz, y así pude fijar en la mente las negras formas que tachaban el pelaje amarillo. Algunas incluían puntos; otras formaban rayas transversales en la cara interior de las piernas; otras, anulares, se repetían. Acaso eran un mismo sonido o una

misma palabra. Muchas tenían bordes rojos. (Borges, 2003).

La piedad como devoción conllevaría ahí la asunción del tiempo de la promesa de la aprensión o comprensión de tal escritura, su aleatoriedad y extensión, la modulación por la que se hace audible y visible el exceso del sentido de la cifra y su pronunciación de súbito, que revierte la mimesis en *méthexis*, en cuya conjunción dramática y fisión epistémica, el pensamiento escucha/ve/toca lo que el rumor anticipa, en el juego de la comparecencia de lo allende y su visión; tal participación o *méthexis* en correspondencia con Jean-Luc Nancy (2006), implicaría comprender que:

“Lo que se pone en juego” –en la participación– “no constituye ni una presencia por delante ni una ausencia detrás. Es un absentismo interminable que viene y que vuelve a venir a la presencia en la resaca mediante la cual la imagen nos toca, nos golpea y, como suele decirse, nos fascina; es decir, nos arrastra en esa ola de su profundidad que hace superficie. En la fascinación tiene lugar la *méthexis*. No es una especie de hipnotismo, que a la vez suspendería el mundo de la percepción y el del sueño en beneficio de un seco mandato significativo (como le ocurre a una figura dominante en la identificación alucinada). Es por el contrario la participación en un mundo ante el cual yo no soy ya el sujeto de un objeto, ni me doy como objeto para un sujeto fantasmático: sino que en ello yo mismo llego a ser un momento de la moción general del mundo, yo mismo un momento

del comercio general de sentidos, de sentimientos, de significancias. Ese comercio, esa comunicación, ese compartir, es lo que hace la imagen. Es lo que me conduce en ella al mismo tiempo que ella penetra en mí. (Ibíd., 16)

La compartición entre la animalidad, la carne, el pensamiento, conllevarían la puesta en superficie de la relación, su evidencia de alteridad contundente, *entundante*, según el decir amerindio que remite al rebasamiento de sí que provoca la relación con lo *huaca* en tanto dimensión de comparecencia con la multinaturalidad del presente; tal dimensión sería el lugar del encuentro entre pensamientos dispares, que si implican un comercio, sería el del intercambio desigual, de la recepción de lo inesperado, lo inmerecido, en tanto particularidades de una economía de alteridad, en la que el valor de lo dado no se puede cuantificar. La fascinación por lo dado, lo participado, implicaría la asunción del hechizo, del encantamiento; considerando que la fascinación además, se refiere al *fascis*, el amuleto fálico usado como protección del mal de ojo y a *fasces* que es el haz o manojo de varas, empaquetado o abierto, entre el que se colocaba un hacha, usada para el resguardo de los altos magistrados en Roma. En este sentido, el haz de plumas, colmillos u hojas, que sirven de distintivo y protección al chamán, se relacionaría por extensión con el orden de la fascinación.

El veneno de la fascinación, de lo que según Nancy sería “una especie de hipnotismo, que a la vez suspendería el mundo de la

percepción y el del sueño en beneficio de un seco mandato significativo (como le ocurre a una figura dominante en la identificación alucinada)”, implica comprender que en la posibilidad de la fascinación por la protección, por la obsesión de seguridad sobre sí, se encuentra el fascismo, como forma de unificar el haz de partículas, fragmentos, rayos y evitar así o prevenir el desorden, el disenso, desde el consenso que sustenta la aterradora seguridad del aparente hecho de que “la unión hace la fuerza” y ante cuyo imperativo, el pensamiento allende, disiente tranquilamente, en algunos casos en silencio, en otros retirándose, separándose, riendo, danzando, invisibilizándose por impredecibilidad, de súbito.

La aparente desaparición del pensamiento allende, quizá tendría que ver con una estrategia que implicaría evitar la fascinación por su resguardo o custodia, pues al ser un pensar generoso, expondría lo que se podría proponer como el don del *cogito*, su *corpus* abierto. Un logos que rebasaría su propia razón y que prescribiría si se trata de remedios, la prevención de la “identificación alucinada” del reconocimiento de sí en o para el otro, que reduciría la participación, el estar-en-con, a una fusión comunitarista. La invisibilidad, lo impredecible, lo inaudito, lo inaparente, serían rasgos del pensamiento animal, referido al jaguar como ser de allende que los encarna y que indomesticable no forma comunidad en pro de constituir una ciudad, un reino, un Estado, pues la selva es su *locus*.

La selva, *Sacha Mama*, *res cogitans infinita*, sería su modo de exposición incondicional, sin reserva, ni resguardo, en donde el pensamiento del jaguar, fluye a la intemperie, es un *cogito* que proviene de su ser gente de otro modo, pero del que se podría decir que “no es un ser trascendente, ontológicamente separado del humano ordinario, sino un humano supervital” (Duchesne, 2015: 145), propuesta que retoma Juan Duchesne-Winter para sustituir la categoría de lo divino y su procedencia con la retórica de la metafísica de la cristiandad, que mimetiza la alteridad de lo sagrado, de los espíritus que comparecen en las prácticas chamánicas, cuya supervitalidad les caracteriza como alteridades no humanas, pero que se relacionan con lo humano, pues como refiere Duchesne:

El humano es siempre anterior en este pensamiento. Lo que se crea, en todo caso, es la figura étnica, las particulares gentes, el pueblo específico, pero no el *ántropos* como tal. Del *ántropos* deriva la naturaleza terrenal si acaso. Este principio no es necesariamente antropocéntrico sino antropogénico (...) En concordancia, no se opone un principio natural, no humano a un mundo humano, cultural. No hay “jardín del Edén” natural, pre-humano, que antecede al hombre, sino ya desde siempre pueblos y gentes. (...) No hay realmente dos planos de existencia separados sino dos perspectivas fundamentales, una es la perspectiva plenamente cósmica y otra es la perspectiva restringida, cósmica en un sentido físico-natural limitado. Ante este cosmos físico-natural limitado, la perspectiva plena se

presenta como relativamente *acósmica*, pero no se la debe considerar como metafísica porque no cierra el orden de lo existente en un orden de esencias, sino que lo deja abierto en su proliferación y metamorfosis, tan abierto que asume lo fantástico y la plasticidad infinita de lo real sin imponer cierre conceptual alguno. (Duchesne Winter, 2015: 146-147).

La antropogénesis, conllevaría desde el contexto griego, la asunción de la relación del concepto *ántropos* con la raíz indoeuropea *ner*, que se refiere a la “fuerza vital” del *an-dros*. *Dros*, remite a la virilidad, lo masculino, pero referido a instancias particulares como la de ser esposo, padre y hacer parte del ejército, como rasgos diferenciadores de la mujer y los niños; la definición de lo masculino a partir de las acciones o tareas, corresponde de esa manera a la perspectiva de inserción en lo social, en donde se da la ciudadanía y en donde el *zoonlogón* tendría su operatividad y la realización de la *thecné*. Desde la perspectiva referida por Duchesne, relacionada con el contexto amerindio, la antropogénesis se diferenciaría por una concepción de fuerza vital indeterminada, relacionada más con *Llank’ay*, la fuerza que permite hacer, crear, correspondiente a *Munay*, el sentimiento, la emoción, presentes en *Samay*, el aliento vital, que se conjugan en el alma o *Aya*, la dimensión *huaca* de cada ser y que no distingue género, edad o rango, de ahí la dimensión *acósmica* que abre y precipita el desbordamiento de la teleología y la asunción de “lo fantástico y la plasticidad infinita de lo real”, que hace posible pensar

en una anterioridad de lo humano, en el continuo de una ancestralidad heterogénea, en la que *elethnos* es plural de súbito y desde siempre, lo que implica una concepción de tiempo en la que pasado-presente-futuro confluyen, son coetáneos y generan una realidad eventual en la que se dan los encuentros como cruce e intervalo de lo allende y lo aquende, en donde los espíritus, los muertos, los vivos, los por venir comparecen en la dimensión *aya-huasca*.

En el yagé no se trataría entonces solo de la ingesta y la “identificación alucinada” con lo imprevisible, como efecto cuantificado en cuatro u ocho horas de “trance” si se reduce al yagé a una mera causa material, formal, eficiente o final, sino de la inserción en el entramado de relaciones con la eventualidad de lo que se concibe como mito, espacio-tiempo de la provocación y locus heterogéneo de enunciación de la tradición, en donde hordas de pensadores cambian todos los días de saber.

Notas:

- (1) Doctor en Antropología de la Universidad del Cauca. Magister en Etnoliteratura y Licenciado en Filosofía de la Universidad de Nariño. Docente Titular del Centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana. Seccional Montería. Estudiante del doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Sede Medellín. Docente medio tiempo de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Seccional Montería.
- (2) Lo alter-nativo, implica la apertura que provoca la relación de alteridad en un lugar que se concibe como originario, exponiéndolo como lugar de relación y comparecencia. La proposición de una alter-natividad la desarrolla Michel

Rolph Trouillot En: *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*.

- (3) La propuesta de la relación entre la estética y el multinaturalismo, desarrolla otros presupuestos en: “Multinaturalismo y Estéticas de Alteridad”. Calle 14. Revista de investigaciones en el campo del arte. Universidad Distrital. Facultad de Artes. Volumen 8 No 7. Corte junio-Diciembre. Bogotá.
- (4) La propuesta de la relación entre la estética y el multinaturalismo, desarrolla otros presupuestos en: “Multinaturalismo y Estéticas de Alteridad”. Calle 14. Revista de investigaciones en el campo del arte. Universidad Distrital. Facultad de Artes. Volumen 8 No 7. Corte junio-Diciembre. Bogotá.
- (5) La erección florida se podría asumir como la exposición de la apertura y diseminación de sentidos del levantamiento de la escritura, la escritura sería una re(in)surrección, un levantarse de allende.
- (6) Nombre de los indígenas *Huitoto*, que se propone como forma de reafirmación de su relación con el territorio, al desconstruir desde su mención el nombre *huitoto*, que los identifica como “enemigos” y que generaliza una imagen de su comunidad desde la colonia. Los *Minika* conciben el cuerpo como un canasto que se teje y entreteje y por cuyas tramas pasan y traspasan las experiencias que componen memoria.
- (7) *Suma* es la palabra *kichwa* para belleza, se suele mencionar en diferentes cantos chamánicos de yageceros del Alto, medio y bajo Putumayo, igualmente entre algunos San Pedreros del Ecuador. La *Suma* es la belleza de la naturaleza y lo sagrado, no se relaciona con la noción platónica de “belleza ideal”, sino que remite a una experiencia de apertura a lo bello de allende en el presente, por eso genera remoción ontológica y “proceso de alteración diferencial” (Viveiros de Castro, 2010). Se transforma en la palabra “*chuma*” que remite a embriaguez, es la embriaguez de la apertura extática, como correspondencia del dialogismo entre la pluralidad de pensamientos de la razón telúrica, que dona el movimiento, la remoción es entonces la forma de la recepción y dación de lo dado. Se

expone esta relación en la danza, en la poesía, en el canto, en la relación con lo *huaca*, como dimensión de lo allende.

- (8) Médico tradicional de Peyote. La mención fue realizada en ceremonia de octubre de 2014, durante la preparación de la ceremonia.
- (9) Mención realizada el 29 de septiembre de 2015, en el marco del Encuentro sobre Etnobiología realizado en Popayán, a partir de la pregunta: “¿Quién quiere ser Jaguar?”.
- (10) Según Jean-Luc Nancy “Lo que resuena y lo que se con-mueve es la *méthesis* de la *mímesis*, es decir, el deseo de ir al fondo de las cosas, o bien, lo que no es más que otro modo de decir, el deseo de dejar ese fondo subir a la superficie. Desde que grava y pinta en las cavernas, en lugar de contentarse con mirar en ellas figuras y objetos como quería Platón, el hombre no ejerce otra cosa, o no es él mismo ejercido por otra cosa, que por ese deseo y placer suyo de ir al fondo. Aquí se encuentra todo el asunto del arte. No es, pues, exacto decir como Nietzsche que el arte nos preserva de ir por el fondo de o en la verdad: el arte nos hace siempre ir por el fondo y, en ese sentido, el naufragio está allí asegurado.” (Nancy, 2006, 14)

Bibliografía

BENNINGTON, Geoffrey. DERRIDA, Jacques.
(1994) Jacques Derrida. Trad. M^a Luisa Rodríguez Tapia. Prólogo Manuel Garrido. Cátedra. Madrid.

BORGES. Jorge Luis.
(2003) *El Aleph*. Alianza Editorial. Madrid.

DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix.
(1993) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona.

DERRIDA. Jacques.
(1997a) *El pensamiento es un alma cuyo cuerpo es la lengua*. Disponible en:
<https://www.ufmg.br/derrida/wp-content/upload/downloads/2010/05>

____ (1997b) *La diseminación*. Editorial Fundamentos. Madrid.

____ (2005) *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Trotta. Madrid.

DOLMATOFF. Reichel.

(1978) *El chamán y el Jaguar*. Siglo XXI. México.

DUCHESNE, Winter. Juan.

(2005) *Fugas Incomunistas*. Ensayos. Ediciones Vértigo. San Juan de Puerto Rico.

____ (2015) *Caribe, Caribana: Cosmografías literarias*. Ediciones Callejón. San Juan de Puerto Rico.

GROSSO. José Luis.

(2008) *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Encuentro Grupo Editor. Córdoba. Argentina.

HENMAN. Anthony.

(2005) *La Coca como planta maestra*. En: Debate Agrario: Análisis y alternativas. No 39. Centro Peruano de Estudios Sociales. CEPES. Diciembre. Lima.

KOPENAWA, David. ALBERT, Bruce.

(2013) *The Fallingsky. Words of a Yanomami Shaman*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. London, England.

LACQUE-LABARTHE. Philippe.

(2002) *La ficción de lo político*. Arena Libros. Madrid.

LANGDON. Jean.

(1996) *¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos*. En: Revista Alteridades. Vol. 6, Número 12. Páginas: 61-75. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

- LEVI-STRAUSS. Claude.
(1964) *El pensamiento salvaje*. Fondo de cultura económica. México.
- LOSONCZY. Anne-Marie
(2006) *Viaje y violencia. La paradoja chamánica* emberá. Universidad Externado de Colombia. Bogotá. Traducción de Bernardo Rengifo Lozano, Alberto Bejarano, Julia Salazar Holguín y Hernando Salcedo Fidalgo.
- MADROÑERO. Morillo.
(2012) *Multinaturalismo y estéticas de alteridad*. Calle 14. Revista de investigaciones en el campo del arte. Universidad Distrital. Facultad de Artes. Volumen 8 No 7. Corte junio-Diciembre. Bogotá.
____ (2012) *Fenomenología de la conciencia extática. Procesos de alteración diferencial y aprehensión del mundo 1*. En: *Odos Revista de Filosofía*. Universidad de Cartagena. No 1. Páginas: 43-47.
____ (2012) *Antropología de lo inaparente. Saberes ausentes, epistemologías invisibles*. Ciberalfaro. Revista Libro. Universidad Eloy Alfaro. Manabí. Ecuador.
____ (2013) *Huacakiruna. Gente-pensamiento-creación*. En: *Revista Uturungu Achachi. Revista de Pueblos y Culturas originarios*. Vol. 2. Diálogos de multiplicidades. Diciembre. P: 64-73. Academia Libre y Popular Latinoamericana de Humanidades. Chile.
- MAMIAN. Dumer.
(2005) *La danza del espacio el poder y el tiempo en el sur de los Andes Colombianos*. Tesis de Maestría en historia. Inédito.
- MAZZOLDI. Bruno.
(2013) *A veces Derrida. Derrida desde las Indias – Antropología y desconstrucción. El silencio de los dátiles – Bordes de plegaria. Golosa*. Universidad Externado de Colombia. Bogotá.
- ____ (2011) *De vírgula a bragueta, lo que todo operador estético debería tener presente si fuera presentable*. En: *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*. Vol. 5, Número 7. Julio-Diciembre. Universidad Distrital. Bogotá. Páginas: 10-25.
- NANCY, Jean-Luc.
(2001) *La comunidad desobrada*. Arena Libros. Madrid.
____ (2003) *Corpus*. Arena Libros. Madrid.
____ (2006) *La imagen: Mímesis y Méthexis*. En: *Escritura e imagen. Revista de la Universidad Complutense de Madrid*. Vol. 2. Páginas: 7-22. Madrid.
- NARBY. Jeremy.
(1999) *The Cosmic Serpent: DNA and the Origins of Knowledge*. New York: J.P. Tarcher.
- PANCORBO, Luis.
(2011) *Los dioses increíbles*. Editorial Siglo XXI. España.
- QUINTÍN Lame, Manuel.
(2004) *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Biblioteca del Gran Cauca. Popayán.
- TROUILLOT. Michel- Rolph.
(2011) *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Universidad del Cauca. CESO-Universidad de los Andes.
- UMÚSIN Panlôn Kumu, TOLAMÁN Kenhíri.
(2000) *Antes el mundo no existía. La mitología heroica de los indios Desâna del Brasil*. Prensa Universitaria. Palma de Mallorca.
- VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz editores. Buenos Aires.

Humanização do motor, corpo motorizado

Carlos Augusto Ribeiro
Ana Paula Guimarães



Com o presente texto pretendemos realizar uma aproximação entre o folclore e a publicidade automóvel contemporânea em torno da figura do coração.

A análise incidirá sobre uma recolha feita de material publicitário – um conjunto de anúncios a automóveis respeitantes a um dado período de tempo – a qual tem, sobretudo, o coração como motivo e metáfora.

Procuramos responder a algumas questões: Qual a função do coração? Qual a relação que esse coração da tradição tem com o coração publicitário? São ‘corpos’ da mesma natureza?

O símbolo coraçãoⁱ é recorrente no folcloreⁱⁱ – rural ou urbano, iletradoⁱⁱⁱ ou letrado, por isso, tradicionalmente transmitido; viaja também emergente em sociedades contemporâneas. Exemplo: o coração da cidade é conquistado pelo FIAT

CINQUECENTO, feitos um para o outro. Tão pequeno por fora que facilita a vida do seu condutor, proporcionando-lhe maior mobilidade no espaço urbano e maiores hipóteses de estacionamento numa cidade congestionada pelo trânsito. Tão grande por dentro^{iv}, que surpreende por oferecer conforto e elegância aos cinco ocupantes. Tão aprazível a condução devido à protecção e à segurança. É o próprio coração da cidade que bate forte por ele. Há encanto no seu tamanho, aparentemente pequeno, e valor garantidos. Todos sairão satisfeitos, pois que o seu tamanho não comporta, para quem o comprar, o risco de perda de estatuto social. Em outro anúncio da RENAULT, a pequena viatura CLIO é celebrada pelo seu tamanho e pelos respectivos atributos técnicos, bem como pelo *lettering* colorido da frase: «NOVO CLIO BE BOP. Há corações que fazem BE BOP... BE BOP... BE BOP». Em outro anúncio ao mesmo modelo, com mesmo *lettering* alegre, o pequeno carro vermelho aponta o peito de uma cantora (de jazz^v) que, de cabeça erguida e segurando um microfone, surge como uma aparição gigante, a preto e branco, funcionando como fundo. «Ao ritmo da vida» como garante a RENAULT. Ou, ainda, a publicidade ao novo modelo FORD ESCORT, visto a partir da traseira, que oferece inúmeras oportunidades: o ganho de «500 litros de gasolina» ou um desconto equivalente e mais o sorteio de 30 viagens com estadia paga para duas pessoas. No horizonte, destaca-se a frase «I LOVE NY» («I [acompanhado do símbolo da Estátua da Liberdade] LOVE [‘o’ substituído por símbolo do coração] NY»). É para os dois símbolos

que o Escort aponta. Precisamente, o horizonte de uma viagem em direcção ao sítio em que se depositou o coração, ao próprio coração.

Centro do corpo, em conformidade com um imaginário popular e religioso, o coração^{vi} persiste em variadas situações espaço-temporais desde a tradição medieval à publicidade contemporânea. Um símbolo decorativo, popular e universal, o coração é usado para expressar o amor entre apaixonados, e através dessa perpetuação dos vínculos afectivos, passa a crença no potencial de resistência da relação amorosa a obstáculos e dificuldades, por exemplo, a saudades causadas pela distância geográfica. Mas também, o coração é usado para confirmar a ligação a figuras e comunidades. O espaço do folclore é, pois, amplo e extremamente abrangente.

No folclore deste espaço nacional (Portugal) em que temos vivido, perpassam insistentemente fios de tradição mesmo no tecido vanguardista. Nele é sobremaneira recorrente a metáfora do coração. Jorge Dias, em 1955, afirmava que: «Para os Portugueses, o coração é a medida de todas as coisas.»^{vii}, em coincidência com María Zambrano, para quem a metáfora do coração é uma das mais recorrentes «vivas e actantes»^{viii}. Em 1998, o ensaísta Eduardo Lourenço^{ix} afirma a Bernard Pivot (em *Bouillon de Culture*) a presença nos poetas portugueses de um rio da saudade, cujo caudal de água provém do coração.

No folclore, o coração é símbolo ou metáfora, um poderoso veículo de transmissão do bem, do mal, do amor, do ódio e da vingança, simultaneamente relógio que assinala o tempo e lugar da memória e da eternidade. No folclore em geral e na lírica tradicional / popular / oral (quadras) em particular têm lugar mecanismos de alongamento do coração de forma a tornar-se presente em todos os lugares e, diacronicamente, em todos os tempos^x. O coração estende-se espacialmente a domínios mais próximos do divino que do terreno, da imortalidade do que da efemeridade humana. Na lírica popular, o coração é um lugar amplo e profundo: albergue, abrigo, alojamento, peça de mobiliário; divisão de casa, espaço interior; construção (continente) em espaço exterior; componente fundamental do espaço urbano (praça de armas – ‘plaza mayor’ – enquanto centro e símbolo da cidade, organismo doador de vida em redor; ponto de convergência no respeitante à função de espaço de comércio, celebração ou conflito social); extensão, herdade ou terreno, vastos ou delimitados; elemento do mundo vegetal, mas também, vasto espaço aquático redimensionado em jogos de escala, numa dinâmica metafórica entre dimensões e ocupação do terreno. Microcosmos, receptáculo, conteúdo, espaço aberto, frágil e paradoxal mecanismo de medição (instrumento de medição, não só capaz de marcar a passagem do tempo mas, ainda, capaz de deter a sua passagem – dilatando ou contraindo o tempo – durante o encontro dos amantes), veículo de transporte, o

coração é, na relação amorosa, o lugar de circuitos e mutações (integradas e comandadas pelos ciclos económicos do amor), a sede de forças e energias vivificantes (que circulam entre os amantes ou de um nível de realidade para outro). O amor circula no coração, fazendo-se transportar nele e através dele se transmitindo. O que o coração dentro guarda e faz assomar ao visível – sinalizando-se, muitas vezes, à superfície dos olhos do amante correspondido – está sujeito a movimentos de sístole e diástole, traduzindo-se em abertura e acolhimento do amado (saúde enquanto potência de atracção e desejo de convívio íntimo) ou, na pior das hipóteses, em fechamento devido a conflitos e sofrimentos interiores. Enquanto o amor durar, o coração do amante prolonga, projecta e assegura a permanência da vida do amado (qual chama norteadora) no seu interior. Porque está registado no lado de dentro, nele resistirá. A ausência do amado pode desencadear um processo de desrazão, em prejuízo da capacidade de pensar. Por conseguinte, ao invés de termos um coração que se dilata, mantendo o domínio da razão (temperança), temos um coração que se aperta e sofre o arrebatamento do ânimo (calores subindo ao rosto)^{xi}. Nesta última situação, possibilitada pela própria arquitectura do corpo, o tumulto interior pode transparecer à superfície através de passagens adequadas, quer chegando a onda de dor aos olhos, transbordando em lágrimas e suspiros, quer transmutada em canto catártico.

A publicidade mobiliza imagens e palavras para operar a abertura do coração do consumidor.

O coração ocorre na publicidade a automóveis, decerto porque carro e corpo coexistem e se amalgamam^{xii} – inclusive, em acidentes^{xiii}, quando a relação técnica entre o carro e o condutor se rompe, como acontece em *Crash* de J.B. Ballard e no filme^{xiv} homónimo de David Cronenberg – decerto porque o motor de um veículo pulsa como um coração de gente. A este propósito, como é pertinente um filme publicitário (um dos mais recentes da nossa colecção de anúncios) intitulado NEW BP ULTIMATE TV AD ‘HEART’^{xv}. No dito filme, desligado da estrutura mecânica de um carro, um motor, solto, animado com vida independente, desligado de um carro e de um condutor, voa a poucos centímetros de altura do chão até à cidade, a partir de um subúrbio asséptico, imaculadamente limpo. Durante a viagem, cruza-se com o que resta de humanos: modelos articulados de figuras humanas, fantasmas diligentes e vigilantes. O motor surge, explicitamente, como análogo a um coração, cuja saúde requer cuidados comparáveis aos de um coração orgânico, e para os quais a BP afirma ter a melhor resposta, com produtos desenhados para a filtragem e eliminação de depósitos prejudiciais para o motor, deixando-o, por conseguinte, mais limpo e mais saudável. Seja directamente pela afectividade, seja mediante a projecção da afectividade humana em objectos-máquinas tornados em sucedâneos do amor humano, este órgão em

aço inoxidável pulsa como gente e leva, potencialmente, o seu conteúdo (numa oscilação ambígua entre dentro e fora, maior e menor, dimensões e posicionamento no espaço) ao lugar sonhado (o coração do outro).

Em outro anúncio, em desfocado cenário digital, um dos dois corredores desiste da corrida ao ar livre, apresentando-se numa postura de evidente cansaço físico – curvando-se para a frente e apoiando as mãos nos joelhos. Os corpos dos dois aficionados de *jogging* são estranhamente parecidos: igualmente transparentes, desmaterializados e sem características físicas distintivas. Neste anúncio, a desmaterialização atinge corpos, paisagens e (em certa medida) máquinas. Cada corpo, desprovido de pele e esvaziado de entranhas, revela-se unicamente por meio de pequenas peças mecânicas, aparentemente avulsas, distribuídas de modo a restituir os limites da epiderme e fixadas no lugar por hipotéticas forças magnéticas. Em aparente suspensão em cada corpo espectral, destaca-se um motor em forma de coração. Coração e motor, corpo humano e máquina tornam-se mutuamente permutáveis. Nestas condições, ocorre a equivalência anatômica entre o motor-como-coração e o coração-como-motor. A um e outro pertenceriam idênticos atributos, confirmando um entrosamento crescente entre o biológico (a carne) e o tecnológico: saúde, performance, rendimento. No entanto, a contrapartida para a humanização do motor (metonímia da máquina) é a mecanização do corpo –

doravante avaliado e apreçado como se de uma mera máquina se tratasse. A carne torna-se potencialmente imperceptível, espectral. Enquanto o corpo humano virtualizado se apresenta, fragmentariamente, como uma colecção de próteses mecânicas, a máquina adquire uma corporalidade demasiado humana como se fosse de carne e osso. Nesse anúncio, a BP garante que unicamente a sua fórmula avançada (a BP ULTIMATE) permite saúde motora, limpeza e protecção activa contra a formação de resíduos «no coração do seu carro». Por intermédio de um apelo às virtualidades do exercício físico ao ar livre (a um estar/ficar em forma, em boa forma física, como possibilidade de se percorrer cada vez maiores distâncias), as possibilidades de rendimento do motor (correspondendo a uma conquista ou boa forma da tecnologia automóvel) são garantidas pelo slogan em robusto *lettering*: «Motores em forma chegam mais longe».

O mais recente anúncio refere-se ao CROSSOVER PEUGEOT 2008^{xvi} no qual a marca celebra a vitória no Dakar. A abertura realiza-se com a frase, sobre fundo negro, «Os próximos segundos provocam uma sensação única. A sensação de vitória.». A frase lateja num vai-e-vem, saltando do fundo, à mesma frequência de um batimento cardíaco. A seguir, surge a viatura da Peugeot remodelada para a corrida, em *contre-plongée*, decorada com o logotipo e o nome da Peugeot – e, com um touro vermelho numa das portas, em postura de investir com toda a sua potência. Depois, segue-se, o plano de uma tempestade de

areia, ameaçadora: uma massa de areia em movimento avança e acaba a fustigar a viatura, acumulando-se em todas as suas aberturas até a cobrir por completo, transformando o dinamismo das linhas da viatura mecânica no aparente imobilismo de uma (apelativa) escultura de areia. Todavia, a metamorfose continua. Quando os faróis e a ignição são accionados, repercutindo por todo o carro a vibração do motor, a viatura fica despojada do manto de areia, que se apresenta imaculada. No entanto, a viatura é outra, com uma aparência mais quotidiana, mais discreta e sem decorações histriónicas. O manto de areia serviu para encenar uma prestidigitação: a viatura de competição transforma-se em viatura do dia-a-dia. Pronta para as vitórias no quotidiano. Tal como se emergisse da escuridão, antes de terminar (termina com as condições de compra, o preço sobre a antiga viatura e a duração de manutenção garantida), o logotipo da Peugeot surge, centrado em fundo escuro, em simultâneo, com «Motion & Emotion».

Precisamente, (uma repetição acumuladora «Motion & Emotion» mas traindo a proximidade etimológica das duas palavras): emoção e movimento.

O HONDA CONCERTO 1.5 i promete não desiludir quem se deixe seduzir por ele^{xvii}. Experimentando-o, o afortunado sentir-se-á inteiramente tomado pela emoção, «em cada movimento, em cada batida do seu coração».

Novo Visual, Para Ver e Rever; Opel Corsa, O Motor da tua Vida. As novidades tecnológicas e de design não prejudicam o

prazer de rever a elegância da série. No sinal de coração está inscrita a marca «OPEL CORSA» e, fora dele, as letras pulsantes de «motor da tua vida». Talvez, em resposta ao desenho de uma jovem descontraída, surge o imperativo: «Vem ver o *look* que vai bem contigo! Põe um novo motor na tua vida». Maior do que o carro, destaca-se a imagem termográfica de um olho atento. Olho do condutor? Não. O olho atento do especialista de marketing.

Outro conquistador irresistível, logo ao primeiro encontro: o VOLKSWAGEN POLO COUPÉ, que traz a promessa de gerar «emoções que duram». As razões são inúmeras (o «design exclusivo das versões “Coupé” e “Tipo Variant” [...] as linhas harmoniosas e aerodinâmicas combinam-se para formar um traço distintivo e contornos singulares de um perfil de excepção. A generosidade do habitáculo, o design convidativo dos estofos e a inigualável riqueza de detalhes. [...] o seu temperamento nervoso, a sua agilidade de movimentos, as suas performances e a sua capacidade de resposta sempre à altura da situação.»), propícias a «aventuras emocionantes e experiências inolvidáveis». Satisfação inesgotável, pois que reserva emoções de uma vida inteira. E o coração dá e reconhece estas razões. Convence-se pela razão para melhor se incitar o cliente a se deixar levar pelo impulso, pelas razões do coração. E, logicamente, vem o convite: «Declare-se ao Polo. Certamente que vai ser correspondido». Não se fazendo rogada, a Inês deixou gravado o seu nome próprio

numa das árvores de um bosque (servindo de paisagem de fundo aos dois modelos Polo); e, na mesma árvore, inscreveu no interior de um coração vermelho (denunciando uma mutilação?), a inscrição: «Polo 93».

“A fotografia de si que ela prefere” é “um automóvel verdadeiramente dinâmico”, um Peugeot, o leão mostrando a sua raça. Em outro anúncio, ao PEUGEOT 306, O RIVAL, após um aguaceiro, uma mulher de óculos escuros, envergando um fato negro, inspeciona muito atentamente, circulando em torno de uma viatura de cor negra brilhante, estacionada em zona de miradouro, com vista sobre o oceano. A igualdade de sexos é um pressuposto indiscutível: «Para apreciar um homem é preciso vê-lo de todos os ângulos». A volta que a mulher der em torno do carro (símbolo do homem) é o início dos preparativos para ela entrar dentro dele, cedendo ao apelo de sedução (conquistada por «um automóvel verdadeiramente sedutor»)^{xviii}.

Hoje figura, literalmente, uma máquina no lugar de um humano. A FORD promete com o novo FORDMONDEO, dissecado, um automóvel dotado de um zeloso cérebro tecnológico: «o primeiro automóvel que pensa». Para além de estar provido de luxo interior, de espaço e conforto invulgares em automóveis familiares (porque «mais comuns em limousines»), o novo FordMondeo está apetrechado de aperfeiçoadas tecnologias de protecção (Sistema de Segurança Independente) – sensores atentos em toda a

extensão da viatura; dispositivos (airbags dianteiros, laterais, etc.) que se activam segundo a força de colisão e a posição do condutor e seus passageiros; cintos de segurança inteligentes. Está munido, ainda, de um Sistema de Distribuição Electrónica de Travagem que permite a redução de distâncias de travagem (discos de travão dianteiros e traseiros de grandes dimensões: ABS e EBD). Porque sente os sinais de aproximação do perigo e reage em concordância aos mesmos, (infere-se que) pensa.

Três viaturas VOLVO, Série 400, dispostas em duas páginas de jornal e identificadas como “A Família”, apresentam-se como a celebração da continuidade da vitalidade e dos traços reconhecíveis da grande família Volvo (apesar do arrojo do 480, citando o dito «quem sai aos seus não degenera»), sempre diligente na satisfação dos interesses das famílias dos seus consumidores («Traços de conforto, potência e segurança, que reafirmam a preocupação primordial da Volvo: a sua família.»). Por isso, o novo rebento, perpetua o valor inestimável de «uma potência em segurança».

O novo MITSUBISCHI PAJERO deixa-se capturar pela câmara ao assomar no cimo de uma duna. Ele encerra em si o poderoso e imprevisível «espírito do vento», formador de dunas. As suas potencialidades tecnológicas, associadas a uma condução facilitada, garantem maior força que o elemento natural e resistência adequada aos «desafios da Natureza». O seu corpo de

metal esconde uma vontade de ser livre («é como o vento»), avesso a fronteiras, a fazer planos ou a traçar rotas. É o seu destino, seguir o vento – encoberto pela nuvem de areia que levanta, furiosamente, no seu caminho. Ser espontâneo, instintivo. O desafio inicial de imaginação – imaginar-se como o vento – redundante, subitamente, em inutilidade e impaciência. A técnica faculta a satisfação imediata. Aventurar-se («Basta seguir o vento») para assim comprovar que «Viver é melhor que imaginar».

Em outro anúncio, visto a partir do chão, o MITSUBISCHI PAJERO (Intercooler Turbo) acaba de estacionar à beira-mar, sob os tons rosados e violáceos do fim do dia. Por cima da referida imagem, a tira em que uma extensão de areia (duna) está marcada por trilhos de pneus. Mitsubischi Motor e o seu lema: «Consigo Criamos Futuro». Futuro, sempre, mesmo que ambientalmente hipotecado. Entre as duas imagens, nas quais contemplação se reconcilia com a acção, a frase «Cada coração tem o seu mapa». Inclusive, este corpo de metal esconde um coração humano – uma profundidade ignota e fascinante. Seguir o coração, a sua voz, não é muito diferente de seguir (a voz de) o vento.

E o seu coração, o que lhe diz ele? Para onde o chama? Conhece o seu mapa? Como, se nunca o percorreu? Leve o novo Mitsubishi Pajero até onde o seu coração quiser ir. Porque o seu poderoso motor [...] não conhece fronteiras e a sua carroçaria está

preparada para responder a todas as emoções da Natureza. Com a sua direcção assistida, o Mitsubishi Pajero tem uma condução extremamente facilitada. E, para que o seu coração se sinta sempre em casa, tem novos e luxuosos assentos [...].

O Mitsubishi Pajero esconde no seu corpo de metal um coração humano [como o homem de lata depois do encontro com o Feiticeiro de Oz?]. Parta com ele à descoberta do seu mapa. Basta seguir a voz do seu coração.

A vida íntima e secreta do coração é o único imperativo. Com Mitsubischi Motor, o condutor poderá ter um futuro de errância, sem limites. O corpo metálico é o assistente na cartografia do coração errante do seu proprietário. Com ele poderá consumir distâncias e cenários, por entre circuitos lícitos ou ilícitos.

Os dois anúncios do pequeno PEUGEOT 106 GREEN mostra a transformação moral de um homem idoso, a passagem de uma atitude intransigente e depreciativa para com os novos tempos e usos («Fazem coisas dentro dos carros que no meu tempo nem em casa faziam») para uma atitude oposta, compreensiva e muito entusiástica («Com um carrito desses, também eu chegava a casa de madrugada»). Ao lado do logotipo, Peugeot, surge a promessa escrita, realizada: «Conduz o teu destino». A cada tempo, época, as suas exigências e expectativas. É o destino dos tempos. A tecnologia faz o tempo, o nosso tempo, assistindo-nos, a

cada um de nós, na condução do destino (individual e colectivo).

Uma jovem de aparência asiática afirma (em caligrafia) a superioridade da bicicleta: «A bicicleta é o melhor meio de transporte que há!» Todavia, a superioridade tecnológica vence alguma eventual convicção ecológica. A certeza da jovem desfez-se quando descobriu as novas versões do CLIO, proporcionando novos interiores, equipamentos e segurança adicionais^{xix}. Sobretudo, dois factos são definitivos para ela se decidir a trocar a sua bicicleta pelo novo CLIO: a ausência de *fréon* no ar condicionado e o respeito pelo ambiente (90% reciclável). Ela considera a opção por um carro pequeno como a melhor^{xx} («para que é necessário o grande?») e por ser aquela que, aliada à oportunidade de mudança, reforça a sensação de realidade e novidade («Realmente Clio. Realmente Novo.»). O valor inicial da bicicleta desvaloriza-se perante a novidade do novo amor, respeitador do ambiente. A entusiástica entrega demonstrada pela jovem é não só a medida do seu reconhecimento pela excelência da indústria automóvel, acima de tudo, é a confirmação de uma atitude de sintonia com um princípio da vida e da RENAULT «Ao Ritmo da Vida». É um caso de paixão correspondida, conjugada na única maneira possível, tal como se explicita em outro anúncio, desta vez, ao requintado Clio Baccara: «Eu Clio»^{xxi}.

O corpo de mulher em *close-up*, de braços descobertos, emoldurado entre os lábios

(vermelhos) e a cintura, evidencia-se pelo enorme decote de um vestido vermelho coleante e aveludado. Descido até à cintura (semelhante a uma fenda, iluminada), o decote tem a configuração de uma grelha frontal do Alfa 147. A nudez do seu corpo é ostentada através de tiras horizontais de tecido – imitando em número e posição a dita grelha. De uma das tiras, está suspensa uma argola, centrada acima dos seus seios, respeitando a análoga posição do logotipo da ALFA ROMEO. A informação é mínima^{xxii}: ao nível do pescoço desenvolve-se a frase «Imponha o seu estilo».

Independentemente de um veículo poder ser reconhecido como (mais ou menos) exemplar, cada veículo é apresentado como um corpo sexualizado, perfeito (talvez, mais que o humanamente possível) porque ergonómico e plasticamente ajustável às idiosincrasias, aos impulsos e caprichos momentâneos dos seus clientes (masculinos e femininos). A panóplia de serviços personalizados, equipamentos e dispositivos electrónicos – modelando o nível de abertura ou hermetismo do habitáculo por relação ao exterior, às expressões dos elementos naturais; de superfícies e texturas apelativas a todos os sentidos – poros e, correspondendo a eventuais toques de luxo e conforto – constitui uma garantia de prazer ilimitado. Os clientes são, por seu turno, transformados em dadores funcionais de afectos e órgãos sexuais. Mas para que o coração biológico do seu futuro proprietário / comprador possa vir a ser acoplado ao coração-máquina, há que cumprir uma

exigência exclusiva no momento da compra: liquidez, dinheiro^{xxiii}. Este paga todos os prazeres, como é sabido, e então o coração-máquina baterá em uníssonos com o peito do dono, fazendo-se este o seu estojo, casa, carapaça ou arma.

O carro, objecto de paixão, assemelha-se a uma carta, personalizada, remetida e assinada por uma marca para um destinatário acidental (a quem caberá pagar o porte). Salientamos que, nas quadras populares, a carta, papel, é associada ao coração e ao amor por ele albergado. Os olhos funcionam como o sobrescrito do coração^{xxiv}. Lugar de sentimentos indecifráveis, feitos para serem partilhados (tradição popular portuguesa), o coração fornece a tinta («tinta do coração») com que se redige o amor através da pena (a qual na língua portuguesa assume a acepção de, ora sofrimento, ora instrumento)^{xxv}. O destinatário das campanhas publicitárias de automóveis, por sua vez, depois de satisfazer o desejo de adquirir, ocupar, experimentar o

coração-máquina (formatado), respondendo à sua ânsia de entrar-lhe dentro, endereça-o ostensivamente a todo o grupo (para que lhe saltem os olhos). Facilmente, a menina dos seus olhos, a «noiva mecânica» na formulação de McLuhan, se converte em lâmpada de Aladino e em mercadoria sexual. O coração-máquina não requer, tal como na tradição, enamoramento, conhecimento, partilha de emoções, desabafos, segredos e desafios, laços, enredos, dores e alegrias, amores felizes ou não correspondidos. Prescinde do tempo de enraizamento, amadurecimento e eternização do amor e da memória. O apelo ao instinto, ao coração desenvolto, à aventura da paixão, faz-se acompanhar de um tácito «mas», feito de astúcias e cálculos: a razão pesa (ilumina) as possibilidades de rendimento.



Bibliografia

DIAS, Jorge.

(1955). “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa” in *Revista de Direito e Estudos Sociais*, ano VIII, nº 2.

DOUEIHI, Milad.

(1996). *História Perversa do Coração Humano*. Lisboa: Terramar, 2002.

DUNDES, Alan.

(1980). *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

GUIMARÃES, Ana Paula.

(1992). *Olhos, Coração e Mãos no Cancioneiro Popular Português*. Lisboa: Círculo de Leitores.

RIBEIRO, Carlos Augusto.

(2007). *Não Estamos Sós Sob a Pele*. Tese de Doutoramento, Universidade Nova de Lisboa.

VASCONCELLOS, José Leite de.

(1979). *Cancioneiro Popular Português* (vol. II). Coimbra: Universidade de Coimbra.

ZAMBRANO, María.

(1993). *A Metáfora do Coração*. Lisboa: Assírio e Alvim.

ⁱ Maria Zambrano refere-se ao coração como «esse esquecido, relegado ao folclore» (Zambrano, *A Metáfora do Coração*, 20).

ⁱⁱ Alan Dundes propõe em *Interpreting Folklore* uma definição abrangente de ‘folclore’: «The term ‘folk’ can refer to any group of people whatsoever who share at least one common factor. It does not matter what the linking factor is – it could be a common occupation, language or religion – but what is important is that a group formed for whatever reason will

have some traditions which it calls its own. In theory a group must consist of at least two persons, but generally most groups consist of many individuals. A member of the group may not know all other members, but he will probably know the common core of traditions belonging to the group, traditions which help the group have a sense group identity.» (7). O sublinhado na citação é nosso. Alan Dundes propõe uma flexível definição de folclore de um grupo, segundo a qual, um grupo pode ser tão extenso quanto uma nação e tão restrito quanto uma família ou um grupo profissional. O espaço do folclore não é secundário, embora tenha sido, recorrentemente, secundarizado pela cultura dominante. Porventura, ele funciona como humilde caroço de um fruto cultural apetecível. Aparentando ser resto ou dejecto, o folclore age subterraneamente como cerne de uma planta visível e reconhecida.

ⁱⁱⁱ Saber dos iletrados, plasmado sobre a vida, colaborando assiduamente no quotidiano, mais ou menos sofrido: cantigas de desabafo ou de desafio, cantos desatando o amor por conquistar ou o trabalho esforçado, laços, enredos, tramas de superstições e histórias. O saber dos iletrados assemelha-se a uma forma de escrita que resiste à areia devoradora do tempo. A areia vai soterrando as coisas que morreram, as quais, no entanto, encontram um modo secreto, quase clandestino, de continuarem. Doravante, durante épocas inteiras, podem não alcançar o nível visível do histórico, e, em caso de serem objecto de recordação, assemelham-se, conforme Zambrano, «a ecos arcaicos, curiosidades, arqueologia». Daí, Zambrano salientar, nos anos quarenta do século passado, a «modesta vida do folclore, forma de existência anónima, dispersa e não sistemática, em períodos como este da cultura ocidental», cujo primado do visível lança uma sombra opaca sobre tudo o que não concorde com ela (Zambrano, *A Metáfora do Coração*, 20).

^{iv} “O meu coração é sala,/ Entre cá dentro, menina,/ Se quer ver um bem tão grande,/ Numa sala pequenina!” (CPPI, 647). Este meu coraçãozinho,/ Pequenino como é,/ É marzinho de ciúmes,/ Onde nã vaza maré.” (Álvaro Rodrigues de Azevedo, “Poesias Populares da Madeira”, *Anuario para o Estudo das Tradições Populares Portuguezas*. – 1º ano, 1883, p.15); “O

meu amor é pequeno/ Mas maior do que um botão/ Se ele não fosse tamanho,/Trazia-o no coração.” (CPPI, 148)

^v Bebop surge na década de quarenta do século XX, após a música dançável do Swing (década de trinta), recorrendo a «advanced harmonies, complex syncopation, altered chords and chord substitutions. The bop musicians advanced these techniques with a more freewheeling, intricate and often arcane approach.» e, ainda, recorrendo à dissonância momentânea e ao fraseado assimétrico, as novas técnicas de fraseado rítmico conferiam ao solo de bebop típico «a feeling of floating free over the underlying song form, rather than being tied into the song form». «Samuel Floyd states that blues were both the bedrock and propelling force of bebop, bringing about three main developments: (a) A new harmonic conception, using extended chord structures that led to unprecedented harmonic and melodic variety. (b) A developed and even more highly syncopated, linear rhythmic complexity and a melodic angularity in which the blue note of the fifth degree was established as an important melodic-harmonic device. (c) The reestablishment of the blues as the music's primary organizing and functional principle.» Em suma: o Bebop teria revivido as ideias tonais e harmónicas transmitidas pelos blues, tendo as reconstruído e expandido outras segundo uma abordagem harmónica não-ocidental: «The ultimate significance of all this is that the experiments in jazz during the 1940s brought back to African-American music several structural principles and techniques rooted in African traditions.» Cf.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Bebop>

^{vi} Escreve María Zambrano: “O coração tem sido tudo, até lugar do pensamento em Aristóteles, tudo poeticamente e nas religiões; continua a sê-lo ainda para as criaturas iletradas, especialmente em algumas latitudes, como nas costas do mar por excelência, do Mediterrâneo (que bem poderia ser o leito em que vive permanentemente, onde se retire como num terreno familiar onde nunca há-de ser repellido. Recinto sagrado perante qualquer invasão). Subiu à superfície da História nos dois Romantismos europeus: o do «Outono da Idade Média» e o último, a que pertence o nome. Foi neles uma entidade aceite, resplandesciente.

Fórmula mágica e figura irradiante, algo assim como o dogma central. Tal exaltação antes o prejudicou, pois, ao chegar a hora do desaparecimento de tais romantismos, foi a entidade mais implacavelmente condenada ao desterro, mais rapidamente expulsa da área visível da vida culta.” (A *Metáfora do Coração*, 21)

^{vii} “Os elementos fundamentais da cultura portuguesa”, *Revista de Direito e Estudos Sociais*, ano VIII, nº 2, 1955.

^{viii} María Zambrano, *A Metáfora do Coração*, 19.

^{ix} Remetemos para o programa televisivo de Bernard Pivot, *Bouillon de Culture*, realizado em 14 de Junho de 1998, na Fundação das Casas de Fronteira e Alorna, Lisboa. Nessa edição, Eduardo Lourenço afirma a Bernard Pivot: «Tous les poètes portugais, d’une façon ou d’une autre, traversent ce fleuve de la saudade qui n’a pas d’eau que celle de notre propre cœur.»

^x Acerca da função e o papel simbólico do coração em povos na Antiguidade. Nos egípcios, o coração desempenha uma função tripartida: órgão central do homem, centro vital (sede de todas as emoções) e sede da inteligência. As mesmas ideias estão presentes em povos ‘primitivos’, da Antiguidade e no folclore. Para os Babilónicos, com concepções afins às dos egípcios, o coração era considerado, juntamente com o fígado, como alma ou princípio da vida. Nos Hebreus, o coração era considerado como um símbolo da vida (Provérbios 4-23). Milad Doueihi cita Alexandre Plankoff, *Le Coeur dans les Textes Égyptiens depuis l’Ancien Empire jusqu’à la Fin du Nouvel Empire* (Paris 1930), em cuja obra se explica a existência de três casos diferentes relativos ao coração: 1º) quando o defunto recebe o coração purificado e divinizado, mediante esse acto, ele volta à vida; 2º) receia que o seu coração seja roubado na outra vida por adversários; 3º) e, por último, come os corações dos seus adversários (*História Perversa do Coração Humano*, nota 7, 175-176).

^{xi} “Já no *Corpus Hippocraticum* se correlacionava a índole das paixões e a parte do corpo em que actuam e se localizam. A chamada “oxythymie”

(“arrebatamento do ânimo”) era suposta contrair o coração e o pulmão sobre si próprios e chamar à cabeça calor e líquidos (na versão popular deste Cancioneiro: “sobem os calores ao rosto” (CPPI,326). Em contrapartida, a “euthymie” (temperança) dilatava o coração e proporcionava o pensar, “passeio da alma” [Pedro Laín Entralgo, *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica* (1958). Barcelona: Anthropos, 1987]. Refira-se a crença antiga pela qual o pneuma teria precisamente a função de esfriar o coração [José Alsina, *Los Orígenes Helénicos de la Medicina Occidental*. Barcelona: Editorial Labor, 1982, pp.67-8] e o provérbio popular “O fogo do coração atira o fumo à cabeça” [Jaime Rebêlo Hespanha, *Dicionário de Máximas, Adágios e Provérbios*. Lisboa: Procural Editora, 1936, p.32.]” Ana Paula Guimarães, *Olhos, Coração e Mãos no Cancioneiro Popular Português*, p. 89.

^{xii} No capítulo «Sala dos Desastres» da tese de doutoramento, *Não Estamos Sós Sob a Pele*, menciono a propósito da motivação de uma personagem do romance *Crash*, a atitude que melhor se coaduna com um slogan publicitário (de cuja data não consigo localizar) ao motor de Toyota Aven, D4-D Common Rail Turbodiesel de 110 cavalos: «A melhor forma de mostrar a alma é sacrificar o corpo.»

^{xiii} Em *Não Estamos Sós Sob a Pele*, por intermédio de *Crash* (romance e filme), justificámos a nossa concordância com a comparação presente no romance de J.G. Ballard entre um acidente automóvel e um «teatro de tecnologia»: «De facto, o acidente parece transformar a percepção quotidiana da vida: “por momentos senti que éramos os actores principais dum drama sinistro, levado a cena de improviso num teatro de tecnologia, no qual participavam as viaturas esmagadas, o morto vítima da colisão, e as centenas de condutores que esperavam nos bastidores com os faróis ligados.” “Teatro de tecnologia” onde os acidentados são figuras do simulacro, marionetas de um teatro infernal, manifestações estilizadas de um “repertório de atitudes particulares” ao serviço de uma coreografia enigmática; enfim, meros espectros da máquina, em que as suas feridas são habitáculos ornamentados de fantasmas. O acidentado que sobrevive, salvo por “forças misteriosas”, depara-se com um calvário (um

“dédalo de dor” e premonições demenciais) e uma situação de gestão do trauma. Mais consciente, ele é assolado por um leque de visões desagradáveis que contamina a percepção dos actos mais quotidianos e conferindo-lhes um tom formal e codificado. A experiência do choque tem tanto de sublime quanto de regressivo. Assistido por máquinas e fortemente medicamentado, sob constante vigilância da equipa da unidade de Cuidados Intensivos, o corpo do sobrevivente retoma, forçado pelas circunstâncias, uma segunda infância. Todavia, essa regressão revela a situação quotidiana dos corpos num ambiente tecnológico. [...] A sobrevivência ao acidente é uma espécie de paródia da ressurreição. O renascimento da vítima do acidente não serve para manifestar a vitória da vida sobre a morte mas para, ao invés, equivalendo morte e vida ou colocando a vida ao serviço da morte, mostrar que a vida se resume a uma sequência de ruínas.» (Ribeiro, 269-270)

^{xiv} «Em Los Angeles ninguém te toca. Estamos sempre atrás do metal e do vidro. Acho que sentimos tanta falta desse toque, que batemos uns nos outros só para sentir alguma coisa.» (Frase de *Crash*).

^{xv}

<https://www.youtube.com/watch?v=6XeuJZ6cPGg>

^{xvi} CROSSOVER PEUGEOT 2008. Da vitória no deserto às vitórias do dia-a-dia. Acesso a 11 de Fevereiro de 2016 em <https://www.youtube.com/watch?v=gt9hwg9f8so>

^{xvii} Vários factores contribuem para que o Honda Concerto (qualquer um: o 1.5 ou o 1.6) seja uma «obra-prima» celebrando os desejos e a emoção do consumidor: o potente e dinâmico «motor de injeção», com «16 válvulas», destinado à satisfação das «necessidades de conforto e performance»; os equipamentos variados opcionais; a ergonomia dos interiores e, finalmente, «o charme discreto das suas linhas».

^{xviii} Num outro anúncio ao mesmo modelo, dirigido ao homem, promete que este venha a ser amado «por muito mais coisas, porque o novo Peugeot 306 é um automóvel verdadeiramente seguro (ao invés de, «sedutor») com inúmeras vantagens de segurança, insonorização e, nomeadamente, «excelente comportamento em curva e uma

notável precisão de trajectória». Qualquer homem que adquirir esta viatura surpreender-se-á com a experiência inesperada, desconcertante mas não desagradável, trazida pelo facto da sua posse: «Você nunca tinha sido amado pelo seu eixo traseiro de efeito auto-direccional. Pois bem, agora já é.»

^{xix} «Pré-tensores dos cintos de segurança, apoios de cabeça com sistema de blocagem, portas reforçadas, [opção de] air-bag, [opção de] ABS e dispositivo anti-arranque [versões Baccara e 16v], Motor Energy, Direcção Assistida [opção em RN e de série no RT 1.4], estofos inovadores.»

^{xx} “Se tu queres que façamos/ Uma viagem à barquinha,/ Os teus braços serão remos,/ Meu coração bateirinha. (CPPII, 120); “Eu navego nos teus olhos/ E tu no meu coração.” (CPPI, 645)

^{xxi} Dois jovens enamorados, a preto-e-branco, retratados num instante de contacto íntimo, surgem agigantados por relação ao automóvel e com os respectivos troncos a dissolverem-se de encontro ao chão, como fundo onde contrasta o Clio Baccara 1.4 RT, dotado de luxo, força pura, condução desportiva e, para o cúmulo do prazer, o ar condicionado.

^{xxii} Para além do logotipo da marca, no cimo da grelha de Alfa 147 constam as seguintes informações em letra miudinha: «Personalização: dois níveis de equipamento; três ambientes: clássico, elegante e desportivo; dez revestimentos interiores; opção entre os melhores tecidos, veludos e pele.»

^{xxiii} «Eu hei-de trocar contigo / Uma troca sem lesão / Trocar alma por alma / Coração por coração.» CPPI, 355)

^{xxiv} Dois corações unidos / Que de unidos faz um só / Quanto mais ao longe, ao longe / Mais aperta o doce nó. (José Leite de Vasconcellos, *Cancioneiro Popular Português*, vol. II. Coimbra, Universidade, 1979, p. 11.)

^{xxv} Na tradição portuguesa, os corações podem ser bidimensionais (por exemplo, gravados) ou tridimensionais (por exemplo, tinteiros em cerâmica com a forma de coração ou, ainda, em ex-votos). Por curiosidade, embora muito pertinente no contexto deste texto, constatámos com pasmo e incredulidade o seguinte facto: numa visita a um templo, situado (cremos) em zona rural do país, vimos no meio de vários ex-votos em cera, com as

formas de membros e órgãos do corpo humano, um ex-voto com a forma de um carro.