

**RASTROS DEL MYTHOS EN LA POSTMODERNIDAD:
HERMENÉUTICA ETNOLITERARIA DESDE FOUCAULT Y EL
POSTESTRUCTUALISMO**

CARLOS GEOVANNY CAMPIÑO ROJAS

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES, POSTGRADOS Y
RELACIONES INTERNACIONALES VIPRI
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2012**

**RASTROS DEL MYTHOS EN LA POSTMODERNIDAD:
HERMENÉUTICA ETNOLITERARIA DESDE FOUCAULT Y EL
POSTESTRUCTURALISMO**

CARLOS GEOVANNY CAMPIÑO ROJAS

**Trabajo de investigación presentado como requisito para obtener
el título de Magister en Etnoliteratura**

**Asesor:
MARIO MADROÑERO MORILLO**

**UNIVERSIDAD DE NARIÑO
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES, POSTGRADOS Y
RELACIONES INTERNACIONALES VIPRI
MAESTRÍA EN ETNOLITERATURA
SAN JUAN DE PASTO
2012**

Nota de aceptación

Asesor

Firma del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

San Juan de Pasto, de 2012

**“Las ideas y conclusiones aportadas en el trabajo de grado, son
responsabilidad exclusiva de su autor”**

**Artículo 1º del acuerdo No. 324 de octubre 11 de 1966, emanado del
Honorable Consejo Directivo de la Universidad de Nariño**

AGRADECIMIENTOS

Si agradecer es retener el flujo de la memoria desde la evocación del recuerdo, quisiera presentar mi más sincera gratitud al cuerpo de docentes de la Maestría en Etnoliteratura que provocó en mí el deseo de seguir tejiendo la urdiembre andina desde la puesta en marcha del pensamiento Etnoliterario, que más allá de un discurso académico fue una reflexión sobre la alteridad asentada en la experiencia del reconocimiento del otro.

Paralelamente deseo expresar un agradecimiento especial al Magister Mario Madroñero Morillo, quien ha jalonado el acontecer del texto desde la perturbación subjetiva, radicando en mí la preocupación por inscribir memoria en el frágil olvido y buscar alternativas de despliegue frente al acontecimiento de la humanitas y la atención de su emergencia presente. Su asesoría más allá de aspectos meramente académicos se convirtió en una práctica dialógica cargada de eclosión tanto del cuerpo como del espíritu, que me permitió dudar, re-pensar y proponer las ideas relativas a la asimilación del pensamiento y obra de Michel Foucault y el posestructuralismo, en los temas a favor de la reconstrucción de los rastros del mythos en la postmodernidad

También al cuerpo de docentes pertenecientes a la Facultad de Ciencias Humanas y Filosofía, especialmente a Jairo Rodríguez, Silvio Sánchez (q.e.p.d) y Orlando Lenin Enríquez, que me iniciaron en las primeras lecturas de Foucault y Lacan, exhortándome a la investigación y al discernimiento a favor de la construcción de una nueva episteme, capaz de desintoxicar la pandemia de los lenguajes mediante la activación de un pensamiento del afuera, como variación y metamorfosis.

En general, a todos los docentes de la Maestría en Etnoliteratura y a mis inolvidables compañeros: Oscar, Albeiro, y Alejandro. A los que aún perduran y a los que se han marchado, que de una u otra manera me aportaron el enriquecimiento conceptual y humano que requería para llevar a cabo esta investigación, como producción y desconstrucción textual.

Finalmente, a mis Padres, por su colosal apoyo económico y sentimental; a mi hermano por la confianza depositada en mí; a mi difunta tía Isabel, que ha inspirado mi labor; a mi querida esposa Ginna, compañera de mi existencia que

decidió caminar junto a mí con su ternura y paciencia para aceptar mi trajinado pensamiento.

A ellos, mil gracias.

RESUMEN

El problema que se circunscribe, elucida la tensión: mito Andino, versus tecno-mito, tecno-imaginario postmoderno, (visión eurocentrica). Bifurcación que se propone abordar a partir del estrato hermenéutico, asentado en teóricos como Foucault y el método crítico-sospechoso propuesto por el postestructuralismo. Insumos epistemológicos que permitirán diseminar y/o reacentuar los rostros y rastros del mythos dentro del contexto postmoderno, en miras, de ratificar su vigencia dentro del ocurrir presente. La intromisión hermenéutica que atraviesa el corpus de la investigación, ahondará en una lectura compleja del mythos, amparado por el discurso etnoliterario, encargado de validar la resonancia de su substrato, en contextos híbridos y postmodernos.

Desde la línea de investigación: Mito y Etnoliteratura, el trabajo de investigación atenderá a ese polo “excluido por la razón”, y, opacado por el emporio euro-logo-falo-centrista. Polo que defenderemos como pensamiento multinatural, del afuera mestizo y sincrético, asentado en la filosofía de la diferencia, para reconstruir el caminar genealógico del mito, encrusijado en el locus de enunciación del ser amerindio quien aboga por incluir su yachay en la diferencia.

La naturaleza compleja, y el abordaje interdisciplinar que desborda el acontecimiento de mythos, permitirá inmiscuir discursos contemporáneos, emergentes y móviles, como los registrados en el urdiembre psicoanalítica que se verá entreverada en la urdimbre mítica, con el fin de evocar categorías contestarías que reiteren el discurso de la memoria que abriga el mythos en cuanto *política de la exterioridad* capaz de conciliar y, re-pensar la chakana intercultural entre centro-periferia. Para finalmente dismantelar los objetos de seducción y demanda que instrumentalizan el archivo mítico; por lo cual se aludirá críticamente al imperio efímero de la moda, la razón instrumental y la tecnofascinación, que en cuanto señuelos ideológicos pretenden disminuir la intensidad del mythos y exiliar el acontecimiento etnoliterario hacia los contiguos de la pseudo-ciencia.

Desde el trazo etnoliterario se insistirá en la revalorización de las literaturas marginales, en la mediación de los discursos de orilla complementarios al promontorio del eurocentrismo, con el objetivo de introducir variantes epistémicas que incidan dentro de la marcada tendencia a redundar sobre las líneas de investigación de la Maestría en Etnoliteratura, lo cual ha ocasionado una reducción

considerable del enfoque pluri-direccional y multicultural, de dicho saber, hacia paradigmas estructurales establecidos.

ABSTRACT

The problem is limited, elucidates the tension: Andean myth, myth versus technological, postmodern techno-imaginary (Eurocentric). Forks may take up from the stratum hermeneutic theorists such as Foucault settled in and the critical method proposed by poststructuralism suspect. Epistemological inputs that will disseminate and / or reacentuar faces and traces of the mythos in the postmodern context, in order to ratify their validity in the present place. The hermeneutic intrusion through the corpus of research, delve into a complex reading of the mythos, speech protected by etnoliterario responsible for validating the resonance of its substrate, hybrids and postmodern contexts.

From the research: Myth and ethno-literature, the research will address this pole "excluded by reason", and overshadowed by the Euro-logic-emporium phallic-centric. Polo multinaturalism defend as thought, the syncretic mestizo outside, sitting on the philosophy of difference, to rebuild the family walking myth, encrusijado the locus of enunciation of being Native American who advocates include your yachay to the dispute.

The complex nature and the interdisciplinary approach that goes beyond the mythos event, will intrude contemporary discourses, emerging and mobile, such as those in the psychoanalytic urdiembre, intertwined in the fabric of myth, to evoke categories answer would reiterate the speech memory that houses the mythos as external policy that allows chakana rethink the exchange between center and periphery. To ultimately dismantle the objects of seduction and demand that the file instrumentalize mythical therefore be referred critically to the ephemeral empire of fashion, and instrumental reason tecnofascinación that lures as ideological aim at reducing the intensity of the event mythos and exile etnoliterario contiguous to the pseudo-science.

Since the stroke etnoliterario will emphasize the marginal appreciation of literature, in mediating the discourses of complementary side of the promontory of Eurocentrism, with the objective of introducing epistemic variants that affect within the marked tendency to lead on the research lines ethno-literature the Master, which has caused a significant reduction in multi-directional approach and multicultural, that is, toward structural paradigms established.

CONTENIDO

Pág.

INTRODUCCION

1. ATEMPORALIDAD Y MENEMOSINE DEL YACHAY:	19
CHAKANA INTERCULTURAL ENTRE MYTHOS Y LOGOS	
2. MAQUINACIONES DEL MYTHOS: DEL TRIBUNAL DE LA RAZÓN AL PENSAMIENTO ANDINO DEL AFUERA	59
3. LA ETNOLITERATURA: UNA PRÁCTICA PALIMPSESTO	77
4. ETNOLITERATURAS DE LO INAUDITO: LICUEFACCIÓN DEL CANON.	87
5. LECTURA POESTRUCTURALISTA DE LA POSTMODERNIDAD: DE LA REMOCIÓN ONTOLÓGICA, A LA PROVOCACIÓN DE ESTÉTICAS DE EXISTENCIA.	100
6. LOCUS DE ENUNCIACIÓN DEL SER AMERINDIO: POSTMODERNIDAD, CANIBALISMO E HIBRIDACIÓN	128
7. DESPLAZAMIENTO EPISTÉMICO DEL MYTHOS: TECNO-MITOS, Y TECNO-IMAGINARIOS POSTMODERNOS	145
8. CONCLUSIONES	164
9. BIBLIOGRAFÍA	166

INTRODUCCIÓN

Los aparatos que vigilan y castigan al *mythos* desde la afluencia del fenómeno postmoderno, han incidido potencialmente dentro de la configuración epistémica (*yachay*), que carga la territorialidad andina, incluso en el mismo proceso de construcción de su mestizaje y sincretismo, pretensión que ha sido producto de la imposición de una lógica de mismidad, opuesta a la idea de complementariedad y multiculturalismo andino que ha provocado una amenaza en el sustrato del pensamiento amerindio. En este orden de ideas, la postmodernidad parece prodiga frente a la fabricación de culturas fluidas, cosméticas que, se desarrollan en el filo del imperio de lo efímero. Prolifera la hibridación cultural, conjuntamente con la razón instrumental que reduce lo complejo a la esquizofrenia de la técnica, conduciendo al *mythos* a una transformación sorpresiva que desemboca en tecno-mito, y tecno-imaginario, capaz, de sobre-interpretar las territorialidades prehispánicas.

“Pareciera”, que lo que ocurrió hace 500 años en el continente Americano, se perpetua hoy en día, mediante la hegemonía económica y cultural de Occidente; presente en el inconsciente colectivo de la globalización económica, neoliberal e informática, que sustenta la filosofía postmoderna, quien por la estrategia del método (científico-racional), se empeña en rebajar el acontecimiento etnoliterario, complementario, a un hecho folclórico, u exótico, desligado de la “lógica occidental”. Dicha apreciación, ha sido producto de la indiferencia conceptual y ética del hombre postmoderno, que en su afán por hacer de la ecología del pensamiento, una licuefacción de la alteridad; expresa su afinidad con la industria de la razón, y, su señuelo ideológicos ensimismados en el *evhemerismo*.

La concepción totalizante de la globalización arrastra a sus espaldas el anómalo de la tecno-fascinación, punta del iceberg de la postmodernidad Occidental que una vez más, demuestra su aspiración totalitaria, al pregonar la alienación de la razón como una expresión siniestra del *pensamiento unidimensional*: rasgo característico del estructuralismo de la historia.

La seducción del fenómeno postmoderno, ha incidido parcialmente en el ocurrir del *mythos* andino, al imputar los universales, a cambio del exilio de las singularidades emergentes. La tentativa remoción de lo multicultural en el plano homo-cultural ha dado paso a la discusión por las filosofías de la diferencia. Lo anterior, es, sin duda, fruto de la sombra acrecentada que ha deparado el

eurocentrismo dentro de la construcción de un “paradigma” de identidad en las parcialidades *Runas*.

La pretensión académica de no reconocer la existencia de una filosofía ecléctica, que defiende la idea de que ser diferentes, no nos excluye, ha traído consigo una bifurcación entre Andes y Occidente que pretendemos conciliar desde el locus de enunciación del multinaturalismo andino, de su componente irracional, atópica y acrónica que propone lo etnoliterario en complemento al logocentrismo. Si el liberalismo y la tolerancia postmoderna aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de los pueblos de América Latina, persiste el ideal de la universalidad de la filosofía occidental, como si se tratara de un emporio que reitera que es el único paradigma que merece esta denominación.

El “exilio paulatino” de la filosofía andina, específicamente de su matriz: el *mythos*, ha suscitado que en cierta manera, la postmodernidad penetre en el dispositivo epistémico de las localidades prehispánicas, a través de su efecto seductor anunciado por la hibridación ; lo que a su vez ha puesto en riesgo, y en algunos aspectos culturales (tradición oral, medicina alternativa, cultivos orgánicos) en crisis la memoria de la cultura, por lo cual se ve necesario reactivar las voces milenarias de los que fueron acallados desde el falso imaginario euro-logo-falocéntrico, y el ruido colonizador de las ideas importadas y, revertir en nuestras culturas amerindias el *multinaturalismo*, como el reconocimiento de subjetividades propias que atraviesan las cosmologías de los pueblos indígenas. Para finalmente reiterar las muchas naturalezas latentes en los andes y alternativas a la razón. El re-encuentro con la filosofía andina, como pensamiento ecológico, multinatural, atemporal e irracional del caminante de los valles andinos (*Runa*), es un deber, un gesto de devolución de lo propio, lo exiliado y, de lo supuestamente “extinguido”. A la vez, es un discurso insurgente, contestatario, amparado bajo el insumo posestructuralista, encargado de corroborar el sustrato etnoliterario, en territorialidades imaginadas postmodernas.

Desde el discurso postcolonial, anti-Narciso, y etnoliterario, se validará los discursos emergentes, la misma voz del *Runa* que sufre en carne propia los efectos letales de la postmodernidad en sus diferentes expresiones, como el mercado desenfrenado, la era digital y el capitalismo salvaje, (engranajes de la razón instrumental), responsables de ensanchar la posición narcisista y edípica del paradigma ajeno. La desacralización del trabajo en la postmodernidad, el desgajamiento de los grandes relatos y el proyecto del Homo Machine, homo faber, han hecho que el sujeto se siente prisionero de su oficio, por cuanto no

puede ya escapar del tiempo actual, que lo relega a la linealidad y pulsión del presente, por eso se esfuerza por fugarse del tiempo en sus horas libres, inventadas por las actuales civilizaciones. Todo esto en correlación con la era del deslizamiento, del zapping, de las primicias, de la histeria y el nerviosismo absoluto por abarcar el todo, por hacer y contemplar lo que se crea, por consumir y producir hechos, tecnologías, mitos y signos: modalidades de territorialidades fluidas que evocamos en nuestro estudio como tecno-mitos y tecno-imaginarios. Por ello, penetrar en el acontecimiento etnoliterario, reiterar su discurso en el malestar cultural presente, implica habilitar un locus de enunciación asimétrico y móvil, capaz de poner en evidencia los objetos de seducción y demanda que encantan la postmodernidad y desencantan los significados y sentidos que atraviesan al mythos.

Desmantelar el saber y el poder del ego eurocentrista, acarrea inmerso el compromiso de repensar el paradigma de los pensadores y desideologizar los aparatos que vigilan y castigan al mythos andino, relacionando lo no relacionado. Sera desde el recurso del postestructuralismo como pensamiento de la diferencia que se podrá subvertir todo aquello que alcanza las alturas del poder, procediendo a desconstruir el promontorio colonial, desde una lectura asentada en la sospecha y enfocada a la des-entronización del biopoder postmoderno. Tarea encomendada al mythos quien tiene la virtud de franquea la línea de ese espíritu científico saturado de razón, para transgredir los tecno-imaginarios concebidos en la frivolidad de la postmodernidad, desde su *pensamiento del afuera*, empoderado de discontinuidad, atemporalidad y asimetría.

Si la orilla andina (comarca oral) es capaz de reactivar las polifonías de tiempos pasados, y de paso reacentuar la práctica antropófaga como recurso ritual prehispánico para deglutir y producir algo nuevo, se espera que en su veta se reafirme la sensibilidad y la capacidad de asombro como expresiones de la alteridad, donde las etnoliteraturas del mañana se encarguen de retener el flujo de identidad en medio de culturas liquidas, heridas de velocidad y, atormentadas por el duelo de identidad y la nostalgia utópica de futuro.

Diagnosticar el presente, decir qué epistemes o dispositivos constituyen o afectan nuestros contextos, es atender a la emergencia presente. De allí que el abordaje epistémico que se propone; es decir la metodología de investigación, este asentada en la intertextualidad y el palimpsesto discursivo, a favor de los temas que tocan las diversas apreciaciones de la urdimbre mítica, las cuales se verán

ratificadas o discernidas bajo la sospecha, y la hermenéutica ontológica de nuestro presente, y ensimismadas en teóricos como Foucault y el método crítico-sospechoso elucidado por el estructuralismo. Con el objetivo de introducir variantes epistémicas, particularmente enfoques crítico-sociales desde la técnica psicoanalítica, incidiendo dentro de la marcada tendencia a redundar sobre las líneas de investigación de la Maestría en Etnoliteratura. Desde la línea de investigación de mito y etnoliteratura, se trazara la ruta por donde se encausa nuestra investigación, activando un estudio genealógico-arqueológico del mythos en contraste con la postmodernidad, pretensión que ha de leerse como la conducción del análisis a partir de una cuestión presente. Lo anterior, implica remover el archivo de la historia para planear el presente, rastrear el pasado, y otorgar largo aliento al acontecimiento del *yachay Runa* andino, partiendo de la apuesta de que urge la necesidad de reconocer el mythos como portador de un saber, de un poder de la palabra cargado de pliegues telúricos, genitales y complementarios al eurocentrismo y capaz de enfrentarse a los límites que impone la eternidad y la hipermodernidad exacerbada.

GLOSARIO

EXPRESIONES QUECHUAS

- **Ayllu–pura huchallikuy:** incesto, pecar dentro de la comunidad.
- **Chakana:** puente, nexo.
- **Hampiy:** curar.
- **Hahua Nuna Ricsi:** lo sobrenatural, el alma de lo paranormal.
- **Hampiq:** curandero, medico andino.
- **Hatun Kukuchi :** condenado, errante de mayor rango, fantasma errante
- **Iskay uya:** dos caras; tener doble cara, hipócrita.
- **Kamay:** crear, hacer, producir
- **Kay pacha:** el espacio-tiempo concreto y actual.
- **Kunan:** ahora, presente / hoy.
- **Kutiy:** regresar, volver.
- **Llullakuy:** mentir.
- **Manchachiy:** asustar, producir miedo, fantasma que produce miedo
- **Munay:** Corazón irracional del poeta.
- **Noqanchis:** nosotros (inclusivo).
- **Ñawpa:** anterior, antiguo, remoto.
- **Ñawpapacha:** el pasado.
- **Pacha:** espacio-tiempo / cosmos; universo.
- **Pachakamaq:** deidad ordenadora del universo.
- **Pachakuti:** vuelta del universo, cataclismo cósmico, renovación cíclica de los tiempos.
- **Pinsamintu:** pensamiento.
- **Pinsay:** pensar.
- **Runa:** gente, poblador, indígena, caminante de los valles andinos.
- **Simi:** boca, lengua, idioma.
- **Sintiru:** montes; puma, jaguar andino.

- **Taki:** canto.
- **Ukhu pacha:** la región adentro, el subsuelo; selva; cavernas del mundo de los muertos.
- **Wak´a- Huaca:** lugar sagrado, santuario andino.
- **Wiñay kay:** ser eterno, infinito.
- **Yachay:** saber, conocer.
- **Yachayniyoq:** sabio, anciano con sabiduría.
- **Yana:** noche.

EXPRESIONES QUICHUAS

- **Ayllu:** familia.
- **Kupa:** rastrojo.
- **Chaka:** puente.
- **Chulla:** único.
- **Wachu:** surco.
- **Waka:** guaca.
- **Wanku:** guango.
- **Llakta:** tierra.
- **Ñan:** camino.
- **Ñutuna:** pulverizar.
- **Pacha:** mundo.
- **Pupu:** ombligo.
- **Runa:** persona.
- **Runakuna:** todos los seres humanos.
- **Shakra:** parcela.
- **Sunku:** espeso, denso.
- **Shunku:** corazón.
- **Tuta:** noche.
- **Tinku:** encuentro, cruce de caminos.

TÉRMINOS TECNICOS

- **Abya Yala:** del idioma indígena, traduce continente americano (en la cultura Kuna).
- **Alilium:** del latín, lo otro.
- **Aleteia:** del griego, verdad.
- **Anthropos:** término griego, traduce: ser humano, hombre.
- **Cogito:** término latín, traduce pienso.
- **Copula mundi:** latín, traduce: nexo del mundo.
- **Creatio-exnihili:** traduce, que traduce: creación de la nada.
- **Eidos:** término griego, traduce: idea, esencia, substancia.
- **Episteme:** término griego, traduce: verdad, conocimiento; ciencia.
- **Homo occidentalis:** latín, traduce: hombre occidental.
- **Homo faber:** latín, traduce: hombre productor.
- **Hipokéimenon:** término griego, que traduce: sustrato; lo que está por debajo.
- **In-der-Well-Sein:** término alemán que traduce: estar-en-el-mundo; mundaneidad.
- **Kairos:** término griego que traduce: momento de tiempo oportuno.
- **Kosmos:** término griego que traduce: universo ordenado.
- **Lebenswelt:** termino Alemán que traduce: mundo vivencial.
- **Logos:** del griego, razón, verbo, fundamento.
- **Locus:** del ingles, lugar, sitio.
- **Mathesis:** del latín, que traduce ciencia universal del orden y la medida.
- **Mythos:** del griego, mito actividad fabulativa o narrativa exclusiva del músico y el poeta; relato o discurso narrativo.
- **Natura:** del latín, naturaleza.
- **Noesis:** del griego, pensar como acto.
- **Numinoso:** lo sobrenatural o maravilloso que provoca un sagrado temor.
- **Novum:** lo nuevo; desconocido.

- **Oikos:** del griego, casa.
- **Ratio:** del latín, razón, intelecto.
- **Way of live:** ingles, traduce: modo de vida.
- **Weltanschauung:** término alemán, que traduce: cosmovisión; concepción del mundo.

1. ATEMPORALIDAD Y MNEMOSINE¹ DEL YACHAY²: CHAKANA³ INTERCULTURAL ENTRE MYTHOS Y LOGOS

“Contra la ontología clásica del centro, desde Hegel hasta Marcuse, por nombrar lo más lúcido de Europa, se levanta una filosofía de la liberación de la periferia, de los oprimidos, la sombra que la luz del ser occidental no ha podido iluminar”.

Enrique Dussel

El imaginario colonial que ha provocado el eurocentrismo desde sus objetos de seducción y demanda (registrados en su idea monocultural de “pureza”), han permitido marcar la frontera entre lo canónico y lo exótico, o, si se prefiere decir, entre la *ciudad letrada* y la *comarca oral*, ocasionando una potencial amenaza dentro las territorialidades amerindias expresa en la remoción ontológica y

¹ Moúsa es la potencia religiosa que sobrepasa al hombre “en el mismo momento en que este siente su presencia”. Las musas, en la mitología griega, eran nueve diosas, hijas del dios Zeus y Mnemosina, la diosa de la memoria. Las musas presidían las Artes y las Ciencias y se creía que inspiraban a los artistas, especialmente a poetas, filósofos y músicos. Sin duda el griego no distinguía, como lo hacemos nosotros, entre “acordarse” y “mencionar”, pues la relación genealógica, es decir estructural, de la musa y la memoria, reacentuaba el sentido del “acordarse”. La Mnemosine permite, al consumirse, alcanzar el fondo del ser, en tanto descubre lo originario, la realidad primordial de la que surge el cosmos para comprender el devenir en su conjunto.

² Término quechua que traduce: Saber, conocer, anoticiarse. De este concepto se desprenden dos categorías complementarias: la primera *Yachayniyux*, es decir, el que posee conocimiento, y *Yachaywasi*, escuela, templo del saber. Dicho saber, si se prefiere decir, de trasunto telúrico o genital de la *Pacha*, se caracteriza por ser a-categorístico, a-temporal, anti-racional y complementario desde la cosmovisión andina.

³ La Chakana se utiliza en la filosofía andina para dar sustento a la historia viviente del Runa. Se define como un anagrama de símbolos, que significa una concepción filosófica, astronómica y científica de la cultura andina. La Chakana tiene correspondencia sideral con la Cruz del Sur. Esta constelación del Polo Sur, formada por las estrellas Alfa, Beta, Gamma y Delta era, a su vez, referencia para el estudio de la Astronomía y la explicación de la cosmovisión pre-Inca. La Chakana también significa puente, transparencia, paso, etc., que es el significado más preciso que se toma para representar la tensión entre Andes y Occidente. Dicha tensión está formada por dos líneas: La línea central que representa al hombre, es decir, a todo lo masculino, que en la concepción andina, corresponde a la "Creación", al "Espíritu", a la "Herencia", a la "Sucesión". La segunda línea, la horizontal corresponde a lo "Creado", la "Materia", la "Mama Pacha", la "Permanencia". Cuando las dos líneas, que marcan los niveles del hombre y la mujer como individuos, se superponen (la horizontal sobre la vertical), no al medio sino a la altura del corazón, se forma la Chakana. La figura muestra las primeras subdivisiones que se producen en la relación hombre-mujer o masculino-femenino. La primera subdivisión es la parte superior y la parte inferior, el cielo y la tierra, lo de arriba y lo de abajo, el macho y la hembra, el Hanan y el Urin. Luego se tiene otra subdivisión: la derecha y la izquierda, el día y la noche, el sol y la luna, el hombre y la mujer, es decir, el mythos y el logos.

epistémica del sujeto andino⁴, encargado de validar discursos postcoloniales amparados por el locus de enunciación de la etnoliteratura, quien le recae la responsabilidad de retener la existencia desde el acontecer del pliegue o corte que maquina en el *Yachay Runa*⁵ o pensamiento andino del afuera. Intersticio apropiado donde se elucubra lo a-categorico o inaudito. Gracias al pliegue (mirada endógena) ha sido posible retener el flujo de la identidad glocal⁶, en sociedades irremediamente hibridadas por la frivolidad de la moda⁷. En este mismo orden de ideas, se pueden identificar rezagos de un inconsciente colectivo logo-céntrico que penetra en la estructura síquica andina y la ha configurado desde la interiorización de un supuesto alienante expreso en que *las ideas de los dominadores son las ideas dominantes*.

Basta con seguir el caminar genealógico del hombre andino desde lo que ocurrió hace 500 años en el continente americano, para apreciar como se reacentúa aún hoy día la hegemonía económica y cultural de Occidente, a través de la

⁴ Esta exposición paradójica y aporética del sentido amerindio del estar en la tierra, provoca la remoción de la dimensión estética de la re-presentación, que impulsa una *estética inconstante*, que, ya no figurativa, ni formal, expone una dimensión en la que el sentido no hace parte de una articulación de lo imaginario aunado con lo simbólico y lo estético, que configuraría un único real, o el principio de realidad; pues correspondería a la experiencia de una desarticulación del sentido, de los sentidos, que puede observarse en el chamanismo, en tanto comprensión de lo real, como *multinaturalismo*, *perspectivismo* (Viveiros, 2002: 176-196) y cosmorreferencialidad (Tarapués, 2011), en el punto de encuentro entre las tradiciones y la contemporaneidad que soporta la concepción sobre las relaciones de alteridad con la tierra, y que Viveiros de Castro propone al decir lo siguiente: "(...) mientras el multi-culturalismo occidental" – se refleja en - "el relativismo como política pública, el chamanismo perspectivista amerindio es el multinaturalismo como política cósmica". Tópico que abre el horizonte de la reflexión comunitaria a partir de una política de la donación cósmica, presente por, ejemplo en el concepto de cosmoreferencialidad propuesto por el taita Efrén Tarapués de los Pastos, quien compone el concepto a partir de la relación de alteridad con los lugares huaca del territorio Pasto. Referencia tomada de las investigaciones adelantadas por el profesor Mario Madroñero Morillo en: "*Etnoliteratura, desconstrucción y postcolonialidad*". 2010.

⁵ Términos quechuas que traducen: saber o conocer (*yachay*) del caminante o indígena de los valles andinos. La categoría amerindia del *runa*, es un concepto que articula la concepción de lo humano en el pensar andino, que representa la idea de lo humano, de la persona, del ser-habitante-del-presente o *runakay*

⁶ La idea de la glocalidad está íntimamente relacionada con la defensa del patrimonio histórico y cultural local, el cual apunta a salvaguardar las potencialidades del contexto para entrar en contacto (hibridación cultural) con culturas foráneas, con ánimo de diseñar un plan de contingencia frente a la usurpación o remoción de su singularidad.

⁷ La moda ha contribuido también a la construcción del paraíso del capitalismo hegemónico. Sin duda, capitalismo y moda se retroalimentan. Ambos son el motor del deseo que se expresa y satisface consumiendo; ambos ponen en acción emociones y pasiones muy particulares, como la atracción por el lujo, por el exceso y la seducción. Ninguno de los dos conoce el reposo, avanzan según un movimiento cíclico no-racional, que no supone un progreso. En palabras de Jean Baudrillard: "No hay un progreso continuo en esos ámbitos: la moda es arbitraria, pasajera, cíclica y no añade nada a las cualidades intrínsecas del individuo".

globalización económica de corte informático y neoliberal, sustentada y fomentada en parte por la filosofía postmoderna. Este fenómeno toca el corpus mismo de la filosofía andina en su particularidad del *mythos*⁸, considerándolo como una manifestación etnofilosófica, o simplemente alternativa, relegada a la periferia y cargada más de un trasunto exótico que *huaca*⁹ (sagrado), pues todo desemboca

⁸ La carga etimológica que evoca el acontecimiento de *mythos* desde la perspectiva griega, está íntimamente relacionada con una actividad fabulativa, narrativa característica de la agudeza del poeta que pone en evidencia mediante la fuerza de su palabra la *Aletheía*: Verdad. En el antiguo uso lingüístico homérico, no quiere decir otra cosa que “discurso”, “dar a conocer una noticia, notificarla”. *Mythos* viene a ser casi exclusivamente un concepto retórico para designar, en general, los modos de exploración narrativa por donde circulan las palabras. Naturalmente, narrar no es “probar”; la narración solo se propone convencer y ser creíble. Así, el *mythos* se convierte en “fábula”, en tanto su verdad no se alcanza mediante el *Logos*; sin embargo, el *mythos* establece una relación de vecindad con la praxis de la *poiesis* (es la causa que hace pasar el algo del no ser al ser, es decir a la creación). De igual manera, su etimología acarrea inmersa la categoría de mito, que literalmente traduce *Mio*, lo oculto, y *Miteo*, lo develado, tal como un aforismo nietzscheano: sentencia breve de carácter enigmático que, al igual que el proceso botánico de dehiscencia, abre y cierra lo que contiene. Si contextualizamos esta definición, podemos observar que la aproximación más directa al significado de *mythos* se encuentra en los Andes como *Hahua Nuna Ricsi*, es decir lo sobrenatural, el alma de lo paranormal. De igual manera el *mythos* trae a colación un escena griega asociada con la práctica *psiconáuta*, en Andes *psicopompo*, viajeros del alma, *psique*, quienes recurrían al *mythos* para transportarse hacia mundos posibles. Como se podrá notar, el acontecimiento de *mythos* difiere considerablemente del término mito, tanto en su estructura taxonómica así como en su semántica, que, por cierto, demarca un trabajo literario riguroso desligado de una explicación racional y certera que acarrea inmerso el tecno-mito postmoderno. En este mismo orden de ideas, podríamos conceptualizar el acontecimiento de *mythos* desde el locus de enunciación andino relacionándolo con *Kamay*, expresión que, en quechua, denota la actividad de crear, hacer o producir acontecimientos que podríamos traducirlos como imaginarios, representaciones simbólicas, significantes e inconscientes colectivos que se entrecruzan en las redes sociales de la cultura para encontrar la biología de la razón es decir la erotización del cuerpo. De allí que la carga del mitos teja significantes existenciales que rayan con la parodia, congoja, ritual y felicidad, desbordando pulsiones de vida y de muerte (eros y tánatos), establecidas en la tensión de lo apolíneo: lo epistémico, y lo dionisiaco: lo pasional-carnavalesco para inaugurar una hermenéutica de la génesis, partiendo de la apuesta de Joseph Campbell, quien afirma que un pueblo se ubica dependiendo de la aplicación del refrán: “cuéntame que mitos conoces y te diré quién eres”

⁹ De acuerdo a las investigaciones adelantadas por el profesor Mario Madroñero Morillo y bajo el amparo etimológico que brinda Glauco Torres (1982: 203), se ha logrado rastrear el significado del sustantivo *huaca*, que en una primera instancia de interpretación se relacionaría con la arqueología y la antropología, pero que aquí, desde una perspectiva hermenéutica fundamentada en una lectura de carácter fenomenológico, sobre-significaría lo sagrado, los entierros, las momias, en tanto formas de representación de la relación del ser con lo desconocido, en la medida en que la concepción de la presencia de la muerte, en tanto interrupción de los fenómenos, hace presencia en la representación que del tiempo se configura y que implica la otra dimensión de lo *huaca*, concebida como lugar del misterio, en tanto espacio de apertura, en la que lo desconocido se concibe a partir de la apertura del tiempo como un espaciamiento, que se representa en la metáfora filosófica de lo *huaca*, al proponerla como una forma de abstracción de la concepción de la temporalidad, que en el pensamiento de los Andes se representa en el concepto *Pacha*, sustantivo que significa: “tiempo, lugar, tierra, mundo, comarca, región, país; manta; remolino; parásito; barriga, vientre, estómago; faz, rostro; hora; cobija; vestidura, ropa, época”. Referencia

en el imaginario del no registro histórico de filosofías no occidentalizadas o marginales dentro de las cartografías andinas. La conceptualización occidental se ha perfilado como producto de la indiferencia conceptual y ética del hombre postmoderno, quien, en una de las formas más sutiles de negar la existencia de una filosofía amerindia, a-logocéntrica, la racionaliza y, de paso, legaliza desde la negativa académica y las investigaciones evhemeristas que desencantan la otredad desde el promontorio objetivo, encargado de dar paso a una erotización de la razón que, como en Goya, produce sus monstruos.

Tanto esta marginación, surgida desde Grecia, como el planteamiento de lo *mitocrático*¹⁰, son un hecho civilizatorio que describe un contraste entre la historia de la razón en Occidente y la supuesta destrucción del poder de revelación del *mythos* andino, que ha llevado a la consideración de que la filosofía, como medio de conocimiento, se limite al discurso racional sin abarcar lo irracional, misterioso, iniciático, sicoanalítico, posestructuralista e intempestivo que desborda la territorialidad amerindia .

A medida que la civilización occidental se persuade de su racionalidad, pasa demoliendo todo cuanto se aparta del dominio de la razón. Cuando el mundo mítico se derrumba, lo no racional queda excluido del monólogo de la razón y se lo encierra y rechaza indiscriminadamente como discurso religioso, cuando no legendario. En realidad, no es Grecia, desde Parménides y Aristóteles, la que despoja al *logos del mythos* de su aura original y rompe los lazos misteriosos que lo ligan al más allá, sino la modernidad, desde Descartes y la Ilustración, lo destierra sin derecho a la palabra. El cambio de status del *logos* al mito se explica por la historia ideológica de la civilización, que modificó el imperio de la razón por su crisis profunda en la postmodernidad. No es que la postmodernidad favorezca el renacimiento del *logos* mítico; todo lo contrario, lo que hace es privilegiar un discurso racional nihilista y hedonista, a la vez, que favorece un espiritualismo anémico y deformante que atraviesa el promontorio de Occidente.

tomada de: *Formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento y cosmovisión andinos. Primera versión: Ponencia presentada en el Congreso de filosofía latinoamericana. Octubre de 2005. CEILAT. Auditorio Luis Santander Benavides, Universidad de Nariño. Octubre de 2005. Segunda versión: Huacakiruna. Ponencia presentada en las "IV Jornadas Emmanuel Levinas." Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Abril de 2009. Tercera Versión a presentar en el Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Universidad Santo Tomas. Bogotá. 2011*

¹⁰ Mitocrático es el término creado en el debate sobre la filosofía prehispánica (luego extendido a toda la filosofía de Oriente y de los Andes), que comprende la existencia del pensamiento filosófico no occidental, frecuentemente marginado por la definición monocultural de la filosofía occidental.

La postmodernidad se levanta contra el ideal de la modernidad, el control total de la naturaleza y de la sociedad, reivindica la subjetividad. El debate de la imposibilidad que tiene la razón para cubrir todos los campos del quehacer humano. Marca el fin de un saber enciclopédico. El rompimiento, en cuanto a la noción de sociedad, con la totalidad hegeliana, concebida como un sinfín de esferas dentro de esferas. Rechazo a la existencia de lugares a priori y trascendentales. Las tesis del sujeto y de la historia con finalidades hacia un progreso indefinido vuelan en fragmentos del todo y surge la proliferación de pensamientos antifundacionalistas. La ciencia ya no es más un discurso que se autolegitima en un metarrelato. Hay, en el fondo un ataque a la razón monológica y al proyecto de tipo social basado en los grandes metarrelatos. Por ello, la postmodernidad es una época de nostalgia, de Nihilismo, de crisis de paradigmas, de pluralismo como episteme (logos), donde se remueve la carga de lo ancestral (mythos) desde la hibridación cultural, proponiéndolo como acontecimiento exótico alterno a lo tradicional o autóctono. Pero la idea multiforme y bipolar (*logos del mito* y *logos de la ratio*) es, desde el punto de vista filosófico, un acontecimiento que se produce en un momento crucial del saber, ya que implica una fisura en la configuración epistémica de la civilización occidental desde el agenciamiento andino, encargado de evocar, frente a la industria de la razón, el intersticio *Huaca* (sagrado) que atraviesa las cartografías andinas. Así como el “ello” de Jacques Lacan y el “mito” de Claude Levi-Strauss (pensado a través del individuo y la sociedad), se trata aquí de remontar las fuentes del logos filosófico y captar su movimiento de oposición entre lo irracional y lo racional, oposición que es un hecho de civilización y que permite una desconstrucción del concepto mismo de filosofía andina. La teoría de que Occidente ha desarrollado una filosofía logocrática, donde domina el concepto y la razón, no puede considerarse como un paradigma, debido a que en otras tradiciones culturales, como la prehispánica y la oriental, se da lugar a la aparición de un pensamiento filosófico mitocrático, donde renacen la alegoría, el símbolo, la analogía, la intuición, el ritual, el tiempo cíclico y lo trascendente que insufla el mythos.

Al respecto de la tensión Andes-Occidente, que se ha denominado Chakana intercultural entre mythos y logos, Eduardo Galeano afirma que:

Los mitos, metáforas colectivas (de invención), actos colectivos de creación, ofrecen respuesta a los desafíos de la naturaleza y a los misterios de la

experiencia humana – se puede agregar a los racionalismos de Occidente –. A través de ellos la memoria, permanece, se reconoce y actúa¹¹.

Como se puede notar, la explicación del mundo (cosmovisión)¹² en las diversas culturas se origina a través del mito, pero tiende a ser instrumentalizada desde el maquiavélico que provoca la razón eurocéntrica que, en cierto modo, se ha encargado de remover la carga huaca del *mythos* desde el desencanto de lo evidente que traza el método científico. Esto exige reconocer, por un lado, que el logos racional crece sobre el suelo fértil del logos mítico, y que en ambos hay una meditación filosófica; y, por otro lado, no se puede negar la presencia de la conciencia intelectual en el seno mismo de lo mitocrático. También, sólo aceptando un criterio multívoco y no unívoco de la filosofía, es posible reconocerla como una creación sustancial del espíritu humano y no sólo propia de los griegos ni de la cultura Occidental. En este sentido, la filosofía amerindia, particularmente la andina, e incaica, no es una adaptación del estilo continental ni un producto heterogéneo, sino el rasgo fundamental de la América anterior a la conquista. La heterogeneidad de la filosofía sólo acontece cuando es injertada en el seno mismo de una cultura extraña a los criterios y principios de la filosofía invasora. Es decir, la filosofía se convierte en un producto importado cuando la filosofía propia de un pueblo es destruida o sometida por la conquista cultural, la dominación o el colonialismo. Recién, entonces, y no antes, comienza el proceso de apropiación

¹¹ GALEANO, Eduardo. *Memoria del fuego (III). El siglo del viento*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997, p. 243.

¹²De acuerdo con el profesor Mario Madroñero, en: “HUACAKIRUNA 1: *Formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento andino*”, se propone el concepto: *cosmovisión* desde una perspectiva metodológica, debido a la sobrecarga bio y geopolítica del término, que establece una relación de vecindad directa con la noción de *weltanschauung* (consideración del mundo, formación cultural y cosmovisión). Se relacionará este concepto a lo largo del texto de manera crítica en relación con las nociones ser ahí (*dasein*), ser en el mundo y ser en la tierra, como diferenciales de la idea de lugar del ser. Sin embargo, se insiste que en la particularidad de los Andes, la cosmovisión desborda una mirada holística de la territorialidad pacha que, en cuanto útero, cordón umbilical, tiempo presente en la realidad materna, se opone al régimen patriarcal racional y su idea de densidad, por ello se propone desconstruir el término y replantearlo, no desde la ideologización política del indigenismo que, han conservado más por estrategia política de consenso, que por ser un concepto de su mirada sobre el mundo. Tal vez el término que más se aproxima en quichua a cosmovisión es *Ñawi*: ojo, mirada, y *Tukuy* o *Llapa*: total, todo (*Ñawi-tukuy*, o *Ñawi-llapa*), entonces traduciría mira total o global de la cartografía pacha; de allí que el mundo andino establezca afinidad con la pacha, esto es, el espacio, tiempo y naturaleza, y los *suyus*, regiones, que se encuentran en lo alto, los valles y contrafuertes de los Andes, donde, con anterioridad a los Siglos X a. C., se desarrolla una serie de culturas, con unas características particulares. Nuestra concepción del mundo (cosmovisión) es diferente a la concepción occidental, de la misma manera que nuestra racionalidad encierra conceptos muy diferentes a la occidental. En tal sentido, siendo nuestra concepción del mundo distinta a la occidental, traída por los europeos al momento de la conquista, también nuestros problemas tienen una particularidad que sólo nosotros debemos resolver, pero no todo debe quedar allí, debemos crear paradigmas que sustenten la explicación racional y fundada de nuestra realidad.

de la filosofía ajena o impuesta, a la que le sigue la fase de madurez, donde a la generación de los “fundadores” y “forjadores” la continúa otra de especialistas en la filosofía importada.

En América Latina, la apropiación de la filosofía logocrática occidental comienza a partir de la destrucción de la filosofía mitocrática andina. Aunque la sombra del norte cubra ciertas regiones de los contextos andinos, se puede notar que aún predomina el imaginario clásico de Occidente, exiliando el acontecimiento filosófico andino a la frontera de la pseudo-ciencia, a pesar de que urge la necesidad de responder al llamado andino y atender su emergencia, tal como lo afirmaba David Sobrevilla, quien propone:

Apropiarse del pensamiento filosófico occidental. Someterlo a crítica... y luego de adquirir una familiaridad con él, replantear el pensamiento filosófico, teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo desde nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas.¹³

Huamán Mejía, por su parte, ha puesto de manifiesto la manera cómo la filosofía occidental, sobre todo en la época postmoderna, “*desajusta la alteridad, al negarla, conquistarla y alienarla en beneficio del gran proyecto del eurocentrismo egocéntrico*”¹⁴. Existen formas más civilizadas de negación, incorporación y exclusión típicas del narcisismo occidental como, por ejemplo, declarar el propio pensamiento como etnofilosofía; ahí se puede establecer un *Yachay anatópico* y heterogéneo dentro de culturas extra-occidentales, que permita reacentuar la carga ancestral de culturas periféricas capaces de conceptualizar el mundo y cargarlo de significados y sentidos a-categoricos, como en el caso particular de los indígenas de Abya Yala¹⁵, que sólo podían ser cristianos a través de la circuncisión-que a pesar de ser marca del pueblo hebreo- fue acondicionada por Occidente. Los pensadores autóctonos lograron producir (*Kamay*) un modo de existencia desde la evocación del mythos, en oposición a la “castración” filosófica

¹³ Pontificia Universidad Católica del Perú. Revista Nueva Serie, 2, Lima, 1977, p. 1.

¹⁴ Huamán Mejía. “El pensamiento andino una opción para la Filosofía Peruana y de América Andina”, en Willaq. Revista de Comunicación y Cultura. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. 1996. p.68.

¹⁵ Abya Yala es el nombre dado al continente americano por el pueblo Kuna de Panamá y Colombia antes de la llegada de Cristóbal Colón y los europeos. Literalmente, significa tierra en plena madurez. Hoy en día, diferentes organizaciones, comunidades e instituciones indígenas y representantes de ellas de todo el continente prefieren su uso para referirse al territorio continental, en vez del término “América”. El uso de este nombre es asumido como una posición ideológica que permite argumentar que el nombre “América” o la expresión “Nuevo Mundo” serían propios de los colonizadores europeos y no de los pueblos originarios del continente.

que ha suscitado metafóricamente, la racionalidad occidental moderna (*razón instrumental*), que se ha empeñado en un falso intento en reconocer la existencia de una historia subterránea y olvidada que se aferra a nuestras psiques y contextos, incluso frente a la indiferencia genealógica la historiografía postmoderna. Tal supuesto se asienta en los pilares de dos culturas forjadoras del espíritu occidental: la greco-romana y semita. Como se verá, falta re-escribir una historia de las ideas exógenas y heréticas de los Andes dentro de la misma tradición occidental.

La visión del filósofo, el huacakiruna andino, defensor del regionalismo, sostiene que el ser filosófico latinoamericano es ya una realidad; el universalista piensa que la filosofía auténtica sólo es producto de la dedicación al estudio de la filosofía occidental; pero los discípulos de la filosofía de la liberación, en su abrumadora mayoría, asumen en lo que atañe a lo precolombino, que es pertinente hablar de pensamiento, mas no de filosofía, porque el término "filosofía" es una forma de pensar surgida en las colonias griegas de Jonia. A lo sumo, solamente cabría hablar de filosofía andina como una posibilidad futura escrita en lengua vernácula, pero de ninguna manera como algo que haya existido en el pasado precolombino; esta pretensión que ha amasado el postmodernismo eurocéntrico, ha desconocido de paso la existencia de una latente realidad (*suti*), colaboradora, ayudante (*Yanapakuq*) dentro de la configuración de un pensamiento no occidental, tal como lo afirma Leopoldo Zea:

La filosofía empieza, de esta suerte, a tener un rostro y una lengua latinoamericanos. Pero justo en esa misma medida empieza también a distinguirse de otras formas de filosofía; y en especial, de la (dominante) forma europea.¹⁶

Y agrega que:

el nivel de la memoria simbólica... quedaría desestructurada por los conceptos lógicos paridos en occidente . En el nivel de la palabra ("mito") las palabras fundantes quedarían descolocadas en el imaginario indígena al verse éste forzado a aceptar la jerarquía establecida por la razón griega-occidental. En el nivel de la tradición como formación viva de las palabras fundantes, pues las tradiciones autóctonas se verían sometidas a un proceso de dislocación en el sentido de que por la inculturación del logos se les estaría impidiendo otro centro fundante.¹⁷

¹⁶ Zea Leopoldo. La filosofía latinoamericana como una filosofía sin más. Siglo XXI Editores. Segunda Edición, México ,1975. p. 98.

¹⁷ Ibidem, p. 241-242

Por el contrario, propone aceptar el derecho de los pueblos indígenas a ver ese proceso de inculturación desde la óptica de sus propias tradiciones.

Desde otra perspectiva, el “grupo regionalista-liberacionista” parte de una inconsecuente identificación de la filosofía con una forma de pensar exclusiva del hombre occidental. Con ello, se obedece sumisamente al magisterio europeo con una docilidad a-crítica que deviene un eurocentrismo vergonzante, pues se quedan a mitad de camino de los propios principios liberacionistas de la filosofía de la autenticidad. La pesquisa regionalista, sobre una estructura precolombina de pensamiento genuino y original, desemboca en la afirmación de la existencia de un tipo de “pensamiento no-filosófico”, al que tampoco quieren llamar mito por razones de una “astucia” mal entendida, sabiendo de antemano que en el transcurso del tiempo los mitos de los “primitivos” reflejan un estado primordial, un modelo ejemplar que visibiliza, en la sociedad de consumo, la presencia de un mito orgánico encargado de fundamentar y justificar todo el comportamiento y actividad humana. En este sentido, la realidad cultural y la naturaleza extremadamente compleja que hace del mito un acontecimiento polimorfo, que puede ser abordado e interpretado en perspectivas múltiples y complementarias, permite desmoronar, o triturar la rigurosidad del ego eurocentrista.

Sin embargo, la postura retórica de Occidente se empeña en irse camuflando en el corpus mismo de algunos filósofos *liberacionistas*¹⁸, que jamás comprenderán que no se trata de hacer entrar el pensamiento andino prehispánico en el cuadro de desenvolvimiento de la filosofía occidental, sino de distinguir la esencia misma de la filosofía de su manifestación cultural concreta; puesto que este tipo de pensamiento prehispánico, amerindio, al igual que la Etnoliteratura, toma distancia de la concepción de pureza y lo aborda desde la otredad, que posibilita una identidad mítica en encrucijada con lo alterno. Esta identidad mítica no es más que una descripción poético-narrativa que rememora el Pachacutec

¹⁸Consideramos que el discurso de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana pronunciado por los seguidores de Enrique Dussel, y que por cierto es una mala adaptación de esta filosofía, en lo que ellos mismo denominan “neo-socialismo”, no ha sido sino un discurso académico, con mayor influencia en la vida política que en la vida práctica del ser amerindio. Como lo pronunciamos anteriormente, los filósofos liberacionistas, con excepción de muy pocos, no emitieron pronunciamiento alguno respecto a los problemas indígenas o, algo sobre el problema del terrorismo o el cultivo de la coca en los Andes. Sin embargo hay que rescatar que fue Dussel quien denunció la práctica de la esterilización forzada de las mujeres indígenas en los Andes peruanos, y considero sus 7 saberes en compañía del pensamiento complejo como una posibilidad de emancipación y característica de los pueblos andinos, tal como lo planteo en el Congreso Mundial de Filosofía realizado en el Estado de Boston, Estados Unidos de Norteamérica.

entreverado en los tiempos, lo cual permite entender que la función principal de los mitos es revelar modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativos, a quien se le ha encomendado la labor de trazar la ruta por donde deben encauzarse los tiempos. Frente a este tipo de historias discursivas nos encontramos frente a frente con lo sagrado (huaca) o sobrenatural (auquilla), que es el sustrato mismo del mythos.

Los múltiples procesos de aculturación y transculturación amparados por el fenómeno de la hibridación, a lo largo de varios siglos de esfuerzo, recuerdan que la filosofía occidental es una síntesis más o menos consciente de un sinnúmero de etnofilosofías (incluso de etnoliteraturas atravesadas por la carga huaca que porta el mythos). En su afán de remover un conocimiento emergente, complementario u alternativo al occidental como el registrado en el pliegue mestizo -que por la naturaleza de su complejidad podría hacer tambalear la epistemé euro-logo-falocentrista, siguiendo a Derrida- mediante su pensamiento ecológico, multinatural y acrónico, la postmodernidad pretende traspasar los umbrales de la modernidad y de su razón ilustrada para afectar el corpus de la filosofía andina desde el desajuste epistémico (yachay) de su saber ancestral, contagiándolo del “imperio efímero de la moda”¹⁹, la cultura light y digital, para finalmente “pretender” acabar con cualquier indicio de metarrelato²⁰. Hagamos notar que así como el hombre postmoderno se estima constituido por los fragmentos de los pequeños relatos que ha desmembrado la historia, el hombre de las sociedades arcaicas se declara como el resultado de cierto número de acontecimientos míticos hilados en el telar de los tiempos. En este sentido, la pretensión de acabar cualquier indicio de metarrelato andino, resulta impotente en la medida en que el hombre de las

¹⁹ Lipovetsky en su libro *el Imperio de lo efímero*, ha permitido un acercamiento a la moda, ya no como un hecho aislado sino como el fenómeno que explica la lógica socio-cultural a partir de la modernidad. La moda es una forma, una lógica que está en la médula misma de lo que ocurre en las sociedades contemporáneas. Su lógica opera independientemente de los contenidos y, si se impone, quiere decir que ya no es el tiempo pasado el que da sentido. Su lógica es tan dominante y extensiva a diversos planos de la realidad, que resulta inevitable detenerse a pensar en ella, sobre todo en lo relativo a sus intersecciones con la esfera del arte. Más allá de un placer estético, un accesorio, algo secundario, la moda es el eje articulador de la vida colectiva. La forma moda ha vuelto dominante el tiempo presente, el hedonismo del ahora. Sin embargo, conviene precisar que no se trata de la aniquilación del pasado, simplemente se aminora su poder regulador: el pasado es una oferta más, carece de fuerza unitiva y cohesionante en la colectividad. El único imperativo es el presente. La moda se encuentra totalmente ligada al espíritu moderno en lo tocante a la negación del poder tradicional, al afán de lo nuevo, la celebración del presente y la afirmación de las libertades individuales. Ya Mallarmé la consideraba la diosa de las apariencias. Su lógica es la de la inconstancia, la mutación, la seducción y lo efímero.

²⁰ El metarrelato se entiende como una interpretación englobante del mundo y la realidad que, en sus principios, discutía Lyotard y que ahora se defiende como una *economía síquica* de los Andes, inspirada en la Pacha, lo telúrico y lo genital que convoca el mythos.

sociedades arcaicas, como en el caso particular del runa andino no solo está obligado a rememorar la historia mítica de su territorialidad, sino que reactualiza periódicamente una gran parte de ella. Es aquí donde encontramos la diferencia más notable entre el hombre de las sociedades arcaicas y el hombre postmoderno: la irreversibilidad de los acontecimientos, que, para este último, es la nota característica de la historia, no constituye una evidencia para el primero.

No queda duda de que se deben recuperar las raíces intrahistóricas de la América Hispana y de las culturas no occidentales, con el fin de romper con la *conceptolatría* de la razón instrumental moderna y posibilitar el lenguaje de lo analógico, participativo y metafórico, es decir, establecer el olvidado lenguaje del ser por la doble vía del logos de la ratio y el logos del mito. Si la Apocalipsis de la conquista occidental anuló la autoconciencia histórica y dificultó el surgimiento auténtico del ser americano y de otras culturas colonizadas. La filosofía andina, consciente de este tópico, retoma la autonomía de la historia, para reasumir la auténtica verdad y enfrentarla con la metafísica o filosofía primera, donde se ve que la “historia” narrada por el mito constituye un “conocimiento” de orden esotérico o sobrenatural, no solo porque es secreta y se transmite en el curso de una iniciación, sino porque este “conocimiento” va acompañado de un poder mágico-religioso. En efecto, conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc, equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, reproducirlos o multiplicarlos a voluntad. Pero todo esto no es posible si antes no se renuncia al criterio unívoco de la filosofía, para analizar otras posibilidades intrínsecas en su contenido y desgajar, desde el carácter atemporal del mythos, todo logocentrismo. Al no creer en meta-discursos ni en la presencia de una atemporalidad opuesta al cronotopo, y, de paso, negar la presencia de una Mnemosine mítica atravesada por un *Yachay* andino, la esquizofrenia de la postmodernidad pretende desajustar el archivo de la cultura amerindia desde la frivolidad que evoca los diálogos perfectos de la racionalidad eurocéntrica, racionalidad que se ha encargado de disminuir la intensidad del mythos, desconociendo que su potencial amenaza, lejos de convertirse en un axioma de los pueblos prehispánicos puede ser erradicada desde el influjo del mythos, que en cuanto elemento esencial de la civilización humana y distante de ser una fábula, es, por el contrario, un antídoto al malestar postmoderno que muerde nuestros aposentos, en la medida en que mythos es una realidad viviente a la que no se deja de recurrir ; es en modo alguno teoría abstracta o un desfile de imaginarios, sino una verdadera codificación de la religión primitiva y de la sabiduría práctica encrucijada con la complejidad de nuestros pueblos.

Paralelamente a esta “amenaza” postmoderna engranada en los piñones de una pandemia global de lenguajes, se levantan tres discursos fragmentarios (pequeños relatos) que han pretendido poner en crisis la vigencia del *mythos* en la memoria de la cultura. Dichos metarrelatos son: la ilustración (razón instrumental), la tecnofascinación y la cultura digital, que le apuestan a una idea de orden (*organun*) racional del mundo, desligado de la lectura dialéctica del *Yachay*; de allí que el hombre postmoderno pueda descifrar la realidad circundante desde la comodidad de su casa, que le brinda, desde un *cíclope unidimensional*, un espectáculo de la realidad, expresión condicionante del hombre hipermoderno, instalado en una nueva generación de nativos digitales, de corte hedonista y pertenecientes a la parte “rica” de la tierra, el Norte, encargado de preparar los campos donde moren los adeptos al rebaño digital.

Hace rato que el discurso técnico y mediático que abriga la New Age (nueva era), ha comenzado a allanar los cuartos, las camas la estructura síquica del hombre occidental, a quien se le ha encomendado la tarea de instrumentalizar el pensamiento. La incidencia arrojada por las “máquinas de visión”, cíclopes unidimensionales representados en la internet y la televisión²¹ se ha encargado de apagar el encanto de la sabiduría desde la licuefacción del sujeto y su revolución de las ideas. El mundo occidental, a diferencia del andino, se ha ido oscureciendo, aletargando paulatinamente, y en los países de conflicto la única luz que se ve a diario es la producida por las pantallas de televisión y la que producen las armas de fuego. Aquí, la verdad se da en plural y los valores éticos se transfieren a estéticos, originando una especie de conmoción de conocimientos que, en su afán de superar el duelo, alternan los acontecimientos, al labrar una inconstante nostalgia de futuro.

²¹ El biopoder o el poder desmesurado sobre la vida emancipa su campo de acción hacia los cíclopes unidimensionales o máquinas de visión, donde uno puede vivir sometido a “servidumbre” o puede estar “sujeto” a una máquina (técnica, social, comunicativa, a una vitrina pantalla, etcétera). Estamos bajo la servidumbre a una máquina en tanto constituimos una pieza, uno de los elementos que le permiten funcionar, en tanto que somos sus usuarios. La servidumbre maquínica actúa sobre la dimensión molecular, preindividual, infrasocial (los afectos, las sensaciones, los deseos, las relaciones aún no individualizadas, no asignables a un sujeto). La máquina-televisión actúa, entonces, como un dispositivo de sujeción maquínica que se alimenta del funcionamiento de base de los comportamientos perceptivos, sensitivos, afectivos, cognitivos y lingüísticos de estudiantes y sujetos, operando de este modo sobre los resortes mismos de la vida y de la actividad humana. En la servidumbre maquínica, como dice Deleuze desde Capitalismo y esquizofrenia: “*ya no somos usuarios de la televisión, “sujetos” que se relacionan con ella como un objeto externo, somos agenciados a la televisión y funcionamos como componentes de dispositivos, como elementos de input/output²¹, como simples redes de la televisión, que hacen pasar y/o impiden el paso de la información, de la comunicación, de los signos, hacemos literalmente cuerpo con la máquina*”.

Esta preocupación, maquillada por la filosofía de la liberación que se esfuerza por remover el paradigma logocéntrico, plantea, como alternativa de solución, una diferencia trascendental entre cultura dominante y cultura dominada, establecida en la tensión: Andes y Occidente; una desconstrucción del metarrelato expreso en el imaginario de dominación-opresión reiterado por el postmodernismo. La nueva comprensión del logos humano, como aquel que se debate entre la tensión logos versus mythos y logos de la ratio (lógica sobrenatural de la fe y lógica natural de la razón), junto con el agotamiento del dominio de la filosofía occidentalizada y el carácter reflejo del filosofar periférico, van convenciendo paulatinamente a los escépticos, que todavía siguen dominados por paradigmas occidentales, de lo erróneo de sus imaginarios, aferrados a la noción monocultural de la filosofía, pero desligados del reconocimiento de su carácter múltívoco y multiforme.

Las culturas y expresiones étnicas son ante todo distintos modos estéticos de la vida, y, por lo tanto, pueden ser contempladas en absoluta indiferencia ética, política y social, como en el caso de la filosofía andina. Por otra parte, los medios de comunicación²² fomentan en forma decisiva este proceso de la estilización cultural: Se pueden apreciar en Internet las maravillas de Machu Picchu, los niños hambrientos de Bogotá, la guerra en Libia y la elección de Miss Universo. Esta esquizofrenia de la inmediatez reemplaza el paradigma tangible por intangible, al marginar al mythos desde la perversión de la vitrina pantalla, que no es más que una expresión exacerbada de la *pulsión escópica*²³. En esta perspectiva, el

²² Es más, los medios de comunicación generan una sociedad artificial, donde la administración de las cosas sustituye a la administración de las personas, regulada también artificialmente. Más allá de esa realidad virtual, demanda conocer la realidad de lo virtual. Se asiste, pues, a la 'virtualización' del vacío, según el filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek. A una seducción que nace de la dialéctica entre mercados y medios de comunicación, que desplaza la realidad y la sustituye por ensoñaciones paralizantes, por las que circulan los fantasmas y los miedos, pero también las utopías ilusionantes. Se induce y cultiva el victimismo, la máxima expresión narcisista de la postmodernidad como un estadio de debilidad que permite el control a través de las redenciones de las utopías controladas. El capitalismo consigue, mediante la seducción mediático-tecnológica, la ruptura de la temporalidad, empleando para ello representaciones virtuales del futuro, que se viven como goce utópico del futuro, como expresión de un tiempo en permanente cambio (tecnológico), que conduce al individuo por territorios determinados. Es lo que Žižek llama el activismo de la 'interpasividad', que crea simulaciones de aceleración externa al individuo, de cambios que nada cambian.

²³ También conocida como *esquizofrenia de la mirada*, se define como el deseo obsesivo de mirar superficialmente el objeto deseado. Lacan propone este término en primera instancia para representar que el sujeto es mirado. En este sentido, el sujeto es cuadro, fotografiado por la mirada que encarnaría la luz, ya que es, entonces, parte del cuadro, mancha o pantalla (vitrina pantalla). En ese primer momento, el sujeto mira que es mirado por el otro. Con la llegada de la televisión, nada escapa a la mirada omni-abarcante de la cámara. Con los avances tecnológicos en materia de comunicación, prácticamente en todo el mundo existe algo digno de ser visto, desde la "guerra con precisión quirúrgica", y los bombardeos a todo color sobre Irak o Afganistán, hasta la

ciudadano postmoderno, se convierte en un consumidor de tecno-mitos porque todo vale. De esa manera, se configura una cultura tecnócrata donde se fabrican tecno-imaginarios desde la instrumentalización del inconsciente, que se ve reflejado en la pérdida de identidad y la nostalgia de futuro en las localidades andinas; esto no es más que un desencanto de la Mnemosine andina producto de la amnesia postmoderna, donde lo vivo y orgánico (*Pacha-Mythos*), al no dejarse captar por una filmadora ni por la razón instrumental, es momificado, y eternizado para el ojo estético postmoderno, que exige repetición, reproducción y variación calidoscópica.

Al pensar que la razón no sólo es universal u omnipresente, sino que el mythos al igual que el efecto de la razón refiriendo a su magnitud- está cargado de un sustrato equívoco-anacrónico ensimismado en el tiempo *Aion*²⁴ (magnitud absoluta del tiempo); se advierte que antes de ser guiado por el principio de la razón, estuvo regido por la armonía de los opuestos, que lograron conciliarse con la idea de complementariedad que ampara el mythos y que la razón (cronos) separó desde su patriarcalismo.

Quizá desde esta transformación o coyuntura epistémica ha gestado la razón que se haya interiorizado e incluso configurado parcialmente un imaginario social

vida de seis insulsos personajes que habitan la casa del "Gran Hermano". Lo curioso de este fenómeno escópico postmoderno, es que se da por igual en países desarrollados y en los del llamado "tercer mundo". Parafraseando a Walter Benjamín, lo que determina el (mal) gusto por estos espectáculos no es la experiencia de la pobreza, sino el *empobrecimiento de la experiencia* lleva a esta nueva forma de barbarie.

²⁴ Existe una marcada diferencia entre el tiempo Cronos y el tiempo Aion, tal como lo conceptualiza G. Deleuze en su "Lógica del Sentido". Para el tiempo Cronos, solo el presente existe en el tiempo. Pasado y futuro, son solo dilataciones del presente. Mientras que para el tiempo Aion, solo el pasado y el futuro persisten en el tiempo. El presente, es el lugar de encuentro del pasado y del futuro. Porque el presente, es puro Acontecimiento. En lugar de un presente que absorbe el pasado y el futuro, existe un pasado y un futuro que dividen a cada instante el presente, que lo subdividen al infinito en pasado y futuro, en los dos sentidos al mismo tiempo. Ya no es más el futuro y el pasado subvierten al presente existente; el instante, que pervierte y transforma al presente en futuros y pasados insistentes, tal como aparece registrado en la dialéctica con Andes donde el pasado es contemplado siempre adelante. Es el devenir, es un verbo; nunca un sustantivo. Aion significaba "época de la vida", "duración de la vida", o "destino", pues deriva de ayu o yu (de donde iuvenis); Aion se usó luego como designando "eternidad", lo que hace ingresar directamente al tiempo pacha, que evoca una idea de durabilidad, en "el tiempo de la vida juvenil eterna". Aion es el tiempo en que reinan los llamados incorporales, habitantes de un lugar "átopon", un no-lugar, poblado de efectos, sin nunca llenarlo. Cronos es limitado e infinito, regulado por la profundidad; en cambio, Aion es infinito como futuro y pasado, pero finito como instante, que se mueve en la superficie. Siempre ya pasado y eternamente por venir. Preferimos utilizar el tiempo Kayros, que para, nuestro interés, representa "el momento justo", "el tiempo de dios" -lo traduciríamos en quechua para nuestro propósito, como huaca-sagrado- es el tiempo preciso que permite desbordar el acontecimiento del mythos dentro de la postmodernidad

racional, entrometido en la ruta andina -aunque sea para ser juzgado desde el multinaturalismo -, particularmente en los pueblos que se han abierto al contagio de un modelo foráneo que posibilita desde la hibridación una alternativa de solución frente al duelo de identidad; este contagio ha permitido adoptar una cultura gráfica o virtual que, vista desde el aporte de una filosofía intercultural, provocaría una transculturización y culturización latente. Sin embargo la invitación se centra en replantear nuestra *glocalidad*; es decir, nuestra mirada interna en relación con el mundo extranjero, donde “deberíamos aceptarnos” los unos a los otros, los pobres y los ricos, desde el insumo filosófico que suministra la filosofía intercultural que, evocada desde la óptica de Dabrowski:

Permitiría renunciar a operar con un solo modelo teórico-conceptual que sirva de paradigma interpretativo... prefiriendo entrar en el proceso de búsqueda creadora que tiene lugar justo cuando la interpretación de lo propio y del otro va brotando... de la interpelación común, mutua, donde la voz de cada uno es percibida al mismo tiempo como un modelo de interpretación también posible...-luego continua- “Porque descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es únicamente antieurocéntrica... sino que, yendo más allá,... critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericana centrista, o de afrocentrismo, etc. Su visión es más bien centrar la reflexión filosófica en el momento de la interconexión, de la inter-comunicación, y abrir paso... a la figura de una razón interdiscursiva...”. “Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas.”²⁵

Por ello, el mito, no debe ser considerado como lo antifilosófico por excelencia (como se popularizó desde la Ilustración); por el contrario, las culturas no occidentales filosofaron míticamente concibiendo al *mythos* como un modo de existencia (*ethnos*) capaz de transformar lo habitual en extraño, e incluso evocar y superar el discurso insoportable y siniestro que carga la levedad del ser²⁶, desde

²⁵ DABROWSKI. Kazimierz, Crecimiento Mental por la Desintegración Positiva. Ediciones Unife, Lima, 1972.

²⁶ Freud habla de lo siniestro a partir del vocablo alemán *unheimlich*, opuesto directo de *heimlich*, término que, no obstante – según ese autor – es no unívoco, porque puede significar tanto lo familiar (habitual) como lo que suscita incertidumbre intelectual. Al seguir esta última línea significante, lo *heimlich* (familiar, habitual) puede terminar convirtiéndose en *unheimlich* (siniestro, extraño). Entonces, la debilitación intrínseca que lo *heimlich* recibe de su equivocidad en ciertas

la ruptura con lo cotidiano como, afirma Foucault. Los Andes lo hicieron porque se trata de habilitar un locus de enunciación donde ocurra el pensamiento acategórico de lo *Auquilla* como pensamiento en acontecer que conjura lo sobrenatural, y actúa bajo un tipo de filosofar palingenésico, capaz de renovar la linealidad de la historia y el tiempo mediante el maquinar del tiempo Aion.

Hay filosofía en el mito porque el sistema analógico de la imaginación simbólica permite la explicación amplia y general del mundo y de la vida; los filósofos especulativos debieron subordinar el mito al concepto, ya fuera reconociendo en el mito un estadio preparatorio de la revelación cristiana, como Schelling, o un primer estadio sensible hacia la reconciliación especulativa entre representación y concepto, entre religión y filosofía, como en el sistema de Hegel. El sistema lógico analógico de la imaginación simbólica le permite al mito presentarse como una forma distinta de hacer filosofía, que, al decir de Bachofen "*incide además en el pensamiento y el método hermenéutico, tanto antropológico como simbólico, que maquina en los Andes*"²⁷, y del cual se vale el runa para desarrollar y ampliar la idea de "Derecho materno", que representa para el lenguaje de este autor, una serie de traducciones, tales como: "Lebensweise", "Modo de vida"; "Lebensgesetz", "Ley de vida"; "Lebensstufe", "estadio vital"; "Kulturstufe", "estrato cultural".

Como podemos observar, previamente a toda religión y, en consecuencia, a toda organización social, hay un "pathos", una "sympatheia" mejor dicho, una determinada vivencia que podríamos denominar en los Andes *afinidad, complementariedad*, tanto del cosmos como de la pacha que, de algún modo, da origen al mito, el cual sería expresión de una dimensión y un universo simbólico surgidos de ese "pathos", que, para nuestro interés, representaría la categoría de *Kallpa* (fuerza, poder): de ahí que Bachofen se atreva afirmar que: "*El mito es la exégesis del símbolo*"²⁸, esto es, una traducción que expresa que el mito es el intento de explicar ese "pathos"; es decir, fuerza o potencia que circula en las territorialidades prehispánicas. Esta experiencia que tiene el ser humano a partir de su mirada cíclica del mundo, que permite entreverar sus correlatos para

circunstancias, puede ser la condición que lo arrastre hacia el dominio de lo siniestro en tanto extrañeza.

²⁷ BACHOFEN, Johann Jakob. "El matriarcado". Traducción castellana de Begoña Ariño. Editorial Anthropos. 1988

²⁸ Ibid.

desbordar lo “numinoso”²⁹ que concentra el *mythos*, ha permitido de paso concebir al *mythos* como un acontecimiento polimorfo encargado de resguardar la verdadera sustancia de la vida de una cultura mediante su carácter inmemorial, atemporalidad y Mnemosine. Lo cual permite inferir que el mito no es un mero relato fabuloso, sino una de las vías más simbólicamente creadoras y poéticas que posee la Antigüedad prehispánica para “esculpir” la memoria colectiva amerindia desde la enseñanza milenaria de saberla retener.

Sin embargo, la llamada cultura global pretende atentar contra la urdimbre del *Pinsay* (pensar) andino, promocionando las grandes redes informáticas que miniaturizan el *Yachay* indigenista hasta el punto de desplazarlo hasta la orilla. Paralelamente, las empresas transnacionales, y en particular, la filosofía postmoderna, universalizan el concepto desde la industria de la razón. La occidentalización del mundo entero ahora ya no se realiza mediante la exportación de ideas filosóficas y la evangelización cristiana, sino por la mercadería industrializada e informática que transporta, a la vez, ciertos valores, determinadas expresiones culturales y, en general, un cierto *way of life* (modo de vivir). De allí que la institución canónica postmoderna decante la cultura emergente desde el filtro de lo central, relegando el *Yachay* andino al terreno de lo periférico, al cual pretenden instrumentalizarlo desde la entronización del evhemerismo expreso en la medida y legalización que provoca la razón para adaptar a una determinada “comunidad de creyentes”³⁰.

En este mismo orden de ideas, cabe resaltar que la filosofía no sólo pertenece a las altas culturas no occidentales, sino que es una capacidad inherente a la condición humana de todos los tiempos, y, por tanto, no siempre se manifestó del mismo modo; de lo contrario, no se podría registrar un pensar andino, pues la filosofía es una manifestación del logos humano, que oscila entre la ratio y el *mythos*. La racionalidad humana todavía avanza a través de los senderos tanto del mito como de la razón; en ambos casos, está presente el pensar filosófico, aunque de diversas maneras y relaciones. La filosofía en sí misma está llamada a mostrarse por completo como un pensar que resuelve su contenido en la galaxia

²⁹ Siguiendo el aporte de Jung y la escuela de Eranos, lo *numinoso* designa la categoría de lo fascinante y misterioso que provoca un sagrado temor. Lo cual traduciría, para nuestro interés, el carácter huaca, es decir, sagrado, que insufla el *mythos*.

³⁰ Para Walter Mignolo, la idea de la comunidad de creyentes o de lectores tiene, dentro de la formación de cánones, la función de asegurar la estabilidad y adaptabilidad de esa comunidad y cuando la formación del canon tiene que ver con actividades disciplinarias es necesario distinguir entre los aspectos vocacionales y los epistémicos de la formación de dicho canon.

de su propia cultura. Y, en consecuencia, más allá de galimatías que “argumentan” que la filosofía como palabra occidental, no es transcultural, subyace la profunda verdad de que existe un contenido que permite superar su occidental definición conceptual. Este contenido corresponde al hecho metafísico antropológico de que concurre una filosofía imperecedera, encarnada esencialmente en el propio quehacer humano. De manera que la filosofía, desde su origen griego, en tanto pensar racional, crítico y esencial de Occidente, no admite cierta capacidad de razonamiento filosófico no eurocéntrico.

Pese a los intentos de reconocimiento que permitan establecer un *Yachay* andino como expresión filosófica del *mythos*, se sigue desconociendo la presencia de un hombre perteneciente a sociedades arcaicas, a un *ethos* (morada andina), al imponer un imaginario asentado en la amnesia y el olvido del *Runa*³¹, que al imitar los actos ejemplares de sus dioses, articulados por arquetipos desde la postura de Jung, por imagos³², y por teratologías al estilo de Lacan, alcanzaba mágicamente el gran tiempo, el tiempo sagrado, desligado del tiempo profano, aquel tiempo neutro del devenir *Hampy*³³, cuando el trabajo andino, relacionado con el ejercicio del *Pinsay*, lograba acercar las cosas infinitamente lejanas para

³¹ El termino *runa*, que aquí planteamos, no solo tiene una acepción étnica (la raza india), sino cultural y geográfica; es el hombre arraigado e identificado con el mundo andino. En sentido universal, Runa designa a ser humano como tal; por ello, para nuestro interés, preferimos este sentido más amplio porque la pureza de sangre, aparte de resultar muy escasa, no refleja la amplitud de la cultura, del modo de vivir y de la concepción racional del hombre andino. Sin embargo, insistimos en que el runa que presentamos aquí no es logocéntrico, ni menos grafocéntrico, su forma predilecta más bien es el rito, el orden visible, la sensibilidad, el baile, el arte, el culto, frente a la indiferencia ética del hombre postmoderno

³² Según el diccionario latino castellano *vox*, la *imago* se define según las siguientes acepciones: imagen, representación-retrato, busto de un antepasado, estatua, sombra de un muerto, aparición, eco, fantasma, copia, reproducción, apariencia. El concepto fue introducido en psicoanálisis a raíz del título de una novela de Carl Spitteler, quien obtuvo el premio Nobel de Literatura en 1919. *Imago* es un personaje imaginario de la novela, con la cual el protagonista se relaciona, luego de haber sido decepcionado por el amor no correspondido de una mujer “real”. Lacan elucida este concepto para designar una categoría relacionada con el espectro que deambula y no ha superado el duelo. Podemos citar, por ejemplo, en el caso particular de los Andes, como lo habíamos dicho antes de pueblos que han cedido su tradición a la hibridación cultural, específicamente a la cultura digital, llámese nanotecnología, velocidad, minituarización, donde preferiblemente maquina el imago que se representa en la aceptación del paradigma eurocentrista, la exportación de su saber-hacer, inspirado de paso en la dialéctica de los vencedores y los vencidos (opresores y oprimidos), por no decir reacentuando la brecha entre países desarrollados y en vía de desarrollo. Por ello, el *imago* articula los registros de lo imaginario y lo simbólico que cargan los Andes. De igual manera *imago* permite de algún modo al sujeto identificarse, quedar cautivado y fascinado por la imagen del otro (colonialismo) dentro del estadio del espejo, que vendría a ser su historia vendida por la versión logocéntrica, antes que amerindia; la atadura del imago como espectro ambulante en la historia es desatada desde la revisión o replanteamiento de la mirada extranjera mediante la reiteración de lo matriarcal y pachasófico.

³³ En quechua: vientre o matriz del *mythos*, tiempo largo.

entrar, en términos de Mircea Eliade, *a enfrentarse a los límites de la eternidad*, donde se abre el intersticio apropiado para que ocurra el pensamiento complejo, atravesado por la lectura de un “saber pachasófico”³⁴ latente en la cartografía andina. Pero frente a la indiferencia ética del hombre postmoderno del llamado primer mundo, el poblador de la periferia tiene que insistir en la diferencia (estética de alteridad) que aboque el reconocimiento del otro. El *runa* del etnos andino hace, en el proyecto postmoderno, las veces de un objeto de experimentación y contemplación que no puede darse el lujo de renunciar a los valores supuestamente obsoletos de la modernidad como la justicia, la libertad y el derecho a la vida. Sin embargo, el *runa* paralelamente experimenta su entorno real mediante una codificación cultural que obedece a necesidades físicas y sociales que introducen una cierta valoración a un mundo inicialmente no axiomático. Esta experiencia primordial, como interpretación significativa (hermenéutica), es lo que podemos llamar cosmovisión; un cierto ordenamiento del Kosmos (universo ordenado), una alteridad real realizable por medio de parámetros etnolitearaios, antropológicos y hasta antropomórficos, pero no necesariamente en sentido conceptual, lógico y racional.

Este trabajo que metafóricamente podríamos denominar de “telescopio” – que acerca las cosas infinitamente lejanas- y que por cierto, adelantaron los *Runas*, permite replantear las categorías de lo evidente insufladas por la razón dentro de la territorialidad *Pacha*, que, en cuanto espacio-tiempo (cronotopo), recrea la mismidad desde la alteridad en la figura del eterno retorno simbolizada en el *churo cósmico*. Así se establece afinidad con el *yachay* que, en cuanto *Paqarina*: lugar de surgimiento, de creación, desborda lo clausurado por la razón. Así, el olvido en los Andes “no simboliza la muerte sino por el contrario el regreso a la vida”³⁵, o, en términos de Deleuze, el devenir, que representa la *desterritorialización o línea de fuga*³⁶ (pensamiento intempestivo) del hombre andino frente a la objetividad

³⁴ El saber pachasófico, en la filosofía del *Runa*, es un saber practo-lógico e implícito, donde se trata de la explicitación y conceptualización de esta ‘sabiduría popular’ andina (como universo simbólico) que implícita y pre-conceptualmente siempre está presente en el quehacer y la cosmovisión del *Runa* andino. A diferencia del pensamiento occidental, cuya manía clasificatoria ha separado y especializado diversos ámbitos de la actividad intelectual del ser humano, para la filosofía andina la realidad holística no permite distinciones reales, debido a la relacionalidad como rasgo fundamental. *Pacha* comprende los aspectos de tiempo, espacio, orden, estratificación. Sin embargo, si a *Pacha* se le agrega el aspecto del cosmos, se puede enunciar como: cosmos interrelacionado o relacionalidad cósmica.

³⁵ ELIADE, Mircea. *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor, 1989, p. 129.

³⁶ En el *Antiedipo*, Deleuze y Guattari plantean que dentro del sistema capitalista, que es cerrado, de acuerdo a su tendencia por mantener el ‘orden’, se necesitan líneas de fuga para que el fluir del pensar siga su curso; el esquizo, modelo contrario a Edipo, es la línea de fuga, es el elemento que abre, por decirlo de alguna manera, las determinaciones del ser. La línea de fuga es un acto de

asfixiante del promontorio logocéntrico, para, en últimas, fundar desde el *Chawpi*: centro, punto medio de la pacha, una relación de *Tanpu*: hospedaje con la diferencia. Dicha idea de avance, que suscita la dialéctica andina particularmente desde la estructura cíclica del mythos, diluye el estructuralismo de la historia, por su secuencia y linealidad, proponiendo ante ello el sesgo, la fisura, el pliegue como detonante del *Pachacutec*³⁷ y sustrato del posestructuralismo amerindio.

De esta manera, el cosmos mítico andino legitima la reflexión filosófica desde categorías preconceptuales, ya que su inteligibilidad radical reside en el establecimiento del principio de una realidad ejemplar que la conducta humana debe repetir. Los amautas (psicopompos) andinos, al igual que los siconáutas griegos, eran filósofos por reflexionar sutil e iniciáticamente sobre realidades sublimes; disponían de *quipus*, *tocapus*³⁸ y edificaciones dispuestas de modo tal, que servían para registrar sus descubrimientos y pensamientos. Asumían sus conocimientos como dones sapienciales de orden *multinatural* capaz de concebir al mundo (cosmovisión pacha) como una morada habitada por diferentes

resistencia y de afirmación; esto es, como un escape ante el totalitarismo que los cuerpos gubernamentales aplican. Se trata de romper con la jerarquía desde los trasfondos del pensamiento hasta la máquina despótica del Estado. Una línea de fuga es una mutación dentro del mismo sistema; es convertirse en 'otro' y, por lo tanto, abrirse a otras formas de vida. Otra de las posibles interpretaciones de la línea de fuga es la desindividualización, la diferenciación de lo mismo, esto se refiere a que en el organismo estatal se debe suplantar la idea de una jerarquización con el fin de erradicar el poder y no desembocar en un inminente fascismo. La multiplicidad del pensar se refiere a nuevas líneas de pensamiento, tal como el ejemplo del rizoma, en sus ramas crecen caóticas, torcidas, encorvadas, dobladas, sin seguir el patrón de conducta de lo lineal, de lo mesiánico.

³⁷ Renovación cíclica de los tiempos, movimiento telúrico de la *Pacha* que permite generar una vuelta por el universo.

³⁸ Es de recordar al respecto de los sistemas quipus y tocapus, que en los Andes no se conocía la escritura con caracteres sobre una superficie, tal y como se entiende en Occidente, pero los quipus parecen haber sido una eficaz herramienta mnemotécnica en las labores administrativas de la civilización inca y que podrían haber servido para recordar hechos acontecidos. Se postula que eran un sistema equivalente a la escritura, pues es posible lograr más de 8 millones de combinaciones gracias a la diversidad de colores de cuerdas, distancia entre cuerdas, posiciones y tipo de los nudos posibles. Mientras que los tocapus, considerados como una especialidad textil inca, desempeñaban mucho más que una función decorativa, puesto que los tocapus desempeñaban además un rol iconográfico que en nuestros días se estudia de manera sustancial, a fin de delimitar su función en el contexto social andino. La problemática de la existencia de una escritura inca es el tema central en los estudios andinos de los últimos diez años. Mientras que hay avances notables en cuanto a la lectura del quipu, todavía casi nadie ha tocado el tema de los motivos incas, conocidos como tocapu, vistos como una escritura. Sin embargo, existen los estudios del criptólogo William Burns, quien ha relacionado los primeros diez números en quechua con diez consonantes y los dibujos que de ellos hizo el cronista Guamán Poma de Ayala, subrayando que los incas usaron una escritura alfabética. Por otra parte, la historiadora del arte norteamericano Rebecca Stone-Miller ha leído el tocapu en forma de un damero como "conquistando a los otros, por el Cusco, por el rey", sin mostrar la relación entre el tocapu y su significado en el quechua. Peor aún si se leen trabajos de estudiosos que niegan la existencia de una escritura en los Andes.

especies de sujetos, humanas y no-humanas, que la recreaban y retroalimentaban desde puntos de vista distintos. Por ello, el *multinaturalismo*, como el reconocimiento de subjetividades propias que atraviesan las cosmologías de los pueblos indígenas, permite reiterar las muchas naturalezas en los Andes, desbordando la alteridad amerindia como acogida frente a la carga que dona lo otro, tal como lo propone Viveiros de Castro:

(...) para señalar uno de los rasgos contrastivos del pensamiento amerindio con relación a las cosmologías 'multiculturalistas' modernas. Mientras estas se apoyan en la implicación mutua entre unicidad de la naturaleza y multiplicidad de las culturas, "la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de la sustancia, la segunda generada por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado", la concepción amerindia supondría, al contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma del universal; la naturaleza o el objeto, la forma del particular.³⁹

Lo que sugerimos aquí es que la cosmología andina comparte los mismos fundamentos de esta economía simbólica del *multinaturalismo*. Al equipararse por el universal del lenguaje y por el atributo de la subjetividad, los agentes del cosmos se distinguen muy tajantemente por sus "cuerpos", es decir, por su condición de materialidad y visibilidad. Y precisamente esto les atribuye especificidad ontológica en un orden necesario de relaciones, pues si la antropología clásica (exceptuando al "pensamiento salvaje" teorizado por Lévi-Strauss) se arma según la oposición nosotros-otros, el concepto alterno al multinaturalismo, propuesto por Viveiros de Castro y que él mismo denomina: *antiNarciso* (mirada revolucionaria, contestataria, frente al discurso narciso y edipizante que "entroniza" Occidente), pensará a contracorriente, incluyendo en su práctica científica a esos otros excluidos que el logocentrismo ha permitido denominar "filosofía exótica", refiriéndose con este eufemismo a la filosofía andina. El *AntiNarciso* se propone ser para la antropología lo que el AntiEdipo para el psicoanálisis: un sismo en sus cimientos, una provocación de sus postulados, un combate a esas figuras mitológicas que sirvieron para fundar disciplinas y relatos de origen. Más que explicar el mundo de los "otros", el pensamiento intenta asumir el contacto con los otros diferentes como parte de una experiencia que implica, sobre todo, una "puesta en variación" de la propia imaginación. Toda diferencia o disyunción parte del cuerpo y cada cuerpo (sea individual o colectivo) es una

³⁹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (2002). "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena" en E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 345-399.

singularidad. La singularización del cuerpo la dan las fuerzas y debilidades, el cómo se vive y se come, la forma de moverse, de comunicarse, etc.; esto permite hablar de una verdadera filosofía andina que, en nuestro estudio, defenderemos.

Los sabios mitocráticos amerindios eran, a la vez, místicos, religiosos y contemplativos, y ejercían un tipo de “clarividencia astral” o forma de iluminación recibida de la divinidad, que les permitía permanecer unidos a ella. Dicha “clarividencia astral” se adquiriría a través de enteógenos, ofrendas, ritos, ejercicios de concentración y meditación, para acceder al mundo de los dioses, y obtener profecías a través de rituales oraculares. En el tiempo actual, esta mezcla de religión, ciencia y filosofía, como especie de sabiduría divina, se llama metafísica, cercana más a un pensamiento de alteridad como filosofía primera, antes que a una teosofía multinatural animista. pues la filosofía intercultural, multinatural amerindia, busca la universalidad e invariabilidad cultural en un proceso abierto e inacabado de “polí-logos”; es decir, racionalidades diversas como las intempestivas o logocéntricas latentes en las culturas, en el que el *logos* del intercambio reciente tiene que ser establecido sintéticamente. El punto de partida son las experiencias vivenciales históricas de los pueblos (agenciamiento⁴⁰), y no una evidenciación a priori supuestamente supracultural, con lo cual podemos afirmar que la esencia del pensamiento racional dependió del relato sobrenatural, mítico que cargaba la tradición oral dentro de los anales de la historia; por ello se habla de una chakana intercultural entre Andes y Occidente; es decir, entre *mythos* y *logos*.

Lejos de confundir el contenido de la teosofía con la filosofía mitocrática de los sabios prehispánicos y filósofos no occidentales arcaicos, brinda luces a través de su línea esencial: Filosofía primera. Mientras Occidente creó su filosofía bajo la égida del *logos* de la ratio, las culturas no occidentales lo hicieron bajo el *logos* del *mythos*. En cambio, el hombre postmoderno, dominado por la esquizofrenia de la inmediatez, por el signo abrupto y la ciudad infestada de neones, prefiere evitar las *hierofanías* (encuentro con lo sagrado) sin esforzarse por salir de su historia y vivir un ritmo temporal diferente, que no sea reducido a lo mediático del presente ni dominado por el cabrilleo del fin de la historia, pero si se fatiga por el ritmo acelerado de la cultura digital que ha impulsado Occidente.

⁴⁰ Retomamos este término, propuesto por el filósofo Baruch Spinoza en su texto : “*Ethica ordine geometrico demonstrata*” (Ética demostrada según el orden geométrico, 1677), más conocida por el título abreviado de *Ética*, quien propone el agenciamiento como la capacidad de afectar o ser afectado por un encuentro, lo que traducido al quechua sería un *Tinku* (encuentro), o más precisamente *Tupay*: (encontrarse). Un encuentro que arroja un posterior efecto.

“Diversas investigaciones (principalmente etnoliterarias) confirman que nuestro pasado, por ser de comunidades culturales, no ha sido extinto”⁴¹ sino, por el contrario, modificado y adaptado al contexto postmoderno que amenaza potencialmente con la pérdida de identidad, incluso con los tiempos y sitios “pesados” de atributos curanderos, encargados de entretejer la tradición oral y literaria de Mesoamérica, bajo la sinergia de otros tiempos.

El gesto y la palabra que insuflan el mythos, provoca una marca particular que sella la subjetividad del hombre andino, y, de paso, permite descongestionar el malestar colonial que aqueja a los pueblos oprimidos por el promontorio occidental. Como se podrá constatar el mythos constituye para la Etnoliteratura, el saber y poder ancestral registrado en los Andes arcaicos. Aunque este acontecimiento literario, en su acepción antropológica tradicional, remite a la historia fantástica como contraposición a la historia real, siguiendo la misma línea de diferenciación que se establecía en Grecia, en la época del florecimiento de la filosofía del mythos y del logos, entre la ficción y la realidad.

Autores como Mircea Eliade afirman que mito y realidad jamás se excluyen⁴²; quizá porque la realidad histórica del hombre no puede ser explicada sino a través de la producción simbólica e imaginaria del *Yachay Runa*. En ella se encuentra el rastro del sentido y la significación de conductas individuales y sociales en toda su complejidad vivencial. Es válido recordar a Levi-Strauss cuando reitera que “la condición del ser se concibe desde su animalidad simbólica contemporánea al mythos”⁴³. Paralelamente, Mircea Eliade agregaba al respecto que el espectáculo y la lectura constituyen las dos vías de evasión del tiempo elegidas en la modernidad:

La lectura obtiene, más aún que el espectáculo, una ruptura de la duración y, a la vez, una salida del tiempo (...) que le han permitido al hombre la ilusión de un dominio del tiempo en el que tenemos el derecho de sospechar un secreto deseo de sustracción al devenir implacable que lleva a la muerte⁴⁴.

⁴¹ MONTENEGRO PÉREZ, Luís. *El imaginario de Canchala: mitos y símbolos en Nariño y en los Andes*. En: Reto. Suplemento cultural del Diario del Sur. No. 231 (noviembre, 1988), p.17.

⁴² ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza, 1984, p. 48.

⁴³ LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología estructural*. México: Siglo XXI, 1987, p.189.

⁴⁴ ELIADE. Op. cit., p. 112.

Vale decir que en las sociedades tradicionales, muy particularmente las andinas⁴⁵, el trabajo, la guerra, los oficios, el amor, se desenvolvían en un tiempo sagrado, porque reproducían modelos míticos. Al volver a vivir lo que los dioses habían vivido en el tiempo primordial, esas existencias eran ricas en significado, pero con la desacralización del trabajo y el tiempo, en la modernidad, el hombre se siente prisionero de su oficio, por cuanto no puede ya escapar del tiempo mediático que instaaura la postmodernidad desde la persuasión de su idea escatológica de futuro, relegada a la visión mediática del presente. Por eso el ciudadano postmoderno se esfuerza por salir del tiempo en sus horas libres, cuando el número vertiginoso de distracciones inventadas por las civilizaciones digitales sacian el deseo perverso del capitalismo salvaje que obliga a subastar la felicidad como una mercancía; esa felicidad paradójica se escapa radicalmente de la *eudaimonia* griega, que enfocaba este estado como una capacidad de asombro encargada de preparar el agenciamiento, es decir el encuentro con la hierofanía (encuentro con lo sagrado), último elemento que ha sido víctima del desencanto inspirado por la “época del vacío”⁴⁶ (era de la información⁴⁷). La postmodernidad exagera esta última

⁴⁵ Rastreado la carga etimológica del término andino, podemos encontrar que, en primer lugar, “andino” se refiere a una categoría espacial, a un ámbito geográfico y topográfico. La raíz quechua *anti* (o *antikuna*, en plural) se usó en la época incaica para referirse a los pobladores de uno de los cuatro reinos o regiones (*suyu*) del imperio *Tawantinsuyu*, dividido por el Inka Túpac Yupanqui: El *Antinsuyo* en que, al decir del cronista de Cieza de León, se llamo “Andensuyos” a los pobladores de la parte norte-oriental del Cusco. Lo andino en sentido geográfico, entonces, se refiere al espacio montañoso de América del Sur que se conoce como la parte serrana del continente. El espacio geográfico (cartografía pacha) de los Andes es determinante para la elaboración de un pensamiento (*yachay*) filosófico propio, como lo eran también *-mutatis mutantis-* el paisaje costero en Jonia o la región fluvial en la India. Por último, el término andino también se refiere a una categoría étnica, hablando de este modo del hombre andino (*runa*) o del pueblo andino (*ayllu*). Esta característica no solo se refiere a una raza mestiza, o sincrética prehispánica, sino al ser humano que se sienta identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andino. Lo andino es (como también lo incaico históricamente visto) un fenómeno multicultural y multi-étnico y hasta se podría decir sincrético. Sin embargo al filosofía andina, en específico, es la interpretación de la experiencia vivencial del *runa* de parte del *Kosmos* que le rodea.

⁴⁶ En la época o era del vacío, advierte Gilles Lipovetsky, la sociedad postmoderna asume una posición de retracción del tiempo social e individual, al mismo tiempo que se impone más que nunca la necesidad de prever y organizar el tiempo colectivo, agotamiento del impulso modernista hacia el futuro, desencanto y monotonía de lo nuevo, cansancio de una sociedad que consiguió neutralizar en la apatía aquello en que se funda la idea del cambio. Agrega Lipovetski que la era del vacío se caracteriza por carecer de ídolos, pero no de maoísmos digitales que inauguran una nueva modalidad de guerra fría, basada en el espionaje y las guerras quirúrgicas, no hay tabúes, ni tan sólo imágenes gloriosas de sí misma, ningún proyecto histórico inspira movilización, tan solo presencia de vacío, un vacío que no aporta ni tragedia, ni Apocalipsis. Se trata, entonces, de una época que contagia tan solo esclerosis de pensamiento y que algunos incautos aplauden como postmodernismo.

⁴⁷ Uno de los principales críticos de la denominada “New Age” o conocida como era de la información, es Jaron Lanier, quien en sus textos: “*Contra el rebaño digital*” (2011) y “*No somos ordenadores*” (2011), pone de manifiesto lo que el mismo denomina la “cultura nerd” de Internet o

tendencia, de la mano de las tecnologías y los medios de comunicación, que a su vez instaurarán el paradigma de la aceleración: realidades virtuales, comunicaciones instantáneas, vehículos vertiginosos, en apología a la *Mathesis*, a esa ciencia universal del orden y la medida que evocaba Foucault en “*Las palabras y las cosas*” para hablar de una *desvalorización progresiva de la muerte*⁴⁸.

El hombre postmoderno cada vez toma distancia del caminar genealógico andino, rindiendo tributo a la tecno-fascinación como expresión de la “*máquina deseante*”⁴⁹ capitalista. Este hombre máquina (homo videns) corresponde a la era del deslizamiento, del zapping, de las primicias, de la histeria y el nerviosismo absoluto que aboga por la totalidad, la homogenización del pensamiento, por hacer y contemplar lo que crea, por consumir y producir hechos, tecnologías y signos, sin dar cabida a lo *huaca*, al resistirse a vivir frente al ineluctable eterno retorno, es decir a la idea de la complementariedad andina que permite recrear el régimen patriarcal desde lo matriarcal (alteridad andina), expreso en la

el «maoísmo digital», que se interpreta como la tendencia de la comunidad tecnológica (nativos digitales) de hacer primar la plataforma sobre el contenido y los ordenadores sobre las personas. En total contraste con los que anuncian el triunfo del contenido generado por usuarios, Lanier ve una Internet desinformada y tediosa, en la que la cantidad se impone a la calidad, las buenas ideas es acallada a base de gritos y la masa se impone al individuo. Su crítica a la *New Age* es un manifiesto fresco y energizante dedicado a aquellos a quienes la tecnología lo inspira, pero les decepciona el modo en que se emplea. Lanier propone a los usuarios de la Red frenar un poco, generar contenido que sea profundo en vez de sonoro, sacar el máximo partido de Internet en vez de usarla ciegamente para todo y respetar la condición de personas que sólo el individuo tiene, resistiéndose desde la crítica a ser considerados ordenadores o rebaños digitales adoctrinados bajo el efecto vitrina-pantalla de la cultura digital (panóptico postmoderno).

⁴⁸ Foucault alude a la desvalorización progresiva de la muerte para referirse a las condiciones actuales por las que atraviesa el sujeto moderno vigilado y castigado desde el saber y el poder, lo cual ha conllevado a una rebaja considerable del concepto de muerte, cargado ahora de insensibilidad, teatralidad y amarillismo noticiario que congela nuestro asombro y extrañeza. Foucault pone de manifiesto la deshumanización frente al concepto de muerte, producto de la exacerbada razón instrumental que configura la sensibilidad del sujeto hasta tal punto de provocar una “desvalorización progresiva de la muerte” que ha penetrado en los hormigones y pantallas que se instalan en nuestros aposentos.

⁴⁹ Según Deleuze y Guattari, la máquina deseante se entiende como un sistema de producción de deseos. Estos autores toman la idea de D. H. Lawrence: La sexualidad es flujo para explicar la máquina deseante. Todo deseo es flujo y corte. Flujo de esperma, de orines, de leche, etc. Freud descubrió este flujo de deseo. David Ricardo y Marx descubrieron el flujo de producción, el flujo de dinero, el flujo de mercancías; todo ello como esencia de la economía capitalista. Lo que caracteriza al sistema es la apropiación del producto por parte del capital. En este sentido, la máquina deseante postmoderna se representa en la obsesión por la vitrina-pantalla, donde el sujeto se convierte en mercancía, y por ello el capitalismo se consolida en una condición postmoderna, siguiendo a Lyotard, donde no es necesario salir afuera, ya que todo el sistema del capital está ahí en la pantalla televisiva.

complementariedad⁵⁰ sexual y cósmica que porta el mythos al labrar la relación de vecindad entre hombre-mujer, arriba-abajo.

En la postmodernidad se incrementan los mitos de la cantidad por sobre los de la cualidad: ocurre con el sexo, la comunicación, el conocimiento, las relaciones interpersonales, el entretenimiento, los intercambios, la información. A su vez, los mitos de la abundancia generan la ilusión de detener el tiempo: la acumulación (de bienes, de tecnología, de signos) actúa como un simulacro de perpetuación del tiempo presente, una argucia para suspender el futuro de manera eterna.

El mito de Saturno (el dios del tiempo huidizo, el más anciano de los dioses romanos, el devorador de sus vástagos) simboliza la necesidad que experimentó el hombre de todas las épocas de poner su vida a salvo del tiempo, que todo lo destruye y lo transforma en una especie de olvido. El mito de la repetición periódica de la creación, con su certeza de un recomenzar absoluto, de una regeneración y renovación total, soslaya la recuperación periódica de un tiempo primordial, particularmente de un tiempo acrónico, cíclico y atemporal andino, caracterizado por la magnitud *hampy* en su acepción temporal relacionada con el yachay andino, es decir con su movimiento pluri-direccional representado en el pensar holístico, que identifica a un saber milenario que atraviesa al pensador de los valles andinos, quien desde su agudeza estética, permite *hacer visible lo invisible*⁵¹. A su vez, el mito del paraíso perdido sobrevive en las imágenes de la

⁵⁰ El principio de complementariedad que insufla lo andino es la especificación de los principios de correspondencia y relacionalidad. Ningún ente y ninguna acción existe monádicamente, sino siempre en co-existencia con su complementario específico. Este complemento enfatiza en la inclusión de los opuestos complementarios en un ente completo e integral, dando ciclicidad a los tiempos. De allí que, para el runa, ningún ente o acontecimiento particular sea considerado una entidad completa, sino que sufre una deficiencia ontológica de carecer de su figura complementaria. Para el runa andino el individuo autónomo, ajeno al Kosmos, es en el fondo vano (doxa, o maya como diría la tradición índica) e incompleto, es decir un ente a medias (razón).

⁵¹ La dicotomía artística: "visible-invisible", hace parte directa del sustrato metafísico del arte, el que no puede ser abordada desde la perspectiva racional, precisamente porque su estructura es subjetiva y equívoca, ligada más al campo de la relatividad que al de la objetividad, que al decir del profesor Luis Montenegro: "es una virtud de la mirada, no del ojo", relacionada con lo *yana* (noche), con lo *Hahua-Nuna-Ricsi* (lo sobrenatural, el alma de lo paranormal), que desborda a su vez lo a-categorico o sin juicio que es el sedimento de la Filosofía Andina y, en particular, de la Etnoliteratura. En la filosofía andina existe una pulsión escópica por la pacha, un deseo de desbordar la mirada hacia la dualidad, de allí que lo visible e invisible se articulen al régimen de la complementariedad, es decir a la figura metafórica de avance (régimen diurno, matriarcal) y lo denso (régimen nocturno, patriarcal), mas no al juicio que por la naturaleza de su severidad excluye lo no relacionado o inaudito. Lo visible e invisible, por ende, no solo pueden ser considerados como categorías imaginarias que, al decir de Juan Luis Pintos: "se refiere siempre a la realidad o irrealdad de su objeto". Dicho en otras palabras, un imaginario nos permite percibir algo como real en el contexto de nuestra experiencia cotidiana, de ahí su definitiva relevancia política para mantener el estado presente de dominación o para tratar de transformarlo ("hacer la revolución"). La tensión visible e invisible va más allá de lo imaginario, lo trasciende y subvierte,

isla paradisíaca y del paisaje edénico: territorio privilegiado donde las leyes están abolidas, donde el tiempo se detiene. El vértigo y la ansiedad del hombre en su lucha contra el tiempo, se han vuelto un asunto casi patológico, como bien lo afirma Jean Baudrillard

En este siglo volvemos a ser milenaristas: queremos la perpetuidad inmediata de la existencia, exactamente como los medievales querían el paraíso en tiempo real, el Reino de Dios en la tierra. Efectivamente, se trata del establecimiento de una inmortalidad de la especie en tiempo real (...) queremos su realización inmediata⁵².

Los avances de la ingeniería genética y los trabajos sobre técnicas de clonación reactualizan los presupuestos planteados en la Edad Media en torno a la inmortalidad y la resurrección de los cuerpos, y se inspiran en el devenir del sujeto, expreso en las nuevas transmigraciones o metempsicosis que produjeron los chamanes andinos como pensadores de la temporalidad Pacha. Dichos sicopompos demarcan el mito de la longevidad humana, y reactualizaron la alquimia desde un saber cinegético y pachasófico.

Diferir o perpetuar la existencia, detener todos los relojes, vencer al tiempo, diseñar la propia durabilidad y transgredir la línea desde *el pensamiento del afuera*⁵³ implica reivindicar la episteme del mythos, para reacentuar su componente asimétrico y atemporal cargado de posestructuralismo. Teoría crítico-sospechosa

precisamente porque están asociadas al repertorio de representaciones sociales. En este orden de ideas cabe evocar las palabras de Mircea Eliade en su texto: Mito y Realidad, quien afirma: "la carga de lo ancestral- podríamos agregar lo Etnoliterario-, posee la virtud de acercar las cosas infinitamente lejanas, para enfrentar al mito a los límites de la eternidad", constituyéndose así en un trabajo de telescopio, de rastreo de la génesis, que permite hacer visible lo invisible desde el desborde (eclosión) del sustrato ancestral que la razón ha clausurado. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas; en otros términos, se aprende no solo cómo las cosas han llegado a la existencia, sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando aparecen. Finalmente, mientras no se supere en el mundo andino la situación de los: *qhawaq ñawsa*, esto es quien tiene ojos y no ve (analfabetismo), el horizonte de la reflexión y la acción serán siempre limitados

⁵² BAUDRILLARD, Jean. Olvidar a Foucault. Madrid: Anthropos, 1979, p. 17.

⁵³ El *penser autrement*: pensar diferente, que Foucault elucidió como pensamiento del afuera, es la transgresión o remoción de la racionalidad ontológica, la que se contrapone desde la sospecha, el pliegue, el cuidado de sí y la nueva ilustración volcada hacia el sujeto: el homo epistemé. La invitación que extiende Foucault se centra en trastocar el acontecimiento y hacer una ruptura con la cotidianidad; dislocar al sujeto para que deje de ser él mismo e incursione en lo *anómalo*: sustantivo griego que designa lo desigual lo rugoso. Por ello, el intelectual, si se quiere decir el filósofo, pensador de los andes: *Huacakiruna*, es aquel que, al decir del filósofo enmascarado: "*transforma lo habitual en extraño*".

responsable de encaminar el acontecimiento etnoliterario en su parcialidad del mythos hacia la validación de discursos contestatarios capaces de aplicar una licuefacción (cambio de estado) de la lógica binaria de Occidente por el multinaturalismo otrista, con el fin de retener el flujo de occidente que pretende atar la temporalidad acrónica y cíclica andina al desencanto de lo mediático que evoca el presente postmoderno.

El hombre hiper-moderno, en su afán por quebrar la homogeneidad del tiempo y salir de la duración, crea y recrea nuevos mitos, como el “mito científico” y paradójico de que el hombre puede dominar a la naturaleza. La industrialización y el urbanismo se abren campo en las mega-ciudades que exigen una alfabetización masiva y rápida para un número significativo de siervos que, convertidos en mano de obra potencial y casi todos letrados, puedan adquirir las habilidades y destrezas necesarias para la tecnología mecánica que empieza a reemplazar a la tierra como medio de producción. Podrá contra algunas de sus manifestaciones, pero no contra la naturaleza, contra ese régimen matriarcal *pachasófico* que, en cuanto saber telúrico-genital de la génesis, se le sustrae a la racionalidad instrumental al ejecutar su *Pachacutec*, es decir, una renovación cíclica de los tiempos.

Si se considera, por ejemplo, la plasmación del mito de Frankenstein, en el siglo XIX, como crítica a la omnipotencia científica y sus inéditos e insondables efectos, se renueva permanentemente la carga de temor y ansiedad que habita en la imaginación colectiva, o más bien en el imago: busto, imagen, espectro ambulante al que alude Lacan para referirse al afecto del semblante. Puede hallarse en esto una cierta parábola con respecto a la moda actual de las cirugías estéticas: la idea de derrotar al tiempo y a la naturaleza, la actitud divina de modificar a voluntad el mandato de la Creación.

Somos libres, cada vez seremos más libres para diseñar nuestro propio cuerpo (...) Hoy la cirugía, mañana la genética, volverán reales todos los sueños (...) Hoy la juventud es más prestigiosa que nunca, como conviene a culturas que han pasado por la desestabilización de los principios jerárquicos (...) Así, la juventud es un territorio en el que todos quieren vivir eternamente⁵⁴.

⁵⁴ SARLO, Beatriz. *Batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel, 1998, p. 26.

En el Fausto, en las viejas leyendas hindúes acerca de yoguis capaces de alcanzar inconcebibles edades o acaso obtener la inmortalidad, los textos tradicionales sobre alquimia donde la transmutación de la materia operaba con una idéntica conversión sobre la conciencia del experimentador, en las prácticas de ciertos chamanes a través de la ascesis y la meditación, hasta la profusión actual de ciertas drogas o sustancias que actúan sobre determinadas células para diferir o retardar el envejecimiento, el mito de la eterna juventud parece pródigo para ocultar una situación de vacío existencial en relación con el futuro y el destino incierto y angustiante de la humanidad, donde la realidad se sustenta en la premisa de retener el tiempo, impidiendo su caída en el futuro a partir de un goce autista de un tiempo mediático asentado en la fatiga del presente, que inspira “seguridad” dentro del falso imaginario que evoca el vértigo de la alquimia postmoderna. De allí que el tiempo que valora el paradigma de la postmodernidad sea el presente, el aquí y ahora sin posibilidad de repensar el pasado.

Entre la urgencia por diferir el futuro y una cierta pérdida de historicidad originada por la vorágine de la información, los acontecimientos y la imposible adaptación del organismo humano a las velocidades del nuevo sistema mundial, que inauguran el neologismo del hombre *hiper-moderno*⁵⁵, han sido capaces de procesar y re-configurar la historia misma, desde el abandono abrupto de su sustrato pre-moderno, que ha traído consigo una amnesia del tiempo trazado por el gesto del *mythos* y su tradición oral.

El hombre hiper-moderno convive sin este último proyecto finalístico, sin un *Kamay* (crear, hacer, producir) porque las obligaciones se extinguen y las necesidades son superimpuestas y presentadas como “especialmente para ti”, desde el efecto seductor que provoca la anorexia y bulimia de los objetos vitrina pantalla, *cíclopes unidimensionales*⁵⁶ representados en la figura virtual de la internet y la televisión⁵⁷ encargados de acortar distancias y ejecutar

⁵⁵ De acuerdo con el filósofo francés Gilles Lipovetsky, la categoría de hipermodernidad se refiere al síndrome de lo “híper”: hipercapitalista, hiperpotencias, hiperterrorismo, hipervacaciones, hiperindividualismos, hipermercados, e hiper-monsieur. Esta idea de sociedad hipermoderna, según Lipovetsky, implica una fuga hacia delante. La sociedad hipermoderna, por ende, es aquella en la que los objetivos alternativos han desaparecido; es la época en la que la modernización ya no encuentra resistencias organizativas e ideológicas de fondo. Es la sociedad en la que es necesario modernizar a la modernidad misma desde la era digital, la tecnofascinación y los cíclopes unidimensionales.

⁵⁶ Herbert Marcuse, propone este término para referirse al efecto seductor, alienante y obsesivo que provoca el televisor, a lo que podríamos agregar, en la época postmoderna: las redes sociales y en general el internet que secuestra a la ciudad, en lo que Paul Virilio denomina: “*la máquina de visión*”; una nueva modalidad de vigilar y castigar al sujeto (panóptico).

⁵⁷ El biopoder o el poder desmesurado sobre la vida emancipa su campo de acción hacia los cíclopes unidimensionales o máquinas de visión donde uno puede vivir sometido a “servidumbre” o

transacciones desde la comodidad de un sofá, o el secuestro de sus casas. Ellos se han encargado de apagar el encanto de la filosofía desde la des-erotización del cuerpo y del sujeto al cercenar la revolución de sus pequeñas ideas.

Hace rato que el discurso técnico y mediático que abriga la New Age (nueva era), ha comenzado a allanar y por añadidura desmantelar los cuartos, la subjetividad de los sujetos, desplazando potencialmente el acontecimiento filosófico, incluso etnoliterario, hacia el borde de la técnica, a quien se le ha encomendado la tarea de instrumentalizar el pensamiento desde el fatigado ritmo que maquina en el cerebro mismo de la *aldea global*⁵⁸. El mundo se oscurece, se aletarga paulatinamente y, en los países de conflicto, la única luz que se ve a diario es la producida por las pantallas de televisión y la que producen las armas de fuego. Esta nueva bomba electrónica se ha encargado de remover y configurar nuevos

puede estar “sujeto” a una máquina (técnica, social, comunicativa, a una vitrina pantalla, etcétera). Estamos bajo la servidumbre a una máquina en tanto constituimos una pieza, uno de los elementos que le permiten funcionar, en tanto somos sus usuarios. La servidumbre maquina actúa sobre la dimensión molecular, preindividual, infrasocial (los afectos, las sensaciones, los deseos, las relaciones aún no individualizadas, no asignables a un sujeto). La máquina-televisión actúa, entonces, como un dispositivo de sujeción maquina que se alimenta del funcionamiento de base de los comportamientos perceptivos, sensitivos, afectivos, cognitivos y lingüísticos de estudiantes y sujetos, operando de este modo sobre los resortes mismos de la vida y de la actividad humana. En la servidumbre maquina, como dice Deleuze, desde Capitalismo y esquizofrenia: *“ya no somos usuarios de la televisión, “sujetos” que se relacionan con ella como un objeto externo, somos agenciados a la televisión y funcionamos como componentes de dispositivos, como elementos de input/output, como simples redes de la televisión, que hacen pasar y/o impiden el paso de la información, de la comunicación, de los signos, hacemos literalmente cuerpo con la máquina”*.

⁵⁸ Es una denominación posiblemente acuñada por el filósofo canadiense Marshall McLuhan, como expresión de la exponencialmente creciente interconectividad humana a escala global generada por los medios electrónicos de comunicación. En 1968, McLuhan publica el libro *Guerra y paz en la Aldea Global*. La expresión se refiere a la idea de que, debido a la velocidad de las comunicaciones, toda la sociedad humana comenzaría a transformarse y su estilo de vida se volvería similar al de una aldea. Debido al progreso tecnológico, todos los habitantes del planeta empezarían a conocerse unos a otros y a comunicarse de manera instantánea y directa; esto se ve reflejado en las famosas redes sociales (Twitter, Facebook, Messenger, etc). Como paradigma de aldea global, McLuhan elige la televisión, un medio de comunicación de masas a nivel internacional, que en esa época empezaba a ser vía satélite. El principio que destaca en este concepto es el de un mundo interrelacionado, con estrechez de vínculos económicos, políticos y sociales, producto de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), particularmente Internet, como disminuidoras de las distancias y de las incomprendiones entre las personas y como promotoras de la emergencia de una conciencia global a escala planetaria, al menos en la teoría. Esta profunda interrelación entre todas las regiones del mundo originaría una poderosa red de dependencias mutuas y, de ese modo, se promovería tanto la solidaridad como la lucha por los mismos ideales, al nivel, por ejemplo, de la ecología y la economía, en pos del desarrollo sustentable de la Tierra, superficie y hábitat de esta *aldea global*. Por otro lado, no deja de ser verdad que, como ya evidenciaba la teoría del efecto mariposa (teoría del caos), un acontecimiento en determinada parte del mundo puede tener efectos a una escala global, como, por ejemplo, las fluctuaciones de los mercados financieros mundiales.

tecno-imaginarios desde sus objetos de seducción y demanda que venden en sus cajas idiotas, que en el presente trabajo proponemos abordar desde una lectura pedagógica. La televisión ha establecido el dominio de la imagen sobre la escritura y la oralidad, de la información ligera y distorsionada sobre la reflexión y los pensamientos, imponiéndose como un poder mediático-económico, de corte profundamente anti-educativo y anti-subjetivo, donde toda la teatralidad del dolor y la publicidad del sufrimiento, que cerca nuestras pantallas, han hecho del amarillismo noticiario, de su odio visceral, el menú de cada día, que los sujetos consumen para copiar estereotipos alienantes provocados en el seno mismo de las series de televisión, sostenidas sobre las lógicas de lo mediático y lo pulsional.

Por ello, el fundamento *Huaca* se relega a un tercer plano, producto del desencanto de su saber periférico timoneado por la densidad que expele el tribunal de la razón instrumental, donde el postmodernismo, en particular su enajenado hombre hiper-moderno, desconstruye la sacralidad para fragmentarla y diseminarla como componente exótico amparado por el escalpelo de la hibridación cultural, tal como lo propone acertadamente Jameson, quien apunta al corazón mismo de los temores que espantan a nuestra época actual:

Ahistoricidad, velocidad y fallecimiento de la crítica. La experiencia del tiempo es la de un presente sin pasado ni futuro. Experiencia sin protección, es la llamada esquizofrenia del hombre contemporáneo.⁵⁹

Donde podemos deducir, que se desacraliza la sociedad, y el tiempo *Huaca* cede ante el tiempo presente-mediático que inaugura la postmodernidad exacerbada. Por eso, el mito postmoderno del fin de la historia, lo comprenden los pensadores de la nueva era como el fin del proyecto moderno, es decir, de la historia en tanto portadora de un sentido en el que estaba embarcada toda la humanidad. La concepción postmoderna de la historia enfatiza en la tolerancia y en la premisa fundamental de que su sentido no es universal ni direccional.

A finales de los años ochenta, el mito fue retomado aunque en una concepción antagónica, por Francis Fukuyama, en su polémico y publicitado libro "*El fin de la historia y el último hombre*"; allí, el autor sostenía que la democracia liberal

⁵⁹ JAMESON, Frederick. *Postmodernismo y sociedad de consumo*. En: *Cada cual atiende su juego. Contribución de las innovaciones a la ideología tecnológica*, 1992. <http://www.margen.org>

constituiría “el punto final de la evolución ideológica de la humanidad” y la “forma final de gobierno”. Como apólogo del capitalismo vigente, sus ideas surgen en el seno mismo del Departamento de Estado Norteamericano, desde donde Fukuyama sostuvo que la historia, ha llegado a su fin debido a que la democracia liberal, basada en la economía de mercado, prueba ser la mejor solución al problema humano. Es el fin de la historia ya que no existen conflictos ideológicos a la vista, tras la caída del socialismo. Representante del liberalismo y, por lo tanto, uno de los sabios de la modernidad burguesa, el autor afirma que el surgimiento del último hombre, el hombre liberal, constituye el fin hacia el que se dirigen todas las sociedades.

Este hombre, al encontrarse satisfecho con su modo de vida, no tendría causas ni prejuicios por los que arriesgarse a luchar; su vida es una vida de seguridad física y abundancia material desde la persuasión capitalista. Es cierto que la idea del superhombre debe asesinar a la idea de la historicidad lineal, debido a que el proyecto nietzscheano no concibe el desarrollo de la cultura sin la presencia del mito; sin su devenir al estado embrionario o caótico del ser donde aflora la metempsomatosis de Dionisio, encrucijada en la metáfora del *Runa* andino. En este sentido, es preciso diferir el concepto de fin de la historia, pero desdiciendo la idea de Fukuyama, para renovar los tiempos muertos y permitir que acontezca el flujo del “eterno retorno” donde la historia no posee ni tiempo ni final; mejor aún, sólo obedece a una atemporalidad y a un ciclismo autorregulado, que muy bien se pinta en los Andes, en la figura simbólica del churo cósmico, porque, evocando las palabras de Mario Marimba, investigador indígena Ecuatoriano: “*Uno sólo es un hilo; reunidos todos somos un poncho, que no se destruye en el restrego del tiempo*”⁶⁰.

Solo es posible concebir el mythos como la analogía del *Yachay*, es decir, como un rizoma, un tejido que permite construir la urdimbre de la intertextualidad, esos polílogos, o múltiples naturalezas entreverados en los Andes. Desde este guango (*Awasca*), se podrá convocar a la entropía, a partir del conjuro de lo intempestivo, acategórico o sin juicio que carga el sustrato andino, opuesto a la homeostasis del capitalismo, la sincronía histórica y la razón. Tal como lo propone Baudrillard, quien evoca una visión escéptica de la historia, la cual

No tendrá fin, puesto que sus restos como la Iglesia, el comunismo, la democracia, las etnias, los conflictos, las ideologías son indefinidamente

⁶⁰ ESTERMANN, Josef. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006, p. 86.

reciclables (...) Nada de lo que se creía superado por la historia ha desaparecido realmente, todo está ahí, dispuesto a resurgir, todas las formas arcaicas y anacrónicas⁶¹.

Tal es el caso del *mythos* de aquella narración, actividad que proclama y fabulala sobre tiempos ancestralmente más sabios, cuando la *Poiesis* (creación) se enfrentaba a la *Mimesis* (copia) dando rienda suelta a la práctica de los siconáutas andinos, de aquellos *Altomisayoq*⁶² que ahondaban en lo más recóndito de la veladura, *templum*⁶³ del inconsciente desde su caminar chamánico a partir de lo que Mario Madroñero Morillo propone como:

Las figuras del pensar presentes en lo *hahua-nuna-riksi* y lo *upa*, conceptos que provocan a la vez, en el principio diseminado de su sentido, la efracción diseminada de un habla en la que la alteración suspende la literalidad inerte, en la animación de la animalidad de la letra que desencadena lo que Derrida propone de la escritura: “la subversión psíquica de la literalidad inerte” (Derrida, 1982. p. 90). Ya que entre los tiempos de esta escritura, lo *hahua* significa el relato, lo dicho, la remembranza, la memoria presente en la tradición oral, cuyo tiempo en sí es paradójico, lo *nuna*, el alma, la dimensión metafísica del discurso, comprendida en el tiempo de la pronunciación, a partir del desdoblamiento neutralizante y el redoblamiento proliferante de la paradoja, como lugar de lo no dicho en tanto inaudito, lo *riksi*, dimensión de la pronunciación que, en la suspensión de lo dicho en el tiempo *pacha* del aparecer el canto *taki*, instaura la escena de la conjuración del pensar sin imagen que se precipita en la extensión del plano de inmanencia al desconstruir su instauración, ya que “el tiempo de su pensamiento desmiembra toda contemporaneidad” (Derrida-Benington, 1994. p. 32), y lo *upa* en tanto principio de una estética de la acústica presente en la desconstrucción de la musicalidad, que el canto-pensar provoca; ya que lo *upa*, en tanto rasgo ético del pensar andino conlleva la escucha de lo inaudito, la experiencia inaugural de una filosofía de lo inaudito.⁶⁴

⁶¹ BAUDRILLARD, Jean. *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama, 1994, p. 98.

⁶² En quechua: sacerdote andino supremo.

⁶³ Utilizamos la metáfora de veladura, *templum*, para representar la figura del pensar chamánico, donde no hay techo. El techo de la maloca, por ejemplo, es una veladura, *templum*, antes que una bóveda.

⁶⁴ Referencia tomada de: Formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento y cosmovisión andinos. Primera versión: Ponencia presentada en el Congreso de filosofía latinoamericana. Octubre de 2005. CEILAT. Auditorio Luis Santander Benavides, Universidad de Nariño. Octubre de 2005. Segunda versión: Huacakiruna. Ponencia presentada en las “IV Jornadas Emmanuel Levinas.” Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Abril de 2009. Tercera

De esta manera, el *Yachay* reaparece o se reacentúa, incide desde la metáfora del pensamiento: temblor de lo poético que insufla el canto de la noche (taki yana) expreso en la conjugación de dimensiones espacio-temporales “que no son homogéneos y mucho menos sometidos a leyes científicas que los hagan cambiar”⁶⁵; esto es lo que el profesor Luis Montenegro denomina : “salivar mutuo”⁶⁶; es decir, la relación de complementariedad existente en los Andes, donde se turna y entrevera lo simbólico que carga la traza del pensamiento andino. Esta especie de *intercambio simbólico*, del que hablaba Levi-Strauss permite evidenciar la presencia de las categorías del arriba-abajo, hombre- mujer, mythos y logos bajo la convergencia de *Katequil*: que en cuanto poder de la palabra (tradición oral) permite curar el malestar de los tiempos desde el antídoto de lo atemporal que porta el mythos. En este sentido puede comprenderse la afirmación de Malinowski, quien afirma que:

Enfocado en lo que tiene de vivo, el mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica sino un relato que hace vivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones, a imperativos de orden social e incluso a exigencias prácticas⁶⁷.

Por lo que podemos inferir que no existe la primera ni la última palabra en lo que concierne a la desconstrucción del mythos, hay un especie de ruina del habla en el logocentrismo occidental, puesto que la pregunta por la filosofía andina, y en particular por el mythos, está abierta y no auto-realizada, ya que todo acontece en la conversación interminable que permite “dejar de concebir el mito como mero cuento de viejas o historias de padres”⁶⁸, sino, por el contrario, como aquello portador de mentalidades e idearios, desde mojones, aletheias y *Yachay(es)* complejos, que tienen el valor de ser puentes interculturales portadores de polifonías y resonancias que hablan desde lejos, como si se tratase de epistemes

Versión a presentar en el Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Universidad Santo Tomás. Bogotá, 2011. p. 15.

⁶⁵ CORDOVA ROSAS, Isabel, *La literatura oral de los Wankas*, en: Los dioses tutelares de los Wankas, op. cit.

⁶⁶ MONTENEGRO P. Luis Manuel. Traducciones en el sincretismo imaginario Regional, trabajo de grado, Maestría en Etnoliteratura, Escuela de Postgrados Universidad de Nariño, San Juan de Pasto ,1997.

⁶⁷ MALINOWSKI, B. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, p. 39.

⁶⁸ GADAMER, Hans Georg. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1988, p. 81.

rugosas o asimétricas, epicentros de densidad y, a la vez, de avance, a los que Michel Foucault le apostó, como el “*pensamiento del afuera*”, capaz de transformar lo habitual en extraño desde el maquinar de la sospecha.

El mito, en cuanto modelo ejemplar (arquetipo), es una a-historia sagrada que acarrea inmerso su propio perspectivismo y multiculturalismo, lo cual se precisa desde una repetición en la forma del culto o ritual, que permite registrar sus rastros en la postmodernidad exacerbada, a partir de la diseminación de la subjetividad polivalente que evocan los andinos.

Desde la reiteración del *mythos* como episteme andina, se puede adquirir un poder irradiador de fuerzas y significaciones espirituales que contribuyan a la cohesión de la comunidad y a una intención de equilibrio e integración de la realidad material de la naturaleza. Así, se posibilita una contribución que genera lecturas dialécticas del cosmos capaz de remover el estructuralismo de la historia a partir del desborde de lo clausurado, precisamente porque su materialidad (*Pacha*) se halla compuesta por una idea de avance encrucijada en la ciclicidad, donde, a diferencia del logocentrismo, el pasado de Andes siempre está adelante; esta antecendencia permite reconocer la insurgencia de quien puede entonar un canto postcolonial, como el que dice

Por las líneas de mi mano
Corren ríos de agua salada
En los que navegan
Los lugares y los nombres
Que las nubes escriben
En el cielo
Después de haberlos aprendido
En las estrellas.⁶⁹

Es indudable que el *mythos* obedece más a un impulso, o a una pulsión de lo somático, -siguiendo a Freud se asociaría con el impulso de vida, con eros, pero también con lo dianisiaco- antes que con lo semiótico (explicación racional: evhemerismo), puesto que su estructura femenina está íntimamente relacionada

⁶⁹ LUNA, Allan Gerardo. Por las líneas de mi mano: en Cuadernos de Bitácora, Concurso Departamental de Poesía RETO, San Juan de Pasto, Ediciones Diario del sur, 1998, p.25.

con lo genital, responsable de la erotización de la *Pacha*, donde se piensa con el “corpus”⁷⁰ y se festeja con la irracionalidad, lo acategorizado y sin juicio (reiteración del impulso dionisiaco).

En suma, se presenta la tensión entre el “*Hommo semioticus*” y el “*Hommo somaticus*”; es decir, entre la racionalidad expresa en el lenguaje escrito de Occidente que se debe descifrar, y la tradición oral expresa en la palabra andina que circula y que debe entregarse. Esto, de alguna manera, establecería la tensión entre *mythos* (régimen matriarcal/soma) y *logos* (régimen patriarcal/teoría).

Sin embargo, se insiste en que el afán supra-cultural de la filosofía occidental en lo teórico, se convierte en imperialismo y hegemonismo económico y político en lo práctico. Dicha tensión conduce a la interiorización de imaginarios interculturales, que acrecientan la brecha entre Norte y Sur, entre Andes y Occidente, donde el prestigio lo otorga el canon, la historia y la razón, marginando el *Yachay* desde el falso imaginario que lo relega a la condición de pseudo-ciencia, debido a que lo periférico se ausenta de las leyes del método que pregona la razón. Esta afirmación ha sido puesta en tela de juicio desde la postura *multinaturalista* de los mundos posibles de los Andes que reacentúa la idea de que todos los seres humanos son seres literarios que habitan en la ficción.

No hay cultura sin horizonte mítico, y es necesario situar al mito en la época de la ciencia y la postmodernidad, porque sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo contemporáneo⁷¹.

Se debe recordar que gracias a la compañía de la atemporalidad, como principio del *Yachay* y de la *Mnemosine* andina, se puede triturar el tiempo de la racionalidad logocéntrica, considerada en Andes como *aya* (cadáver, cuerpo muerto). La *Mnemosine* es la madre de las musas, que se convierte en la memoria de la cultura, en *ñawpapacha* (el pasado) andino, en *yuyakuy* (acción de recordar, memorizar), pues bajo su influjo se yerguen los recuerdos, pero también los olvidos; gracias a las categorías de lo *ñawpapacha*, y *yuyakuy*, el tiempo de los Andes puede devenir, y reiterarse en los límites de la eternidad, al yuxtaponer el

⁷⁰ Aquí el corpus se piensa como el lugar donde la existencia acontece en lo otro. Dicho de otra manera – y siguiendo a Jean-Luc Nancy – el corpus será el lugar de la creación del mundo, del mundo de los cuerpos: “Viene ahora mundus corpus, el mundo como el poblarse proliferante de los lugares (del) cuerpo [...] Quizás, hasta aquí, no había habido cuerpos, o bien no se les había consentido la propiedad del lugar (la propiedad de ser, absolutamente, el tener-lugar de la existencia)”. NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Madrid: Arena Libros, 2003, pp. 36-38.

⁷¹ GADAMER, Hans Georg. *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 11

tiempo (cronología) desde la ciclicidad (acronía). Reiterando las palabras de Gadamer, “el recuerdo es para los que han olvidado”⁷². Quizás el privilegio más grande de lo *ñawpapacha*, o *yuyakuy* andino, de esa memoria cosmogónica y escatológica que insufla el *mythos*, sea supervisar minuciosamente la genealogía de los orígenes, para orientar el futuro hacia “el cara-cara con el otro”⁷³, en tanto remoción ontológica del *Runa* frente a los grandes relatos pregonados por la postmodernidad.

Al respecto, Roland Barthes señalaba que “todas las mitologías de la sociedad de consumo se construyen desde el poder y el saber, para convertir lo histórico en natural”⁷⁴. La sociedad de consumo está cimentada en un inmenso proceso de producción de signos, que circulan con el fin de promover y generar deseos, necesidades y sueños. En el discurso publicitario se hace evidente el poder de la ideología, que impone visiones del mundo a través de mitologías que enmascaran las desigualdades existentes.

El perpetuo tópico de la huida de lo cotidiano y su consiguiente arquetipo: el mito del eterno retorno, el regreso a la naturaleza y la vida alejada del infierno urbano, se entronca con un concepto de libertad que va unido al consumo y la criogenización de la razón, para apelar a viejos sentimientos recuperados de una tradición que mitifica una parte del pasado. Esta huida del tiempo profano para recuperar el tiempo primordial, acentúa un yo individual despreocupado por lo colectivo, que tiene su explicación en el miedo a lo desconocido, lo inesperado y lo inestable que se precipita por el mito del progreso y la consiguiente pérdida del rastro genealógico del ser.

La sociedad de consumo parece fértil en la producción de signos que generalizan deseos en torno a dicho mito: el discurso publicitario, que se construye a partir del conjunto de los discursos sociales de cada época, ha logrado sacralizar e idolatrar lo material. Así, por ejemplo, los automóviles que pautan los avisos publicitarios ofrecen escapadas de fin de semana hacia el paraíso perdido, otorgan mayor

⁷² Ibid., p.129.

⁷³ La relación cara-a-cara será fundamental para Lévinas, ya que tiene la característica de constituirse como asimétrica, pues el Otro aparece en una dimensión superior al mandar, se aparece como algo infinito. Como consecuencia de la primacía que le da a esta relación, le otorgará más importancia al decir que a lo dicho, pues el decir pertenece al ámbito de la expresión, al momento anterior de las palabras, de los signos o de cualquier otro elemento del lenguaje. El decir responde al momento ético, lo que realmente le interesa a Lévinas, por eso “la experiencia absoluta no es develamiento, sino revelación (...) El rostro habla. La manifestación del rostro es ya discurso”. LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 1977, p. 89.

⁷⁴ BARTHES, Roland. *Elementos de Semiología*. Madrid: Ártica. México. 2005, p. 70.

virilidad, libertad o prestigio, y ofrecen las sensaciones que antes se reservaban a las personas: otorgan afectos, terapias; ayudan a superar las inseguridades y a exteriorizar los deseos más y más, para conducir sutilmente desde lo subliminal al desencanto de lo atemporal. A fin de cuentas, el discurso publicitario expresa indisociablemente el orden cultural, económico y político, como en el caso del mito del regreso a la naturaleza en versión burguesa donde las estrategias económicas del industrialismo, las mitologías radicales de los últimos años tienen como soporte el comportamiento de fuga, el yo, la vida cotidiana, el placer, la autoconciencia, las costumbres folclóricas, el ocio, la estética, las modas, las minorías marginales y los exotismos como expresiones de un libertinaje descomunal asentado más en la metáfora de lo dionisiaco de la postmodernidad, antes que en su componente huaca andino.

El hombre contemporáneo, frente al vacío dejado en la cultura occidental, en su decadencia de los sistemas religiosos y míticos, se ha adherido, según George Steiner, a mitologías sustitutivas. Asimismo, Gilles Deleuze afirmaba que ese mismo hombre produce personajes míticos frente a una religiosidad perdida, en la que la necesidad de aferrarse a una individuación rígida proyecta una confusión que produce la pérdida de certezas (religiosas, científicas y políticas).

Aquellas mitologías sustitutivas (tecno-mitos) también constituyen sistemas de creencias, cuerpos de pensamiento o conjuntos de imágenes emblemáticas, puesto que la mente postmoderna, aunque no esté habitada por ideas religiosas, concibe simpatías hacia ese estado sacro o *Huaca*, en el que se inclina a pensar con un criterio religioso. A su vez, estas mitologías no visibilizarían en el universo de la postmodernidad que provoca la construcción de un mundo mediatizado, si no estuvieran compuestas por vastas autopistas de la información, una economía en red y la omnipresencia de los medios de comunicación encargados de tergiversar los acontecimientos emergentes (sincretismo, mestizaje) como los registrados en el saber periférico (alternativo), caracterizado por su componente de *hypokeimenon*⁷⁵.

Como se ha advertido, la sociedad de consumo, los productos y las mercancías, obedecen a la lógica de la velocidad de circulación, por lo que sus tiempos son breves y volátiles. Es probable, por tanto, que los mitos y personajes míticos contemporáneos tengan una vida efímera y no se consoliden en clásicos, como

⁷⁵ Sustrato, categoría emergente que hace referencia a lo que está sobre el margen, en la orilla. Lo que está en modo de espera frente a la orden de remover el imaginario de frontera.

las producciones registradas en los anales de la literatura andina, a quien le sobran recetas para retener la memoria y enfrentarse al imperio de lo efímero⁷⁶.

Los vertiginosos cambios sociales producen rápidamente sedimentos de la intensa vida cultural del hombre, y nuevos modelos ejemplares sobrevendrán para potencialmente instalarse en el imaginario social de los pueblos andinos, algunos impotentes frente a esta amenaza, y otros decidido a sobrellevar desde la hibridación cultural su duelo de identidad. Frente a esta amenaza potencial, se insiste en no estar tan lejos de lo que está cerca, para establecer una relación de vecindad con la memoria de la memoria, en tanto ésta represente arquetipos míticos, e imaginarios sociales que el hombre canalizará a las vías del *mythos*, ya que en cuanto significativo incompleto se abre hacia la escritura de los consumidores que lo llenan de sentido, partiendo de la apuesta de que el ser humano es cautivo de lo que ha decidido recordar.

En la postmodernidad, ciertos mitos, como los de la temporalidad, la eterna juventud, el eterno retorno, los mitos de la abundancia para perpetuar el tiempo, se han reciclado y actualizado y, a su vez, han surgido nuevos metarrelatos asociados a la cultura tecnológica: el hombre en el espacio virtual, el de la metamorfosis del cuerpo en máquina, el de la aceleración. En todos ellos se comprende que el mito permite jugarse la vida desde la dificultad. Los mitos de nuevo cuño aparecen ligados a la sociedad de consumo: los medios masivos y la industria cultural contribuyen a delinear rasgos míticos que devienen modelos ejemplares y encarnan los deseos y los sueños de toda sociedad. Todo un signo de época, en la que se sacraliza e idolatra lo material, para que el hombre actual experimente la necesidad de reactivar las creaciones míticas o de reinventarlas porque "todos somos descifradores, creadores y consumidores de mitos"⁷⁷.

Y es en el intersticio mismo que disemina el *mythos* como discurso narrativo, el *Runa* encuentra metafóricamente la biología de su razón desde la inmersión en la interioridad humana; es decir desencanta la razón para desbordar el dialogismo acategórico, puesto que la experiencia vivencial del *mythos*, de su sustrato inconsciente, tal vez desapercibido y subyacente a cualquier forma de racionalización y conceptualización, hace que el Logos occidental encarne justamente uno de esos mitos subyacentes y trascendentales de su propia cultura, sin que ella fuera capaz de fundamentar lógicamente este mismo logos.

⁷⁶ Si se conserva el significado clásico, como lo que se resiste al imperio efímero de la moda, presentando continuidad y ocurrencia, podemos citar por ejemplo producciones andinas tales como el Chilambalan, el Waruchiry, el Yurupary, El Popol Voh, El Ollantay, o el Rabinal Achi

⁷⁷ ÁVILA FLORES., *Op. cit.*, p. 71.

Por ello, el hombre andino reconstruye las formas de pensar que articulan los más valiosos y variados patrimonios lingüísticos, congojas, tragedias y felicidades, las perspectivas más genuinas del sentimiento y el pensamiento colectivo, en su diversidad multiétnica, multilingüe, multicultural e intercultural. Los andinos, unidos por el espacio agreste de los Andes y por el imaginario e inventiva solidaria (aunque esto suene más a una perspectiva idealista o romántica que reconoce que existieron estructuras y formas de poder en los Andes que permiten identificar una negación de una idea de solidaridad en el continente amerindio), con promesas y utopías, apuestan a la posibilidad de una identidad cultural genuina, una historia vital, un arte y un pensamiento filosófico auténtico, mas no excluyente (filosofía de la diferencia), asentado en la reflexión de Joseph Campbell: “Cuéntame qué mitos conoces y te diré quién eres”⁷⁸.

Urge la necesidad de reconocer al *mythos* como portador de *Yachay*, atemporalidad y Mnemosine, pero también de un saber telúrico, genital y primigenio que, al igual que en la resonancia de Aurelio Arturo, habla desde lejos, y que, independientemente de su crítica, yace a la espera de su agenciamiento en este mundo palimpsesto que se vuelve a reacentuar para afirmarse o desdecirse; desde el conjuro del *mythos*, desde su eclosión: desborde de lo clausurado, se podrá dar respuesta a la existencia andina y cumplir la afirmación de Iris Zavala, donde: “lo que algún día fue imaginario, hoy es evidente”⁷⁹.

⁷⁸ CAMPBELL, Joseph. El poder del mito. Barcelona: Emecé editores, 1991, p. 206.

⁷⁹ ZABALA, Iris. La (di)famación de la Palabra. Madrid: Anthropos, 2001, p. 59.

2. MAQUINACIONES DEL MYTHOS⁸⁰:

DEL TRIBUNAL DE LA RAZÓN AL PENSAMIENTO ANDINO DEL AFUERA⁸¹

“Los discursos de los antiguos son la imagen de lo que enuncian; si tienen para nosotros el valor de un signo es porque, en el fondo de su ser, y por la luz que no deja de atravesarlos desde su nacimiento, se ajustan a las cosas mismas, en forma de espejo y de emulación; son con respecto a la verdad eterna lo que estos signos a los secretos de la naturaleza (son la marca por descifrar de esta palabra);

⁸⁰ No podemos negar la incidencia que ha deparado la cultura greco-romana (ultramar) en los contextos andinos. De hecho reconocemos su influjo dentro de la configuración de una “epistemé” prehispánica; sin embargo, proponemos una filosofía de la diferencia que ampare el discurso del runa desde el substrato etnoliterario y se encargada de validar complementariamente al discurso eurocéntrico, discursos de la orilla o periferia andina. En este sentido aclaramos que si bien la palabra mythos no se registra en la memoria o léxico andino tal como lo propone la escritura griega, es porque es considerada un término extraño o desconocido, que se asocia al decir del pueblo pasto con “el poder de la palabra” (Katequil), lo que en la tradición popular se evoca como: “la voz de la experiencia”. Pese a este contraste nos encontramos con que la palabra *mythos* y *poder de la palabra* establecen una relación de vecindad en el momento mismo que son concebidas como prácticas de narración, fabulación transmitidas bajo al itinerario de la palabra oral. Esto, sin duda corresponde a una chakana intercultural entre Andes y Occidente.

⁸¹ En su obra *El pensamiento del afuera*, Foucault medita según el ritmo del adentro y del afuera. Expresiones de dos planicies filosóficas para emplazar al sujeto y sus límites. El adentro es mapa y frontera del discurso, del conocimiento proposicional, terruño del sujeto que habla y se supone soberano de un mundo ordenable, transparente y cognoscible. El afuera, por contrapartida, es sitio fuera del lenguaje discursivo, ajeno a las cartografías del pensar racional. Lugar silencioso, exterior al sujeto, que sólo puede ser visitado y explorado por un yachay pacha Aion que carga, por ejemplo, el acontecimiento etnoliterario, encargada de validar el discurso multicultural que desborda el pliegue del afuera. El afuera es para Andes, mojón, rastro, marca que indica la finitud de todo conocimiento racional, de toda episteme de aspiraciones totalizantes, como las registradas en Occidente. A través del afuera, Foucault deviene pensador de lo a-lógico, de la andadura irracional, o pre-racional, de lo real, así como el *Psicopompo* o *Huacakiruna*, en los Andes deviene pensador de lo no relacionado o sin juicio, que es la materialidad misma del pensamiento ancestral andino.

tienen, con las cosas que develan, una afinidad intemporal".

Michel Foucault

El diagnóstico de la actualidad, incluso de aquella que se perfila como postmoderna, presenta una relación esencial con el límite: locus de enunciación que se sesga, o fisura para dislocar el despotismo canónico patriarcal y remover la condición ontológica del sujeto occidental, que padece el desajuste epistémico, desde la puesta en marcha de una eclosión (desborde de lo clausurado) de pinsay (pensar) a-logocéntrico, entreverado en la urdimbre pachasófica andina.

Ese límite, al que aludimos, propone un esquema bipolar donde la razón, y todo lo que a ella se le hace corresponder, como el bien, lo lícito, la salud, la higiene, el *sinthome*⁸², que a su vez funda un terreno excluido, en el que se acomodan las experiencias, extrañas e incluso insoportables, como el mal, lo ilícito, la enfermedad, la levedad del ser, se abren campo entre los linderos que dibujan los discursos emergentes y contestatarios que propone el discurso postcolonial encargado de diseminar las lógicas de existencia amerindias, desde la desterritorialización del *cronotopo* (tiempo-espacio lineal) bajtiniano, inaugurando una nueva *geosofía* o saber geográfico sobre la tierra, capaz de hilvanar los rostros y rastros del *Yachay* andino, y despejar las incertidumbres de un pasado atormentado por la industria cronológica de la razón.

Todo lo que aparece bajo este signo contestatario del límite, no es sino aquello que se denomina exterioridad, otredad de la razón, o pensamiento del afuera. Ahí no parece extraño reconocer como presentes las experiencias del ensueño, la locura, lo siniestro e insoportable que carga la complejidad del ser,

⁸² Décadas después del asentamiento teórico freudiano, Jacques Lacan recoge el relevo y, entre otros conceptos, revisa la definición de "síntoma", desempolvando la ortodoxia siquiátrica de la que venía aquejándose. Lacan ubica en la tesitura de reescribir el concepto de neurosis: *aquel que se considere normal que arroje la primera piedra*. Desde este atrevido planteamiento, el síntoma síquico dejó de ser característica diferencial de los alienados para convertirse en usufructo de la humanidad. De hecho, la humanidad quedaba denunciada como un síntoma en sí misma, como una perversión de los instintos animales que, eso sí, resumaba como desecho sublimatorio brillantes conquistas, como la cultura o la propia autoconciencia. Desde este referente teórico podemos contextualizar para nuestro interés particular el *sinthome* como la línea de fuga, la desterritorialización; es decir la esquizofrenia que el anómalo desata en torno al capitalismo salvaje que lo vigila y castiga, subvirtiéndolo los sistemas de exclusión que lo oprimen; gracias al *sinthome* el ser humano experimenta la falta, la deuda y la carencia para ratificar su afinidad con el orden de lo imaginario y simbólico que complementan el orden o campo de lo real. Sin *sinthome*, resulta difícil comprender la complejidad de la existencia y por añadidura el discurso insoportable y la levedad que carga el ser, puesto que el *sinthome* al decir de Ciarán: "nos permite experimentar la tentación de existir".

manifestaciones específicas de un saber herido por la deuda existencial periférica, que ha venido maquinando desde la orilla de la palabra prehispánica, pre-moderna. Dichas experiencias significativas permiten vislumbrar la trasgresión del logos desde la apuesta etnoliteraria, que, en cuanto discurso reaccionario del faloeurocentrismo, habilita las palabras tullidas, las ruinas del habla que portan los contenedores de lo marginal, para deponer el imaginario de frontera propuesto por la máquina deseante occidental, donde el desmantelamiento de los objetos de seducción y demanda en encrucijada en la razón instrumental (esquizofrenia de velocidad, inmediatez y miniaturización) serán contrastados con la postura jíbara del amerindio que no se dejó esclavizar.

En este orden de ideas, la tarea milenaria del *pinsay* (pensar) andino apunta a una desconstrucción genealógica de la historia occidental, que invita a desbordar la voz y la huella de una pachasofía atemporal, sustentada en el principio inka del *allintayachay* (aprehende bien la sabiduría). Este desgajamiento del ser racional, que atiende a ese polo siempre excluido al que *el pensamiento del afuera* le apostó como subversión de la lógica binómica establecida entre lo mismo y lo otro, es decir, entre la ratio y el logos, para introducir fisuras donde ocurra la complementariedad, el multinaturalismo, el perspectivismo, el mestizaje y el discurso postcolonial que permitan triturar figuradamente, y retroalimentar el egocentrismo occidental desde la alteridad amerindia; es decir desde el mestizaje y el sincretismo. Desde este intersticio que ha habilitado el "*penser autrement*", o pensar diferente, en Andes "yachay", será posible hacer cesar la razón y dejar que se jacte de su neutralidad con sus lenguajes certeros, reconociendo que existe una nueva tarea del pensar basada en el reconocimiento del otro, en la recepción de la carga que dona lo desconocido, la que por cierto se aleja tajantemente de la "pulsión dominante" que entroniza Occidente.

Pensar y escribir serán un acto que tendrá que contar con modos nuevos, en los que la lógica y la razón resultan insuficientes. Se sabe ya que, desde Nietzsche, pensar no es sistematizar sino realizar la experiencia de los límites o de la alteridad (la que Foucault denominó experiencia del afuera y Lacan evocó como síntoma), que no es más que el agenciamiento del doble, o la relación an-árquica con el otro, donde no hay posibilidad de dirigir el encuentro porque se ha ahondado en la extrañeza que dona lo foráneo, su *lleidad*⁸³, que reconoce la altura

⁸³ La tercera persona, que Lévinas designa "ileidad", es la justicia que se mantiene en una relación o encuentro cara-cara. Por ello, también recibe el nombre de "ajeno", en tanto es lo desvinculado, lo no relacionado; de ahí que, para acentuar su ajenidad frente a las diferentes personas, incluida la tercera, se la denomine "cuarta persona".

de lo *Auquilla*, categoría que designa lo extraño, desconocido. Allí se derrumba la categoría de primacía que pretende emerger de entre las ruinas de la razón, suspendiendo la *epojé*⁸⁴, su temporalidad, desde la evidenciación de una filosofía no occidental, parida en el seno mismo de la cosmovisión runa, desde donde se enuncia.

Dicha dislocación de la filosofía logocentrista es obra del enfoque holístico de la filosofía del multiculturalismo, también llamada intercultural, quien, en su veta, habilita un locus de enunciación de las otredades que se llaman antropófagas o caníbales, quienes encuentran amparo en el discurso del *polílogo*: escenario donde acontecen las diferencias, para remover los etnicismos y fundamentalismos indigenistas u occidentales, desde la reiteración de un discurso no occidental, anti-Narciso⁸⁵ y no edipizante.

En esta línea, la obra de Foucault -en relación con una interpretación personal afinada a los intereses trazados por la etnoliteratura- no es, según afirma Blanchot,

Una historia de la locura sino una historia de los límites, de los gestos, de la experiencia visceral que trastoca los márgenes que resultan excluidos socialmente y que configuran la pura exterioridad⁸⁶.

Una historia que alude al fondo del ocurrir de la periferia andina, a ese magma de significaciones que configura la episteme del *runa*, quien ha sido responsable de retener la identidad desde la apuesta por la palabra salvaje y abrupta del nativo,

⁸⁴ Con la *epojé* se piensa ese momento clave que al menos, una vez en la vida deben vivir aquellas personas que quieren reconocerse como filósofos. Es decir, la *epojé* trata de pensar el tránsito de la vida ordinaria a la vida filosófica, lo que significa que la *epojé* significa realmente el comienzo de la filosofía, y que por tanto por eso es difícil de entender.

⁸⁵ El brasileño Eduardo Viveiros de Castro propone el término *anti-Narciso*, como una oposición al promontorio de la ciudad letrada, para reflexionar sobre "las tensiones conceptuales que atraviesan la antropología hoy en día". Esa tarea lo ubica ante el riesgo de autoproclamarse juez de su disciplina: "La menor torpeza de mi parte podía convertirlo en un amasijo de bravatas muy poco antinarcisistas sobre la excelencia de mis posiciones preferidas". La propuesta del *anti-Narciso* es crear una escritura no enajenante, sino postcolonial que permita habilitar un locus de enunciación a favor del otro. Por ello el *anti-Narciso* se presenta como un discurso contestatario frente al ego eurocentrista, que permita superar el estructuralismo mecánico, desde "el devenir y la diferencia étnica".

⁸⁶ BLANCHOT, Maurice. Foucault. Tal y como yo lo imagino. Madrid: Pre-textos, 1998, p. 47.

ensimismada en *el pensamiento salvaje*⁸⁷, donde nuevamente se retorna a lo crudo, impidiendo la caída de lo cocido, que no es más que la categoría que amenaza con la extinción de la animalidad *runa*, anterior a la pulsión y al deseo.

Alejado de entender los acontecimientos al modo positivista, Foucault se acerca a Marx, Nietzsche y Freud para entender la realidad como una multiplicidad dispersa y discontinua sin posibilidad de sincronización, eminentemente atemporal y cíclica, una encrucijada dentro de la cosmogonía andina, en *el mito del eterno retorno*, donde la realidad fluye de la “pulsión dominante” hacia los contiguos de la ficción post-dictatorial que discierne el colonialismo estructural.

Esa realidad que para verla obliga literalmente a arrancarse los ojos, como diría Ciorán, no es sino una experiencia que se organiza en un juego de identidad y diferencia, de lo mismo y de lo otro, entre juegos de poder y saber, visibilizados a gran escala entre chakanas interculturales entre Andes y Occidente; es decir, entre la fricción de mythos y logos.

La magnitud de lo otro, como parte íntima de lo mismo, obliga a pensar de otro modo, a dialogar con lo exterior, haciendo aparecer ese ejercicio de dejar hablar al pensamiento del afuera, *pensée du dehors*, que posibilita la emergencia de una nueva episteme maquinada en los pliegues de los Andes. Ese saber no relacionado, a-categorico y sin juicio, supera, desde la alteridad, lo complementario u alternativo (eclecticismo), la idea freudiana de que *el ser humano inventó la cultura para no pensar en la muerte*. El yachay mesoamericano es considerado una especie de antídoto, fármaco, frente al malestar del tánatos occidental, precisamente porque retiene la memoria en su ausencia producto del resultado de una escritura no racional sino *pachasofica-ágrafa*, en la que se delinea una tradición pre-moderna de *donación en pura pérdida*⁸⁸.

⁸⁷ Lévi-Strauss propone la denominación *pensamiento salvaje* para referirse a un tipo de saber no académico, diferente al científico, el cual no es el pensamiento propio de las “sociedades salvajes” sino cualquier pensamiento a partir del momento en que establece clasificaciones sobre la naturaleza sin someterlas a los imperativos de domesticación que evoca, por ejemplo, la razón; en este caso, un tipo de pensamiento salvaje -aunque no podemos decir en su totalidad- es el etnoliterario que se resiste a ser domesticado por la razón, sino por el contrario reafirmar la idea de que el hecho de ser mestizos, diferentes no nos excluye. Para nuestro interés particular el pensamiento salvaje conserva su materialidad, su sustrato representado en lo pre-pulsional, la animalidad y lo crudo.

⁸⁸ Maurice Blanchot, en *El Espacio Literario*, se refiere al lenguaje imaginario del escritor, que se delinea en una relación de escritura en la que se “cumple” la “donación en pura pérdida”, como, por

El pensamiento Andino se abre a lo impensado, a la alteridad que raya en la sospecha (el silencio, el inconsciente, la sinrazón), pero desde la aceptación de la proliferación de las diferencias. Y este nuevo diálogo atenderá también inevitablemente a las manifestaciones de la experiencia que se dan en el seno de la Etnoliteratura, con autores como José María Arguedas, Manuel Scorza, Jorge Icaza, quienes asumieron el pensamiento del afuera para desajustar el cronos de la razón, tal como lo propone el mismo Foucault, quien alude al carácter transgresivo que debe portar el intelectual anómalo, que podríamos traducir, para nuestro interés, como el pensamiento andino del afuera:

Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni que pasará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida para hacerla.⁸⁹

En este sentido, Foucault intenta encontrar el grado cero de la historia de la episteme, es decir, la experiencia, el momento en el que sucede la partición, en el que aparece la curva por la que discurren separadamente la razón y el mito, y en su intersticio la Etnoliteratura, que surge como remoción del logos, como lo propone Derrida en un largo pasaje que alude al “*atopos y alogos*”⁹⁰, que se

ejemplo, en la traza y la ofrenda de la escritura que habilita el encuentro con el espacio etnoliterario.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. México: Fondo de Cultura Económica. 2001, p. 154.

⁹⁰ En este largo pasaje, Derrida dice: Desear, desear pensar lo imposible, desear, desear dar lo imposible: evidentemente, esto es la locura. El discurso que se rige por las pautas de esta locura no puede no dejarse contaminar por ella. Dicho discurso sobre la locura parece volverse loco a su vez, *alogos* y *atopos*. *Alogos* también, porque pretende rendir cuentas (exigencias de rendir cuentas que hemos mencionado al terminar), rendir cuentas y dar razón (*reddere rationem*) de eso mismo, el don, que exige una contabilidad inaudita puesto que no debe encerrarse ni en una equivalencia de entradas y de gastos, ni en un círculo económico, ni en la racionalidad regulada de un cálculo, de una métrica, de una simetría ni de ningún tipo de relación, es decir de un logos, por seguir con esa inyunción del griego, que significa a la vez la razón, el discurso, la relación y la cuenta. La locura del don hace entrar en crisis a logos y nomos, pero puede ser que también a topos. *Atopos*, como sabemos, significa lo que no está ni en su sitio ni en su lugar (“las doce a las catorce horas”) y, por lo tanto, lo extraordinario, lo insólito, lo extraño, lo extravagante, lo absurdo, lo loco. *Puede ser* (cierto *puede ser* será a la vez la modalidad de nuestra meditación y la

retoman aquí para referirse a la materialidad del pensamiento amerindio “capaz de inaugurar y dismantelar un nuevo-viejo dolor”⁹¹, provocando así un síntoma de existencia desde el dismantelamiento de la biopolítica (instrumentalización de la vida) que ha pretendido diseminar el frente eurocentrista.

Lo interesante es encontrar el gesto de corte por el que se instaura esa partición, que no es verdadera separación, porque entre razón y pensamiento andino del afuera se establecerá un continuo hablarse, *face to face*, cara a cara irreductible con el otro (como afirma, el filósofo de la alteridad, Emmanuel Levinas).

Así se inaugura una *política de hospitalidad*⁹² que permite recibir la carga que dona lo otro, lo que permite, a su vez, acoger el pasado y el futuro desde el

modalidad que a lo largo de la misma habrá que modificar) que solo una locura atópica y utópica pudiera de ese modo dar lugar al don, el cual no puede dar más que a condición de no tener lugar, ni residencia o domicilio fijo: *el don puede ser, si lo hay*. Esta locura – recordémoslo también sería la de un olvido: la de un olvido dado y deseado, no como una experiencia negativa, por lo tanto, como una amnesia y una pérdida de memoria, sino como la condición afirmativa del don. ¿Cómo se puede, sin locura, desear el olvido de lo que habrá sido, lo mismo que el don, un don sin ambivalencia, un don que no sería *pharmakon* o regalo envenenado (*Gift/gift*), sino un bien, un bien que o sería un objeto (un bien dado como una cosa) sino el bien del don, del dar o de la donación misma? ¿Cómo desear el olvido? ¿Cómo desear no (res) guardar? ¿Cómo desear llevar luto por ello (suponiendo que llevar luto, llevar a cabo un trabajo de duelo, no venga a ser lo mismo que (res) guardar –y aquí entramos en aquello que sigue siendo, sin duda, el inevitable problema del duelo, de la relación entre el don y el duelo, entre lo que debiera ser no-trabajo, el no-trabajo del don y el trabajo del duelo? ¿Cómo desear el olvido y la no-guarda del don cuando, implícitamente, el don es valorado como bueno, incluso como el origen mismo de lo bueno, del bien y del valor?” (...) ¿Es la locura la circulación económica que anula el don con la equivalencia? ¿O bien es el exceso, el gasto, la destrucción?” (Derrida: 1995, 42-43).

⁹¹ ARTAUD, Antonin. *Letra Herida* (obra completa). Madrid: Alfaguara, 1998, p. 245.

⁹² En *Palabra de acogida*, título de una conferencia que Jacques Derrida pronunció el 7 de diciembre de 1996 en el Anfiteatro Richelieu de la Sorbona, con ocasión de la apertura de un Homenaje a Emmanuel Levinas. Derrida se refiere a la *hospitalidad* como aquello que se abre hacia el rostro, lo que lo acoge para nuestro interés particular podemos resaltar a la Etnoliteratura: el rostro siempre se entrega a una acogida y la acogida acoge solamente a un rostro. Pero el rostro no se puede tematizar, y esta irreductibilidad al tema, eso que excede la formalización o la descripción tematizante, es lo que el rostro tiene de común con la hospitalidad. Por ello, la palabra «hospitalidad» traduce y reproduce las otras dos palabras: atención, acogida. La intencionalidad, la atención a la palabra, la acogida del rostro, la hospitalidad son lo mismo, en tanto que acogida del otro, allí donde él se sustrae al tema. Se trata de una tensión hacia el otro, intención atenta, atención intencional, un sí dado al otro. Ahora bien, esta resistencia a la tematización tiene sus consecuencias, que Derrida se detiene a analizar. La hospitalidad se abre como intencionalidad, pero no podría convertirse en objeto, cosa o tema. Por tanto, es imposible una experiencia intencional que hiciera una experiencia circunscrita de algo que viniera a llamarse hospitalidad. Todo lo contrario, la intencionalidad se abre desde el umbral de sí misma, en su estructura más general, como hospitalidad ética; por consiguiente, ética en general. La hospitalidad no queda reducida a una región de la ética, ni a un problema del derecho o de la política; es la eticidad misma, el todo y el principio de la ética. Por tanto, Derrida concluye que la hospitalidad no tiene contrario porque no se deja circunscribir, ni derivar; transita originariamente el todo de la

conjuro de la magnitud Aion: tiempo de la ciclicidad, eternidad que acoge a otros tiempos en contraposición al tiempo cronos, tiempos presentes que han marcado la historia estructuralista de Occidente; desde esta “ética de la acogida” la Etnoliteratura validará otros discursos, que amparen la ipseidad del nativo.

Desde ese hablarse, de ese decirse poblado de modos extraños, sintaxis rotas y balbuceantes, emerge la pulsión narrativa del ser hablante (*parletre*) Etnoliterario, quien, desde sus resonancias, se adentra en el canon occidental a partir del desborde del estruendo del afuera. En este sentido, el pensamiento andino del afuera, abuelo milenar del *Yachay*, da apertura a los mundos posibles, atendiendo a esa región marginada que cobija la orilla, límite que marca un lugar desconocido, un lugar para lo otro, lo impensado, suspensión de la respuesta que inaugura la pregunta, desborde de cánones y dictaduras que apuestan a la polifonía del silencio, a la aniquilación de la categoría de frontera empeñada en acrecentar la brecha entre ciudad letrada (Occidente) y comarca oral (mundo amerindio).

El conjunto de concepciones, modelos, ideas y categorías vividas por el *Runa* andino como individuo, como singularidad, y como colectividad-comunidad⁹³, ha mostrado que la colonización destruyó idiomas, recuerdos y espacios. En estas ruinas del habla, se levanta una muralla de pensamiento andino: intempestivo, asimétrico y complejo, capaz de franquear la línea y rebosar el límite desde el maquinar del *Pinsay Pachasófico*, que es necesario exhumar y reescribir, tal como lo propone Léopold Sádar Senghor, quien señala en su obra: “*Lo que yo creo: negritud, francofonía y la civilización de lo universal*” (1988), en torno al emporio eurocentrista: “Hombres blancos, id por los pueblos perdidos de mi tierra con vuestras grabadoras, vuestras cámaras fotográficas y recoged lo que cuentan los chamanes, los juglares, los viejos, los últimos guardianes de una larga historia humana, tan solo confiada a sus voces. Cuando ellos mueran, será como si para ustedes, para vuestra civilización, se quemaran todas las bibliotecas.”

experiencia intencional. Lo que equivale a decir que los fenómenos de xenofobia, neo-etnicismos, indigenismo, alergia, rechazo, la guerra misma, manifiestan también la hospitalidad.

⁹³ “Nos encontramos así con la articulación de unas existencias concretas, irrepitiblemente singulares, que comparecen en el mundo, formando al mismo tiempo una pluralidad irreductible a cualquier tipo de sustrato unitario originario. Nos encontramos con (pero también en) una comunidad *désœuvrée* (...) y heterogénea que consiste en la coexistencia de un nosotros, en un ser-entre-nosotros, en un estar-juntos, en un ser-con (*cum*)”. DE PERETTI, Cristina. *La otra escritura del Corpus In-Mundo*. En: Revista Anthropos. Huellas del Conocimiento. Jean-Luc Nancy. El cuerpo como objeto de un nuevo pensamiento filosófico y político. N° 205 (Enero, 2004), pp. 56-57.

Como se podrá notar, en la filosofía andina, la realidad se presenta de una manera simbólica, imaginaria y posible, latente en murmullos ancestrales que evidencian un saber relacionado con el tratar el tiempo, con el devenir de los ciclos, con las señales de las estrellas, voces y cantos de los sabedores, iconografía sagrada y tradiciones del simbolismo entreveradas en la prehistoria. Por ello:

El pensamiento Andino forma parte de la naturaleza, a un mismo nivel o escala que el resto de lo existente, desde el mundo animal al vegetal, pasando por el mineral. El ordenado fluir de estos mundos genera la convivencia armónica, que los andinos llaman: *Tucuy Nunayniyoc*, y que sigue siendo uno de los objetos a conseguir por los andinos⁹⁴.

El primer deseo del *Runa* no es la adquisición de un conocimiento teórico y abstracto del mundo alrededor de él, es más bien una inserción mítica, una representación cultural y una celebración simbólica de la realidad en la que acontece. Inadmisibles para los pueblos andinos ser vistos solamente desde la perspectiva de un ojo racional, que analiza todo desde la explotación de clases, sin propiciar un análisis de las sociedades andinas con el ojo de la subjetividad y la identidad étnica.

Al ser el *Runa*, miembro de una comunidad rural o habitante de las grandes ciudades de hormigón, distingue varios niveles en el mundo que lo rodea, a partir de lo cual trata de organizar su vida adecuadamente. Comprende que es sólo una parte pequeña de este universo inmenso, que no es el centro del mundo y que debe relacionarse, como cualquier criatura, con cada elemento del universo, si quiere vivir su vida a plenitud. Este es el principio básico de todo el pensamiento andino y se denomina el principio de relacionalidad. Tal principio, según Esterman, se divide en otros tres principios que permiten vertebrar la atemporalidad, el pensamiento del afuera y el a-historicismo mesoamericano⁹⁵. El primer principio, el principio de correspondencia, describe la relación entre el macro y el micro cosmos. El macrocosmos, para los andinos del Ecuador, es la Pachamama, que se entiende como *Hanan Pacha* o *Hawa Pacha* o mundos superiores, en relación con el microcosmos (*Urinpacha* o *Ukhupacha*), y los mundos de abajo y de adentro. Estos mundos se conectan en el *Kaypacha*, que es el mundo en que vivimos visiblemente. Esta representación metafórica del pensamiento inaugura la

⁹⁴ ALZAMORA, Rosa María. “*La ofrenda y la mesa andina*”, en Más allá .Barcelona: JC. Ediciones, 1999. p.65.

⁹⁵ ESTERMAN, Joseph. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006, p. 48.

dialéctica andina cargada de devenir y metempsomatosis (cambio de cuerpo). Estas relaciones explican las conexiones entre el cosmos y los seres humanos, entre animales y no humanos, entre la vida y la muerte, entre el bien y el mal, entre dioses y mortales.

El segundo principio es el de complementariedad, que explica la inclusión de los contrarios y concretamente la relación entre los lados, derecho e izquierdo, frío y caliente, masculino y femenino, para formar un todo completo, aunque cada lado es una totalidad en sí misma. En esta concepción, todo lo que ha existido, existe y existirá es masculino o femenino. Las montañas y las plantas, los animales y las piedras, las personas, el sol, la luna y estrellas son masculinos o femeninos. Como no es posible la oposición por las dualidades entendidas como oposiciones, se dan estados intermedios o puntos de conexión especiales llamados *Chakanas*, que bien pueden ser lugares o personas, fiestas o espíritus. El último principio es el de la reciprocidad, donde todo lo bueno o lo malo que uno hace a otro elemento de la Pachamama se revierte como bueno o como malo. Esta es la idea de la justicia cósmica, según la cual el equilibrio es algo por lo que se tiene que luchar, no sólo entre seres humanos sino también entre todos los elementos, pequeños y grandes, orgánicos e inorgánicos, de la *Pachamama*.

Esta concepción cíclica de la génesis, que transgrede el logos y obliga a desajustar considerablemente el lenguaje desde la perturbación del pensamiento andino del afuera, hace parte del estudio del pluriverso o conjunto de mundos, o mejor del pariverso o los mundos de dos en dos, en términos andinos. Las dualidades del pariverso, expresadas en esta interrelación, pueden lograrse porque hay puentes sagrados, humanos y no humanos, montañas y ríos, chamanes y personas especiales, que facilitan esta comunicación desde la apuesta por el pensamiento andino no occidental, en tanto a-categorico y sin juicio. El *Runa* andino, femenino y masculino, ocupa un lugar específico en la red cósmica de relaciones. El hombre no es el centro del cosmos y la madre naturaleza no es inferior en calidad a los seres humanos. El *Runa* andino es uno de los puentes más importantes del pariverso porque puede contribuir a la restauración del equilibrio desde el discurso del multinaturalismo, como ontología polivalente de los Andes.

Este pensamiento andino, como se ha visto, retiene el flujo de la alteridad, y establece un vínculo directo con lo otro, que tanto molesta como reclama, lo otro entendido como pensamiento del afuera, como sicosis literaria, como línea de fuga, que configura la irreverencia ante los sistema de exclusión que empeñan

esfuerzos para relegar a la filosofía andina a los contiguos de la pseudociencia. Los espacios de subjetividad que se elucubran en Andes, corresponden a la vida simbólica e imaginaria que permite darle sentido cultural y cósmico a los pueblos amerindios que, en cuanto animales simbólicos, hacen uso de la *dehiscencia* (apertura y cierre) y de la subversión de las máquinas coloniales que castigan a los corpus andinos a partir de su *lobotomía* y *taumaturgia*. En suma, el otro como un saber de resistencia anudado a la garganta y preparado para una fiesta de resurrección en el coito carnavalesco del devenir *Pacha*, desborda la carga del *mythos* para recrear la realidad desde la ciclicidad y la complementariedad, partiendo de la apuesta de Eduardo Galeano:

Donde el turno andino, su idea de reciprocidad y complementariedad ofrecen respuesta a los desafíos de la ciencia y la naturaleza, al corazón mismo de los misterios de la experiencia humana. A través de ellos, la memoria permanece, se reactualiza, permanece y actúa⁹⁶.

Este aspecto de la palabra de la sinrazón andina, de lo pre-pulsional que elucidan las cartografías prehispánicas nos increpa a todos y emerge intempestivamente como *Monomanía Homicida*, que Lacan asociaba con el deseo casi natural de subvertir el tribunal de la razón, contraponerlo incluso desde la justificación perversa de un darwinismo social; un riesgo que, por cierto, ha tentado el acontecer de los escritores indigenistas, que emprendieron su lucha contra la colonialidad desde la superación del duelo y las alegorías de la derrota. Y precisamente en esta región pálida que en palabras de Foucault, “crece y a la vez se atiende un lenguaje otro”⁹⁷, que tiene la forma de Etnoliteratura, capaz de inaugurar un pensamiento del afuera, dispuesto a transformar lo habitual en extraño desde la licuefacción del sujeto occidental y su visión monológica de la realidad.

Cada palabra actual del *Runa*, al descomponerse, revela en su pasado un sinfín de relaciones y combinaciones arcaicas, de cercanías y alejamientos con los

⁹⁶ GALEANO, Eduardo. Apuntes sobre la memoria y sobre el fuego. Magazín Dominical El espectador. Abril 22 de 1990. No 365. p.17.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber. Madrid: Siglo XXI, 1995, p. 89.

demás, semejante a un *palimpsesto*⁹⁸ donde la historia se vuelve a raspar para reacentuarse, diseminarse o discernirse. Este proceso de intertextualidad permite decodificar y volver a reafirmar los pliegues de la historia, donde: “podemos asegurar que, en el ámbito andino, no existió un sentido histórico de los acontecimientos tal como lo entendemos tradicionalmente. La supuesta veracidad y cronología exacta de los sucesos no era requerida, ni considerada necesaria”⁹⁹. En otras palabras, la forma de ver, registrar, y reconstruir la historia a partir de la linealidad cronológica (estructuralismo), del pasado hacia el futuro, se desmiembra en una multilinealidad (posestructuralismo), en un manejo diferente de la temporalidad, el cual se convierte en una continua pesadilla para la lógica europea.

Cada palabra (*Katequil*) del *Runa*, conduce a otras en ese juego ilimitado, amoroso y orgiástico de encuentros (*tinkuy*), donde convergen tanto: *yachay* (saber) y *Munay* (sentir), que permiten, a su vez, entreverar fuerzas (*Llankay*), que no pueden inhibirse ante saberes antiguos que abrigan fraternales esperanzas de futuro, sino, por el contrario, dan largo aliento a las etnoliteraturas del mañana desde la puesta en marcha de acciones en dialéctica complementaria. Por eso el análisis de cada palabra que carga el runa, lejos de comprimir la lengua, la hace estallar, la multiplica sin límites: repeticiones inestables, violencias y apetitos desencadenados, regurgitamientos y antropofagias interculturales, como claros ejemplos de las modalidades de maquinación del *mythos* y el pensamiento del afuera. Tal es el caso del vértice de José María Arguedas, donde se desborda la embriaguez y la danza, la gesticulación orgiástica: punto de irrupción de la poesía y del tiempo abolido, repetido, desenredado del guango occidental y batido en el canto de la noche andina: *tuyana*.

Caos, bullicio, ruido, murmullo, entropía: el lenguaje originario habla y dice a quien le preste oídos. Hablar de y desde ese sonido desestructurado pues es, tal vez, el ruido que Andes dice debe maquinar para comenzar a escribir, o la página en blanco de resonancias mallarmeanas, o la tradición oral que nunca se acaba de corresponder al escribirse desde *evhemerismos*. Pero la Etnoliteratura, más esencialmente, se afirmaría en la postura de Gadamer y su insumo hermenéutico, para poder acercarse a esa región pálida, a ese lugar más propicio, *aletheico*

⁹⁸ Manuscrito antiguo, escrito en hoja de papiro que contiene inmerso un texto anterior. Se ha propuesto este término para referir a la etnoliteratura como un proceso de intertextualidad donde se tejen textos desde la resonancia de los tiempos.

⁹⁹ POMA DE AYALA, Felipe Guamán. Nueva crónica y buen gobierno, III, Jhon V. Murra E Rolena Adorno Ed. Siglo Veintiuno, Caracas pág. 103.

(verdadero), donde plenamente se genera la “parrhesía”¹⁰⁰. Es el lugar de la declaración, el lugar donde todo se expone y entra en crisis patológica para discutir toda siquiatria que, al decir de Maurice Blanchot, represente un intersticio:

Donde las palabras -racionales-, parecen haber huido de las cosas y se nos presentan como algo “normal”, “natural”, “inmediato”... expresan la ficción del “mundo humano”, desprendiéndose del ser; nos ofrecen más una ausencia que una presencia. Las palabras ya no designan algo, no expresan a nadie, tienen su fin en sí mismas. Ya no es un “yo” quien habla, es el lenguaje quien se habla, el lenguaje como obra, y como obra del lenguaje. Signo derruido como signo. Huellas de huellas... sin presencia. Huellas que instauran – sin origen – el juego de las diferencias y de la diferencia. Es el tiempo de la desposesión. Y de empezar una escritura-no logocentrica - que, sin embargo, ya viene escribiéndose. No pensamos, somos pensados por el pensamiento. Somos pensamientos sin nadie que los piense: somos signos¹⁰¹.

Blanchot apela al carácter transgresivo de la palabra salvaje que, para nuestro interés particular, identificaríamos con los discursos postcoloniales que elucidan nuestras territorialidades mesoamericanas, que tienden potencialmente a ser inmunes a la racionalidad; y a las cuales, por analítica estructural, podríamos contextualizarlas con los pliegues de la “orilla andina” que, desde la apuesta de la literatura comparada adelantada, por ejemplo, por William Ospina, se denomina “América mestiza”. Un continente que enfoca su caminar en oposición al promontorio del logos occidental, desde una visión dual, que evocan las culturas andinas en oposición a la lógica binómica de Occidente. Dicha visión dual muele figuradamente la visión monológica desde los principios generadores y organizadores que rigen la “*dosidad*”: unidades que se constituyen mutuamente en un mismo plano, para reproducirse en diferentes planos. Atendiendo a lo anterior,

¹⁰⁰ El tema de la *parrhesía* lo expuso Foucault en sus cursos del Colegio de Francia durante 1983 y 1984. En Grecia, la parrhesía aparece como el derecho que tienen los ciudadanos libres de acceder a la vida política en el ámbito de su ciudad. Pero la noción de Parrhesía, desde Foucault, rompe los límites de los asuntos de la ciudad y se consolida como la práctica perturbadora del “decir-verdad”. Esta práctica griega de descubrir el velo que oculta el corpus de la verdad y que de paso pone en riesgo la vida, puede ser contextualizada en Andes –con lo cual no pretendemos comparar su magnitud, ni mucho menos exportar el concepto - con el vocablo quechua *chepap Kay*, es decir (verdad, lo verdadero) que evoca la carga de *hampiq* (curandero, médico andino) que posee la virtud de hacer circular la verdad mediante el desborde de su palabra (katequil)

¹⁰¹ BLANCHOT, Maurice. *La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria*. Buenos Aires: Caldén, 1972, p. 30.

el manejo de la visión dual que realizan las culturas andinas conlleva que el “Dos” se convierta en un principio generador. Esto implica una *fuga mundis*: una fuga a la milenaria tradición occidental, según la cual, en un principio solo existía “Uno”. Esta dosidad o duplicidad ha dado numerosas pistas a los investigadores de las culturas andinas, quienes han tratado de entender, de una forma alternativa y compleja, el pensamiento del afuera de las culturas amerindias.

En este sentido, el lenguaje se frustra, no tiene la última palabra -al decir de Lacan- para expresar los síntomas *anómalos* de la existencia andina, pues le otorga al sujeto una deuda infinita que lo expulsa del mundo y le impide manifestar su totalidad, por ello aflora el discurso insoportable y la escisión del sujeto como un ser de falta. Ese suplicio que acarrea el logos, particularmente el occidental- por su afán de justificar la existencia desde la ratio -marca su movimiento pendular entre racionalidad y *mythos*, que Foucault asoció como subversión de la realidad, componente del *homo episteme anormal*, diferenciado del *homo machine* occidental, primer *homo episteme* que establece una relación de vecindad con aquellos prolíficos huacakiruna(s), pensadores de la espacio-temporalidad Pacha, descritos como desiguales o rugosos, capaces de agenciar el límite e instaurar una episteme contagiada por el pensamiento del afuera donde, al decir de Foucault, “*no se puede concebir el cambio desde la normalidad*”.

Sería suficiente hoy con preguntarse cuál es ese lenguaje no discursivo que se obstina y se rompe desde hace dos siglos en la cultura, de donde proviene ese lenguaje que no es acabado¹⁰².

Y, sin lugar a dudas, es dueño de sí bajo un vector categorial que instaura el concepto unívoco de una sociedad, falocrática, al decir de Lacan, inadmisibles para una cultura de dosidad, multinaturalista, matriarcal y complementaria, como la andina.

El huacakiruna (pensador de los valles andinos, filósofo de Andes), queda envuelto por el hecho de no habitar la totalidad de su lenguaje como un logos secreto y todo parlante. Descubre que hay, a su lado, un lenguaje que habla y del que no es dueño, y sobre todo que incluso él en el momento de hacerlo no se halla siempre en el interior de su lenguaje. Se encuentra de este modo con el

¹⁰² FOUCAULT, Michel. *Prefacio a la transgresión*. En: Obras esenciales, volumen I. Madrid: Paidós, 2001, p. 163.

límite de ese lenguaje que designa su “línea de espuma”, dada la imposibilidad de añadirle impunemente la palabra que sobrepasará todas las palabras en las fronteras de lo decible. Así se dibuja una experiencia singular: la de la trasgresión del logos, como discontinuidad del lenguaje andino, desde el gesto que concierne a ese límite, un sesgo al que Foucault y Nietzsche le apostaron desde la fragmentación arqueológica-genealógica de la historia como pensamiento de sospecha.

De este modo, no sólo muere y se pierde el lenguaje, sino que, además, se lo subvierte y contrapone desde el imaginario, el mythos, las metáforas de invención, la tradición oral, tal como lo vislumbra el caso particular de la cartografía andina, donde se levanta su estructura entre las ruinas del habla occidental, para introducir la experiencia filosófica que desborda lo clausurado, lo que no puede ser dicho (lo auquilla), en aras de *transformar lo habitual en extraño* y orientar el pensamiento andino del afuera hacia el locus de enunciación de la sinrazón, que en cuanto visión postcolonial y contestataria, es responsable de mantener el encanto del yachay andino.

La descripción que se presenta no es reproducción sino más bien desciframiento, desconstrucción de mojones y firmas: empresa metódica para desenmascarar esa maraña de lenguajes diversos que son las cosas, para reponer a cada una en su lugar natural y hacer del pensamiento logocéntrico, una re-escritura no alienante, que pueda ser desmantelada con el discurso postcolonial y multicultural amerindio. Este es sin duda el objeto y lugar de la Etnoliteratura, el de validar discursos desde la orilla, ratificando la idea de que han cambiado las condiciones intelectuales y ya no se considera al mythos como un cuento de curas (desde la perspectiva atea) o de viejas (desde el logos platónico), la relectura dialógica que evoca los Andes recalca que en lo alternativo se entrevera lo complementario, rasgo matriarcal del pensamiento prehispánico que permite encontrar la historia paralela o complementaria de la verdadera y reconocer sus linderos con el mythos, para “cambiar la pinta” de la visión occidental extendida sobre las diversas culturas regionales del Nuevo Mundo. Al desenmascarar, al individuo europeo, el runa deja de ser el mismo sujeto, provocando un devenir imperceptible a manera de *Enkatreia*, en tanto gobierno de sí, cuidado de sí, capaz de crear una ética de hospitalidad, frente a la extrañeza que donan las palabras tullidas, víctimas de la hipotermia de la razón instrumental. Ya no es, como para Blanchot, *escribir para no morir*, sino hablar para no morir. Pero aún así, sigue habiendo, con todo, una instancia, no sólo en el espacio, sino asimismo el lugar donde se requiere retornar a la pre-modernidad

como palabra que cura, pues “hoy el espacio del lenguaje no es definido por la retórica, sino por la Biblioteca, mediante el parapeto al infinito de los lenguajes fragmentarios”¹⁰³.

Se recobra así, inesperada y materialmente, el punto ciego del que vienen las cosas y las palabras en el momento en el que van a su lugar de reencuentro. El lenguaje etnoliterario se escapa a la dinastía de la representación o pandemia de los lenguajes certeros que engranan a la razón instrumental. Se trata de lo que Barthes ha calificado como “el paraíso de las palabras”: todos los significantes están allí, pero ninguno alcanza su finalidad. De esta manera, la Etnoliteratura, como gesto ético-político del otro, de saber y resistencia, se consume para producir algo nuevo desde la praxis del regurgitamiento. Con ello, la transgresión del lenguaje en la territorialidad de los Andes, su discontinuidad y metanoia, son la metempsomatosis del corpus del Yachay Runa, para encontrarse finalmente con el más allá del lenguaje mismo.

Este lenguaje brilla con la incertidumbre radiante que cubre una especie de vacío central; la imposibilidad de decir si hay un secreto, ninguno o varios, y cuáles son. El pensamiento del afuera soslaya el pensamiento complejo para articular paralelamente la incertidumbre y el azar, que posibilita la inauguración de un pensamiento inaudito, extraño, impensado por la razón. El conjuro de la palabra andina implica un desajuste significativo de los tiempos, pues en la poemática del tiempo de la oralidad, en su comprensión de la temporalidad de las formas de presentación del decir, lo inaudito o desconocido se hace ver, inaugurando la categoría estética de la Etnoliteratura, que es acercar las cosas infinitamente lejanas para hacer visible lo invisible desde la escritura con el cuerpo (siguiendo a Jean-Luc Nancy) donde se sobrepasa la dimensión del ojo como concepto del ver.

La Etnoliteratura no cierra ahora, aquí y así, la decisión: por el contrario, posibilita un proceso abierto como si fuese una conversación interminable en la exquisitez que dialoga con Borges o con una pregunta abierta de Heidegger, pues ya, en el siglo XIX, a la pregunta de Nietzsche: “¿Quién habla?”, contestaba Mallarmé: “La palabra”. Podría ocurrir que entre todas esas preguntas que se plantean hoy en la distancia jamás abarcada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta que le dio Mallarmé¹⁰⁴, ya no exista esa palabra primera, racional y absolutamente inicial que

¹⁰³ FOUCAULT, Michel. *El lenguaje al infinito*. En: Obras esenciales, volumen I. Madrid: Paidós, 2001, p. 191.

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: S. XXI, 1978, pp. 297-298.

fundamente y limite el movimiento infinito del discurso Etnoliterario. A partir del siglo XX, la etnoliteratura puede volver a traer a la luz el lenguaje como posibilidad ontológica. Esta posición difícil, pero privilegiada ante lo real, se proyecta en la generación del lenguaje sin punto de partida, sin término y sin promesa. El restablecimiento de este ámbito es por ahora la invitación a no persistir en esa carencia de suelo que ofrece el logos, sino a asentarse en un terreno firme afirmado por la visión amerindia, como posibilidad complementaria u alternativa paralela al eurocentrismo.

La invitación se centra en estar fuera de la casa, experimentar el cabrilleo de un *ethos de la hospitalidad* que permite acoger la carga de lo otro, que es en sí mismo el pensamiento del afuera andino, capaz de franquear la línea que representa la metáfora de la casa, para desbordar la experiencia del canto de la noche, en tanto espacio que marca el pensamiento del afuera y que permite al yachay ir más allá del lenguaje, ser hablado por él, no quien habla para transgredirlo; ello exige una serie de transformaciones en ese mismo nivel para que la transgresión del Runa sea una fidelidad, partiendo de la apuesta de Lacan donde se invierta el *cogito* cartesiano: “*pienso donde no soy, luego soy donde no pienso*”.

Si Hegel se atrevió a designar a América como “no lugar”, por su “inmadurez” e “incoherencia”, “país del porvenir”, región, por ende, teórica y filosóficamente “irrelevante”, constatarán sus seguidores de este pensamiento de la mismidad que en Latinoamérica, poco a poco, va entrando en crisis la “epistemología del promontorio” o “posesión epistemológica del viajero” y va apareciendo el momento en que lo no hablado descubre que tiene una historia que se puede hablar, que hay otros lenguajes que no son los “lenguajes del amo”. Que la asunto ya no es que los subalternos no puedan hablar, sino que, tomando conciencia de que lo puedan, necesitan hablar constantemente para incrustar su voz en la espesura hegemónica o dominante y crear las fisuras suficientes para la inserción de lo local en lo global, arriba del promontorio, que abandona los enmarques de conflicto constituidos por la distancia y el enfrentamiento dicotómicos, se sensibiliza de las latentes configuraciones de “centro”-descenramiento-periferia, atraso-progreso, y tradición-modernidad; en fin va más allá de los “dualismos hegemónicos”¹⁰⁵. Si la memoria étnica, jurídica y colonizada del otro ha sido, en cierta forma, una historia de representaciones mentales y

¹⁰⁵ LINGHAUS, H. y WALTER, M. ¿Modernidad periférica versus proyecto de la modernidad? Postmodernidad en la periferia. Berlín: Langer Verlang, 1994, p. 40.

epistemológicas, de alfabetizaciones y de misiones civilizatorias, ha sido a su vez, de resistencias y luchas contra la escuela, de conocimientos, y saberes sepultados con la vida o enmascarados dentro de las sistematizaciones formales; pero también de reconstrucción permanente de la memoria de las luchas, desafío intelectual y cultural que no inaugura sino que toca cada vez con más ímpetu la lucha frente a la modernización intelectual colonizadora. Como lo afirma Cornelius Castoriadis, en crítica a la racionalidad: “Hay que comprender que la “razón” no es más que un momento o una dimensión del pensamiento, y que se vuelve loca cuando se autonomiza”.

En este sentido, el runa andino camina hacia lo impensado, hacia un terreno sospechoso que es la apertura misma del pensamiento, un camino sin término ni promesas en el que se manifiesta lo intempestivo, el pensamiento del afuera. Se tratará de un pensar no verdadero, sino justo, pensar justamente lo que ha de pensarse para desideologizar los aparatos que vigilan y castigan al *mythos*, mediante la escritura de lo inaudito, que permita dejar de venerar el discurso del amo y emancipar las periferias, y así poder mantener el pensamiento categórico a una distancia adecuada respecto a lo impensado. Hacerlo venir mediante un proceso regular de *eclosión*, desde una apertura – siguiendo a Jean-Luc Nancy – de lo clausurado, para desconstruir el desencanto del *evhemerismo*¹⁰⁶ bajo el amparo de lo *auquilla*, lo desconocido, donde no puede pensarse o escribirse sin reconocerse como otro, un otro refugiado en la guarida de la noche que ha retornado a su incertidumbre, a su escritura primigenia del desastre que conjura el pensar (*yachay*). Desde esta nueva tarea del pensar andino, se podrá prevenir al runa a encaminarse a la remoción ontológica, u espectralidad, a la cual Michel Foucault evocaba como contrasentido del ser que provoca inevitablemente su desaparición, como si se tratase de un “rostro en los límites del borde de la arena”¹⁰⁷.

Desde la realidad etnoliteraria se tejerá la urdimbre que nos permita hilar el conocimiento de lo imaginario, colectivo de los pueblos aborígenes y su devenir histórico, pero también la construcción de una vida imaginaria, artística y literaria que perfile las identidades y las diferencias de los pueblos en el espacio universal del diálogo y el pensamiento del afuera entre culturas, partiendo de que la materialidad del pensamiento del afuera, es el *mythos*: realidad cultural extremadamente compleja, dinámica y entrópica, que puede abordarse e

¹⁰⁶ Término que propone el eurocentrismo desde su postura falocentrista para imponer unas supuestas explicaciones racionales de los mitos.

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *Sin título*. En: Obras esenciales, volumen I. Madrid: Paidós, 2001, p. 250.

interpretarse en perspectivas múltiples y complementarias, como las que hemos defendido evocando como sincréticas y mestizas .

3. LA ETNOLITERATURA:

UNA PRÁCTICA PALIMPSESTO¹⁰⁸

“Pero, jamás han podido hacernos desaparecer ni borrar el recuerdo de lo que éramos, porque somos de la cultura del cielo y de la tierra, somos de estirpe antiquísima y somos millones y aunque se desplome el universo entero nuestros pueblos vivirán por más tiempo que el imperio de la muerte”.

José María Arguedas

En la escritura postmoderna, como expresión de la hibridación literaria, es cada vez más habitual la relación entre un texto y otro, en lo que se ha denominado, desde la teoría crítica del posestructuralismo, intertextualidad: relación de vecindad entre corpus literarios, lo que de alguna manera inauguraría una *política de la hospitalidad literaria* encargada de retroalimentar, desde la polifonía, los trazos de la escritura y poner sobre el tapiz estético el problema de la identidad asentada en una postura subversiva de la mismidad, pero enfocada hacia los linderos del ser-en-lo-otro, es decir, la otredad; así un lugar en el mundo es también el lugar de otro, del prójimo, de mi semejante pero no idéntico, lo cual implica la marca de una diferencia: "El otro", – afirma Levinas – no es solamente

¹⁰⁸ Entre el sentido literal de la idea de palimpsesto, propia de los estudiosos de los pergaminos, y la idea metafórica, propia de ciertos teóricos de la literatura, cabe recordar la propuesta del poeta Leopardi, quien propuso el concepto emergente de palimpsesto como imagen del texto enterrado que vuelve a la vida desde la re-escritura. Paralelamente a esa idea, concibió el texto subterráneo como algo que resucita. Desde otra perspectiva, la noción de palimpsesto, formulada por Gérard Genette, se asocia con todos aquellos textos que muestran ecos de un texto anterior, de modo que toda escritura es siempre el eco de otras voces. El palimpsesto, en tanto construcción discursiva, se reconoce como un híbrido, puesto que entrelaza simultáneamente dos tiempos, dos voces, dos contenidos, dos espacios y, por ende, dos culturas que pueden ser muy diferentes, como en el caso particular de la Premodernidad Andina y la Modernidad Occidental. Entonces, se busca dar cuenta de la tensión entre lo pasado y lo presente, la historia, la memoria y lo actual, donde todo surge y se devela. Esta metáfora es identificada en los Andes desde la reiteración de lo ancestral registrado en la carga del mythos, donde se reacentúa la polifonía milenaria desde el conjuro de lo poético en la encrucijada de la postmodernidad

un alter-ego, es aquello que yo no soy, es decir la orilla, lo marginado”¹⁰⁹; un tanto lo que Foucault denominó *pliegue*: ese corte, sesgo, o escisión, producto del rompimiento con el acontecimiento cotidiano y el desborde del afuera. Esta reiteración de la literatura, es decir la invocación de sus memorias, ha permitido dar largo aliento o sostenibilidad al acontecimiento etnoliterario en la medida en que ha penetrado en el cerebro mismo de su escritura, hasta tal punto de seducir a los géneros y producir una coalición o sinergia de pluri-literaturas. Por ello, no es casual encontrarse con prototipos alternativos de escritura que elucidan un trasunto exótico o alternativo, amparado por discursos emergentes amasados desde la levadura de las literaturas de centro y periferia. En este sentido, la escritura, como bien lo afirma Deleuze, es un acontecimiento de devenir, de continuo trance o metamorfosis, capaz de generar conversaciones interminables. La complejidad que evoca este fenómeno trans-literario se ve reflejada, por ejemplo, en el espejo de la etnoliteratura, que articula en su discurso el recurso del palimpsesto, donde no se lee a otros, sino que uno se lee en ellos, se reacentúa o discierne en la polifonía literaria que cerca a los textos, a las ruinas de habla, a la escritura misma del desastre. En este sentido, no es extraño encontrar el rastro o marca de un autor en ciertas escrituras contiguas, o encontrarse con un autor que escanea la sabiduría milenaria que otrora inspeccionó otro texto, como en el caso particular de Borges, quien admitió encontrar la traza de su literatura en el admirado Macedonio Fernández, huella que por cierto permitió ubicar a este autor y, a la vez, considerarlo un exponente etnoliterario. Esta estética de la otredad hace referencia, en cierta forma, al *síndrome de Montaigne*, que “justifica” el robo astuto de la memoria histórica y cultural de un pueblo a través de la máscara de la observación participante (etnografía) que, después de haber desencantado su tradición ritual y oral, patenta este legado cultural a su nombre.

Al respecto de lo anotado, Gérard Genette, en su obra *Palimpsestos: La literatura en segundo grado*, posibilita establecer comparaciones entre dos textos ficcionales. Denomina al texto base *hipotexto* y al texto emergente, que se deriva de él: *hipertexto*. Su metodología de la *transtextualidad* da cabida a la categoría de la *hipertextualidad*, que refleja un aspecto universal de la literalidad, que a su vez conceptúa a toda obra creativa evocadora, en algún grado, de otra lectura. La *hipertextualidad*, al ligar diferentes manifestaciones estéticas, usa la antigua imagen del *palimpsesto* por la superposición de textos en el mismo pergamino sin ocultarse del todo; se deja ver por transparencia como un *bricolage* con la capacidad de hacer *lo nuevo con lo viejo*. Esta característica permite el

¹⁰⁹ LÉVINAS, *Op. cit.*, p. 105.

encabalgamiento de la estructura antigua, a través de la transmodalización de lo narrativo a lo dramático de los Andes; como en el caso particular de evidenciar una tradición oral postcolonial dentro de la escritura.

Ya en el ámbito de la construcción discursiva de identidades, Jesús Martín Barbero propone el palimpsesto desde la perspectiva de los cruces de cultura, no sólo a nivel de espacios y temporalidades (cronotopo - Pacha), sino a partir de las construcciones mediáticas y los géneros que ellas imponen a través de la industria cultural que ha inspirado el concepto *de nativo digital*¹¹⁰ obsesionado con el efecto de la vitrina pantalla responsable de acrecentar la cultura digital y sus principios de la *New Age (nueva era)* capaces de configurar las masas desde un discurso virtual. La observación de discursos intertextuales, palimpsesto, debe realizarse ahora no desde textos, sino como advierte Martín Barbero, en relación con lo masivo, puesto que la industria cultural, llámese literatura digital, provee nuevos tecno-imaginarios literarios que están presentes en los espacios de mediación como referentes de identidad y, en definitiva, transversales a las discursividades emergentes que han padecido una configuración desde la persuasión del imperio efímero de la moda que se impone abruptamente sobre lo tradicional .

Al tener en cuenta lo anotado por Martín Barbero, la producción del discurso poético-etnoliterario sugiere un tipo de construcción que, a la vez, sirve de eje superestructural y propone una lectura determinada del texto poético canónico y periférico. Si se analiza, por ejemplo, el fenómeno del *palimpsesto* en el texto Huirimilla, se observa que este se constituye también en un texto nuevo donde el lector debe descubrir las huellas de otro anterior, lo cual le permite activar un mecanismo de producción textual cercano a la operación de un traductor que le facilite desentrañar los significados y/o estructuras complejas de articulación, significación y comunicación de un texto desde los esquemas de representaciones, y enciclopedias de código propio.

De este modo, el texto de la comarca oral constituye una propuesta discursiva de producción y recepción que da cuenta de la intencionalidad del hablante por construir una identidad sujeta a múltiples formulaciones y reformulaciones que la

¹¹⁰ Esta denominación paradójica es producto de la cruzada publicitaria, exacerbada por el fenómeno de la cultura digital. Su traducción hace referencia a aquel que nació cuando ya existía la tecnología digital, que por cierto comenzó a desarrollarse con fuerza en 1978; por lo tanto, se considera que los que nacieron después de 1979 y tuvieron a su alcance, en el hogar, establecimientos de estudio y de recreación: computadoras o celulares, pueden considerarse Nativos Digitales. Para nuestro interés, nativo digital designa una contradicción de términos, por lo cual se propone en su lugar: Mentes frágiles en tiempos acelerados, es decir engranajes de la razón instrumental.

definen en función de procesos de hibridación, pero que se justifican en la medida en que desean ser escuchadas desde lo complementario que elucida la periferia. Sin embargo, cabe analizar el papel que juega la multiplicidad espacial (cronotopo) dentro de la reescritura de las identidades pluriétnicas presentes en las cartografías o mapas parlantes andinos, debido a que su carácter de insurgente ocasiona una desterritorialización, es decir, un giro hermenéutico en la estructura misma de la escritura.

Sin embargo, podemos encontrar que las características definitorias de la discursividad poética andina se hallan contenidas en la construcción de un sujeto múltiple, heterogéneo y polifónico, debido a la amplia diversidad de voces integradas en los enunciados poéticos: un "yo", un "nosotros", "una comunidad" que no permiten limitar a un grupo étnico sino, por el contrario, generar una discursividad asentada en la alteridad, portavoz del *ethos* comunitario en el sur.

Estas múltiples voces no están al servicio de un proceso de reivindicación de una identidad a través del discurso poético, ni proponen la variedad de espacios y personajes creados por el hablante ser andino; se configuran más bien como mecanismos de identificación de una condición social, mas no de un estado o clase. Con más exactitud, la identidad del runa andino va labrando un trayecto de lectura y, simultáneamente, se propone reglas de decodificación e interpretación de su temporalidad Pacha, que deben estar presentes al plantearse el cómo leer la obra (cosmogonía) y la realidad. La lectura no deviene, por tanto, sólo en el desentrañamiento de huellas a partir de las cuales asociativamente se establecen las redes de significado mayor, llegando a conformar una función semiótica compleja, sino también en la reconsideración de la función del sujeto del enunciado y de otras categorías textuales en cuanto regla de construcción.

Ejemplos de este proceso son los esfuerzos de escrituras postcoloniales registrados en los anales andinos, que se han encargado de dismantelar la visión eurocéntrica, desde la reafirmación del sustrato amerindio partícipe del mundo ritual, tradicional e incluso ágrafo que circula en la cosmovisión andina. En este espacio textualizado preferentemente en el cántico, *ritornelo*¹¹¹ como primera

¹¹¹ En su origen, la palabra "ritornelo" (o "ritornello" en italiano, que significa "repetición pequeña") es un término de la música barroca. Deleuze y Guattari, en sus libros *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?*, amplían esta noción y la utilizan para referirse a las imágenes y sonidos que emplean los animales y también los hombres primitivos – para el interés particular el Runa andino – en su relación con el territorio. Ciertamente, la repetición de una melodía o una nota sirve de apoyo para pensar el ser andino desde el canto. Pero no solamente desde la música, pues hay en la vida cotidiana del Runa ciertas ideas, ciertas palabras, ciertos gestos, ciertas imágenes y sonidos que

sección de *palimpsesto*, el ser hablante en circunstancias de ritual, muy cercano al mundo de los antepasados, se vuelve atemporal, tal como lo sugiere el siguiente fragmento perteneciente a la cultura Abya Yala:

De tus ojos que se ven / En mis ojos / Suben espíritus / Humo de agua arriba / Del cielo: padre madre / azul¹¹².

El texto trasmite un sentido comunitario, provocado por el encuentro entre el sueño y las figuras que vendrían a ser la materialidad misma del inconsciente colectivo literario que maquina en los Andes. El hecho sucede en el ámbito de la memoria cultural, y desde ese espacio el runa se vuelve partícipe de la otredad narrativa al explorar los umbrales de conciencia y ensoñación que se tejen dentro de la urdiembre etnoliteraria. La palabra del runa posibilita, en el devenir del diálogo, visibilizar y atraer realidades pasadas que, desde la intertextualidad, permiten conjurar lo obviado, las *invisibilidades*, lo inaudito o acategórico; pero también especificar una condición básica de la identidad del runa, que es el ser presencia y ausencia narrativa al mismo tiempo.

Así, el *palimpsesto* se configura como otra posibilidad de escritura, como una literatura hecha de Etnoliteraturas que, en cuanto revalorización de las propuestas marginales, permiten evidenciar su verosimilitud desde la reiteración de la voz de los tiempos. Si se atiende a su etimología, el término hace referencia al medio en que se resguardaba la palabra escrita en el medioevo: el pergamino; al raspar un pergamino para solapar un nuevo texto sobre él, la escritura anterior quedaba de este modo superpuesta por otra; este intento de sustitución escondía un texto al que se llamó *palimpsesto*, es decir, una literatura que se alimenta de otras escrituras emergentes, marginales y periféricas, como las registradas en la polifonía etnoliteraria que en cuanto discurso de eclosión, habilita lo clausurado desde el conjuro de lo alterno para fundar su sentido en textos pluriétnicos cargados de resonancias ancestrales.

se repiten, bien sea real o mentalmente, y que constituyen, de alguna manera, el punto de partida de cualquier existencia. Es cierto que el pensamiento moderno siempre ha despreciado este tipo de ideas, y ha tratado de manera general y abstracta las imágenes, sonidos y espacios, como intentaron llevar al último extremo Schönberg y sus compañeros. En una palabra, la modernidad se ha olvidado de la territorialidad que los Andes han reactivado.

¹¹² TRUJILLO, Carlos (ed.). *Poesía para todos*. <http://www.chiloeweb.com>

Aquí, el sujeto andino se asume como parte del entramado textual, de la urdimbre ecosófica que atraviesa al caminante de los valles andinos que, en cuanto construcción lingüística, sujeto y objeto de su proyecto escritural, se sitúa en tiempos y espacios diversos, para proponer un sujeto enunciador capaz de asumir una voz y varias, marcadas no por una conciencia étnica o nacional, sino por una conciencia universal, donde lo que predomina no es la posibilidad de centrarse autodefiniéndose desde cada uno de los tiempos-espacios, sino, por el contrario, la posibilidad de des-centrarse, abriéndose a una dinámica generada por la fuerza centrífuga de los interpretantes de los espacios incluidos en cada sección donde el yo eurocéntrico (pensamiento de lo mismo), se desajusta desde un nosotros mesoamericano (pensamiento del afuera).

De allí que el *palimpsesto*, como forma en la que la historia, la ficción y la imaginación se disuelven formando un nuevo relato e imaginario contestatario frente al síndrome moderno de la originalidad en que es posible, en detalles, encontrar su rastro, o su relación textual con otras propuestas, esto ha ocasionado de alguna manera que la Etnoliteratura se hibride desde el influjo de lo occidental. Sin embargo, dicho contagio ha permitido movilizar el pensamiento andino tal como una diáspora, hasta tal punto de resolver su duelo de identidad desde el contagio con lo canónico ensimismado en lo nativo o propio. La Etnoliteratura parece estar cada vez más cerca de reforzar la identidad, el signo o la representación de una realidad que, reflejada como en un espejo, da cuenta de la ficción, la risa y la congoja cósmica de la tradición oral andina, como si se hubieran invertido los roles entre lo que se considera un relato histórico y un relato ficcional. El relato que se presenta como *palimpsesto* es de una forma híbrida, como se ha mencionado, pero, además, se encuentra situado entre la tradición de un relato posiblemente histórico, de apropiación o asimilación de otros relatos, de los cuales adquiere connotaciones que pueden tener injerencia en la dificultad de clasificación del género de un relato, precisamente porque desborda la tensión entre creación y copia, es decir entre *Poiesis* (creación) y *Mimesis* (imitación).

Por otra parte, el *palimpsesto*, como entramado de la Etnoliteratura, posee afinidad con el posestructuralismo, puesto que ubica al texto bajo la sospecha de metatextualidad, y a la vez exhibe ecos explícitos o sugerentes de otros textos, entrelazando tiempo, culturas, polifonías, contenidos y connotaciones, en un proceso constructivo de sentidos que pretende despejar esa huella o rastro milenario a partir de la re-significación de su voz y su huella diversificada. Por ello, lo que la Etnoliteratura tiene de interesante no es el hecho de que refleje una realidad social y étnica de un pueblo marginado, o determine el carácter específico

de una obra etnoliteraria-indigenista, sino su práctica de *Mimesis*, de copia o imitación infinita de lenguajes. Aquello hace que cuando la Etnoliteratura se dé como escritura, lo que finalmente copia es la escritura etnoliteraria u oral anterior. Dicha práctica, vista como *Mimesis*, no es un trabajo de expresión, de expresividad o de reflejo, sino una práctica de imitación, donde se copian obras y lenguajes desde el trabajo de carpintería narrativa, como en el caso particular de la novela de Onetti titulada *La vida breve*¹¹³ donde un personaje expresa en pensamientos la narración de una obra en curso, que expone el más alto nivel de relación entre la ficción-realidad y recursos constructivos; tal es el caso del personaje Díaz Grey, quien explícitamente expresa tener conciencia de su condición de personaje y admite que la única realidad es la textual: el personaje mismo reconoce su inexistencia, solapándose en la realidad del personaje imaginado con el autor-narrador que lo imagina, para establecer de este modo la naturaleza del *palimpsesto*. Paralelamente a este ejemplo, podemos citar la novela: Pedro *Páramo* de Juan Rulfo o *Redoble por Rancas* de Manuel Scorza, donde se reitera el diálogo de ultratumba entre los personajes a partir de la evocación de la memoria sobre la memoria. Lo mismo ocurre con los teóricos de la filosofía y sus conceptos; tal es el caso de Jeremy Bentham con su Panóptico, luego re-acentuado por Foucault, quienes hicieron uso del recurso del palimpsesto para retroalimentar sus posiciones y, de paso, dar largo aliento al acontecimiento literario.

Así, como el corpus de la Etnoliteratura termina siendo atravesado por el *palimpsesto*, término que, desde la novela *Vergüenza* de Salman Rushdie, evoca la resurrección de los espectros de la historia, en tanto reiteración de la polifonía en reposo; gracias a este componente surge el sincretismo de obras, autores y épocas, que invitan a re-pensar la pertinencia de los derechos de autor debido a la complejidad, es decir intertextualidad inmanente que toca el ejercicio narrativo, sugiriendo una especie de remoción de los derechos de autor desde el influjo del *palimpsesto* que, en cuanto insumo literario de todo escritor, permite triturar el concepto de originalidad desde la hibridación literaria. Desde el locus de enunciación del palimpsesto se levantará un eclecticismo narrativo que permitirá transversalizar la escritura desde el influjo de la otredad discursiva encargada de activar el eterno retorno de la historia y de los lenguajes ahora ya convertidos en arquetipos o imaginarios amparados por la postmodernidad, donde se concibe la creación desde el borde de la copia, tal como afirma Salman Rushdie:

¹¹³ En este orden de ideas podemos citar, entre otros ejemplos de novelas tipo palimpsesto, a : Miguel de Unamuno en *Niebla*; igualmente, la de Maupassant, *el Orla*.

Todas las historias están habitadas por los fantasmas de las historias que hubieran podido ser (...) En cuanto a mí: yo también, como todos los inmigrantes, soy un forjador de fantasías. Construyo países imaginados de los que están inmersos en el mundo, tratando de imponerlos sobre los que existen. También yo me enfrento con el problema de la historia: qué retener, qué tirar por la borda, cómo aferrarme a lo que la memoria insiste en abandonar, cómo afrontar el cambio (...) El país Palimpsesto de mi historia, lo repito, no pude tener nombre propio¹¹⁴.

Esta afirmación, contextualizada en la cartografía andina, es una transformación retórica que se encuentra inmersa en el fondo mismo de los textos (códices) y en la memoria misma que cobija a los pueblos periféricos. Es una competencia de los principios de organización de lenguajes, ya que el vértigo de la copia hace posible que los lenguajes se imiten unos a otros, que no haya fondo en la superficie del lenguaje, que el hombre se vea afectado por códigos cuyo fondo nunca alcanza.

La Etnoliteratura, por su parte, en relación con el *palimpsesto*, está cargada, además, de un trasunto de lo que Umberto Eco llama “*sobre-interpretación*”, donde se consigue la individualización de las relaciones de simpatía entre el microcosmos y el macrocosmos, entre lector y autor, entre Andes y Occidente. Por ello, el papel del escritor-etnógrafo es hacer retornos de sentido, pero como diferencia, no como identidad, para que la Etnoliteratura se vea como una grafía de marcas reiteradas, como una ciencia del tatuaje, del retorno de las imágenes primigenias o milenarias encrucijadas en el eco de los tiempos.

Cuando toda mano es conciencia de acción que despierta las fuerzas de la materia, el raudal de átomos de carbono que emana al lápiz entra a intimar en el carnaval del papel para tizarlo y hacer de él un encuentro entre lo Apolíneo y lo Dionisiaco. Este desborde de pasiones invade los poros con su negro polen y desborda lo clausurado, para que la traza etnolitearia desemboque en otras escrituras y elabore sinergias narrativas que le apuesten al discurso postcolonial y amerindio que permita desideologizar el canon desde la puesta en marcha de lo folclórico, exótico y subversivo que concentra la orilla andina.

¹¹⁴ RUSHDIE, Salman. *Pásate de la raya. Artículos, 1992-2002*. Barcelona: Teide, 1998, p. 64.

Sin embargo, mientras la riqueza andina, y en particular sus códigos, sea considerada una trampa amorosa, cabe esperar que la Etnoliteratura perdure, partiendo de la apuesta de Genette, donde:

Si verdaderamente se aman los textos, se debe desear, de cuando en cuando, amar (al menos) dos a la vez; esta perversidad mueve al arte y es lo que lo hace infinito: donde no sólo se usa una obra de manera imprevista, indebida, sino rescribiendo la propia literatura¹¹⁵.

El *palimpsesto*, como insumo narrativo del hombre postmoderno, permite evidenciar los rastros del *mythos* en la época actual, ya que éste al pretender llenar su vacío existencial y superar su duelo de identidad acude a lo folclórico donde se reitera la sabiduría milenaria como conocimiento alternativo que despierta la curiosidad. Paralelamente, narrativiza los sentimientos, las tensiones, el mismo discurso insoportable del ser, las aspiraciones de la gente, las alegorías de la derrota y las esperanzas de ser distintos, únicos y globales, a la vez, sin que ello induzca a perder la ruta de la identidad ni el carácter de subalterno en un país polarizado no sólo por las diferencias regionales, sociales, sino por los imaginarios de superioridad e inferioridad (de centro y periferia) que se han venido manejando como imaginarios alienantes reflejados en sociedades donde la heterogeneidad cultural, en vez de ser una salida para superar o limar los conflictos sociales, se convierte en un asunto más de confrontación.

Las funciones de imagen que demanda la hipertextualidad, en vecindad con el palimpsesto, se encargan de registrar la diversidad cultural y el conflicto racial y colonizador desde la propuesta postcolonial, en contrapartida a la versión colonial que ensancha las caderas del eurocentrismo, ya que en lo *taxonómico* se señala el valor ficcional, postdictatorial y subversivo que evoca la Etnoliteratura. En la función *pragmática*, el *palimpsesto*, que seduce al sujeto andino, anuncia al destinatario occidental un nuevo tipo de mensaje, con otros imaginarios asentados en lo a-categorico, multinatural y polisémico, que apuntan al corazón mismo de la remembranza de la tradición oral desde una hermenéutica polifónica de su génesis.

En definitiva, el sujeto andino, al que se ha asociado con la práctica del palimpsesto, al parecer fragmentario y disperso, está funcionando como regla de

¹¹⁵ GENETTE, Gérard. *Introducción al architexto*. Buenos Aires: La cebra, 2000, p. 118.

decodificación que permite dar apertura semiótica y plantea nuevas exigencias al lector acostumbrado a ver en la cultura *falocéntrica*¹¹⁶ el enunciado poético de reivindicación étnica; por el contrario, el amerindio reitera la compleja construcción del sujeto de *palimpsesto*, exacerbado hoy por la tendencia postmoderna. El habitante runa permitirá al lector escritural asignarle una función reformuladora o re-creadora de lenguajes y significados no occidentales registrados en el pliegue de los Andes que, en cuanto discurso Pachasófico emergente, rememora y reacentúa su imaginario prehispánico en contextos postmodernos, partiendo de la apuesta de Hugo Niño, donde :

A manera de colofón, retomando la cuestión etnolitearia, aventurémonos a decir que el término es en sí una afortunada reiteración, puesto que el objeto principal de la literatura es el hombre en su constante averiguación de qué somos, de dónde venimos, para dónde vamos. La razón de vivir. Y el eterno retorno¹¹⁷.

¹¹⁶ La cultura o sociedad falocéntrica, denominada así desde la evocación de los grupos feministas e indigenista en reacción al patriarcalismo exacerbado, pretende remover el imaginario occidental del falo como culto o adoración al pene, permitiendo desideologizar a la mujer de aquella vida que gira en torno al miembro masculino. Dicho discurso contestatario es observable desde la idea de complementariedad andina, donde la cosmogonía gira en torno a la dualidad hombre-mujer, arriba y abajo que permiten remover el imaginario falocéntrico.

¹¹⁷ NIÑO, Hugo. Etnoliteratura, conocimiento y valores. Revista Mopa Mopa, No.4, del Instituto Andino de Artes Populares. Pasto: IADAP, 1989. p. 63.

4. ETNOLITERATURAS DE LO INAUDITO:¹¹⁸

LICUEFACCIÓN DEL CANON

"El arte y la palabra suelen estar para velar la falta".

Jacques Lacan

El concepto de canon¹¹⁹, propuesto por intelectuales como Bajtín, Jauss y Lotman, ha sido contemplado como una posibilidad de medida, incrustada en la maquinaria que engrana la *ciudad letrada*¹²⁰, que ha vigilado y castigado el sustrato que elucubra el borde de lo inaudito, es decir las "literaturas marginales" que se fraguan desde la orilla. Paralelamente, el concepto de canon ha sido contemplado como un recurso estilístico de diseminación del corpus literario, debido a que es evidente la ausencia de reflexiones sistemáticas en torno a su definición, desde la controversial propuesta originada por Harold Bloom en *El*

¹¹⁸ En "*El espacio literario*", Blanchot manifiesta que lo inaudito es escribir, como una forma de entregarse a la fascinación del afuera, para revolucionar la percepción espacio-temporal de la narrativa y volver a poner en discusión el principio mismo de todo acontecimiento. Lo inaudito como escritura de lo teratológico, como lo no dicho; en los Andes, lo *auquilla* (desconocido) permite habilitar un pliegue del lenguaje no foráneo, mediante la activación de una escritura fragmentaria que pone en crisis la experiencia de pureza y originalidad. La palabra fragmentaria de lo inaudito es siempre, de algún modo, hermética, puesto que desborda lo clausurado por el canon, gracias a intersticios como los etnoliterarios y espacios imaginarios capaces de crear un nuevo lector, que no cesa de perderse, de buscar el rastro, y capaz de obsesionar y ser obsesionado por lo irrevocable de lo a-categorizado o sin juicio.

¹¹⁹ El término "canon", de origen griego, remite al concepto de "vara o norma". Dentro del sistema literario, el concepto de canon subraya la existencia de un modelo o una proporción ideal en el momento de considerar las obras literarias y etnoliterarias. En suma, el llamado canon literario es, en términos amplios, el total de obras escritas y orales que aún hoy subsiste. Sin embargo, ese canon potencial se ve limitado desde un primer momento por la posibilidad de acceder o no acceder a ciertas obras, como las inauditas y periféricas tejidas en el borde etnoliterario. Entonces, se puede afirmar que todo canon es sólo una parte de una quimérica totalidad de posibilidades literarias.

¹²⁰ En este caso, se establece una relación de la ciudad con la palabra. Este locus utiliza a la palabra como la representación de una metanarración que se instala en todo nivel: el relato de una conquista subterránea del continente, mapas incluidos. Esta metanarración es una sinécdoque que, en su momento de instalación, se comprende como un desplazamiento de lo oral hacia lo escrito.

canon occidental, planteamiento que, por cierto, provocó la precipitación de reacciones por parte del frente periférico perteneciente a la comarca oral, encargada de desajustar el imaginario del promontorio que insufla la ciudad letrada, su canon “clásico” como un sistema exclusivo de obras y de autores que han sido considerados por la crítica literaria, y desde el mesianismo popular, una especie de “insumos literarios de discernimiento”, para aquellos en quienes recae la responsabilidad de evaluar y seleccionar las literaturas. Esta práctica de depuración, que identifica y, qué no es literatura, ha ocasionado que se polaricen las literaturas del margen que, en tanto literaturas de lo inaudito, fluyen desde “la espectralidad periférica”, desde la des-canonización literaria como relación anárquica con lo otro, para remover la categoría de primacía, donde no hay posibilidad de dirigir el cabrilleo del encuentro intertextual, precisamente porque aflora lo no relacionado que le apuesta a la desconstrucción literaria, que inaugura un gesto ético-político característico del posestructuralismo Etnoliterario. Tal gesto se convertirá en una especie de *pathos*: potencia, desborde de pasiones que permite reconstruir los rostros y rastros amerindios, en un mundo aletargado por la cultura digital.

Por otra parte, la etnografía del texto, como acceso interdisciplinario a los diversos tipos de textualidad que se generan al interior de una cultura, representa un camino para acceder a la complejidad creciente que desborda el hecho etnoliterario, complejidad que ya ha sido expresada desde Lenz hasta las actuales reflexiones respecto a la temática. Desde esta perspectiva, la potencialidad de la etnoliteratura, como locus de enunciación interdisciplinar, es tremenda, ya que la etnoliteratura puede constituirse en una alternativa al empirismo de corte positivista, que supone la isomorfía entre lenguaje, pensamiento y realidad, para ubicarse plenamente desde la epistemología de la filosofía del lenguaje. ¿Cómo analizar estas obras si no poseemos su clave significativa, porque no conocemos su naturaleza misma? No existe una solución semiótica a este problema, mucho menos cuando nos hallamos con un trasunto inaudito que cargan las resonancias etnoliterarias. Los investigadores de lo folclórico se han decidido, en la mayoría de los casos, a estudiar este género narrativo desde su especialidad (literaria o musical), o bien a incorporar los distintos elementos de la obra en dos áreas diferentes, o sea, analizar la letra de la canción como literatura y la melodía como música. La conclusión, muy salomónica por lo demás, destruye el objeto: ya no tenemos una canción, sino dos cosas: un texto, que bien puede ser considerado como un poema, y una melodía. El solo concepto de literatura evoca un producto cultural, definido desde la cultura occidental: la clasificación de las expresiones literarias dentro de un conjunto de funciones sociales, y más específicamente en el

contexto de un tipo de sociedad cuyas esferas o sistemas sociales se encuentran altamente diferenciados. Así, el nacimiento de las ciudades, la secularización al menos parcial del conocimiento y, por último, la constitución de los Estados-nación europeos hacen posible el surgimiento de un tipo de producto cultural llamado literatura, que tendría la capacidad de convocar, respecto de valores y significaciones, a una estructura social recientemente complejizada.

Cabe, sin embargo, preguntarse: ¿qué sentido tiene esto para sociedades que, a decir de Lévi-Strauss, no realizaron opciones como la de crear un aparato militar o, lo que es peor, devastar sus ecosistemas con tecnologías expansivas? Evidentemente, el concepto de literatura no dice nada, y el prefijo "etno" da cuenta de un asumir la diferencia, pero no describe la especificidad de este fenómeno. Por otra parte, el concepto de folclor, con todo el respeto que promete, como lo romántico unificador, sólo se corresponde con categorías como la de esquizofrenia, conjunto de rasgos aún no interpretados que sólo señalan los límites de la comprensión intercultural: "Falta que ocurra con las formas etnoliterarias lo que con la histeria y el totemismo"¹²¹ según dijo Claude Lévi-Strauss; esto es, que pasemos de los significantes flotantes a metáforas, o al menos a modestos conceptos capaces de dar cuenta de las narrativas de las culturas no occidentales, más allá de la presunción de objetividad o de pensar que "nos metemos en la cabeza del otro".

Conceptos desarrollados, como el de Iván Carrasco, de "hibridez estructural", nos llevan a asumir la necesidad de la generación de denominaciones que den cuenta de la especificidad del hecho étnico literario, que se mueve entre diversas aguas, tales como la estética, la ideología o los sistemas religiosos-rituales, como también es expresión de la transculturalización creciente de los grupos que lo producen, con lo cual queda demostrada la influencia que sobre esta textualidad tiene la creciente tensión entre homogeneidad y reivindicación de la especificidad cultural. Una de las características fundamentales de la literatura es su heterogeneidad o hibridez estructural; es decir, la capacidad que poseen los diversos elementos que conforman la estructura de gran parte de los textos literarios de aportar varias significaciones simultáneas que no se excluyen mutuamente, sino se integran en unidades significativas multifacéticas, con predominio de lo dual. En otras palabras, cada elemento no designa unívocamente un solo aspecto de la realidad, sino en forma simultánea a dos o más. Desde la perspectiva de Lázaro Carreter:

¹²¹ LEVI-STRAUSS, Claude. *Lo crudo y lo cocido*. Barcelona: Paidós, 2002. 120 p.

"Nuestra división funcional del lenguaje permite considerar la literatura oral o escrita como manifestación (no única, según vemos) del lenguaje literal. El hecho de que el folklore literario ofrezca multitud de variantes como accidentes de su transmisión no lo exime de obedecer a los mecanismos de la lengua literal"¹²².

Para Hugo Carrasco, es fundamental considerar en la obra etnoliteraria un proyecto de "programa de composición"; es decir: "un repertorio de constricciones y de marcas formales que el emisor emplea en la organización del mensaje para asegurar la perdurabilidad del texto y que sirve al receptor para percibir la estructuración del mismo"¹²³. Más allá de la clásica y necesaria clasificación en literatura oral y literatura escrita, resulta fundamental esta caracterización que sitúa a la Etnoliteratura más en el plano de la "intención" del autor que en la caracterización del contexto, sea este tradicional o moderno. Escribe Etnoliteratura quien se compenetra y posee una identidad étnica y cultural, siendo un modo de transmitir y crear esa identidad. La Etnoliteratura no es la literatura del "bárbaro", ni siquiera la del no occidental, sino de quien reivindica una especificidad, sobre todo en el actual contexto homogeneizante de la modernidad, tal como lo propone Lacan, quien afirma que: "Mejor, pues, que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época". Es decir, quien no encuentre en la Etnoliteratura una posibilidad de encuentro con el discurso inaudito, acategorizado y sin juicio.

En el contexto de la etnografía postmoderna, podemos ver que, en el plano de aquello que Karla Poewe (de la Universidad de Calgary) ha comprendido como la proliferación de "Experimental Ethnologies", se sitúa la textualidad de corte literario, que penetra en el plano plenamente consciente de la retórica del discurso etnográfico. El paso fundamental que el concepto de etnoliteratura significa es la superación del concepto de folclor literario, para dar a la literatura del otro un status al menos parcialmente equivalente a la propia obra verbal escrita occidental, pero su limitación aparece donde emergió su fortaleza, en tanto el prefijo "etno" asume la posibilidad de una cabal comprensión de este tipo de obras. Tal como lo propone el investigador etnoliterario Mario Madroñero Morillo, quien afirma:

¹²² Carreter, Lazaro. *"Estudios de lingüística"*. Barcelona, Crítica, 1980. (Texto citado por Hugo Carrasco en artículo de CUHSO de 1986), p.160.

¹²³ Carrasco, Iván. *"Literatura mapuche"*. América Indígena, vol. XLIII, N° 4, Septiembre-Diciembre de 1988. P. 154.

Los estudios etnoliterarios dieron lugar a diversas manifestaciones de pensamiento que intentaban aproximarse, desde una singular hermenéutica, a los saberes regionales y su relación con lo local y lo global, que han provocado visiones y concepciones sobre el problema del ethnos en relación con la comunidad a partir de los presupuestos que la concepción sobre el imaginario y la dimensión simbólica de la expresión estética de una comunidad han propiciado. De esta manera, los estudios etnoliterarios se han caracterizado por proponer una singular comprensión filosófica, literaria, estética del ethnos que ha sido resultado de un trabajo interdisciplinario en el que las posibilidades de la antropología filosófica, el psicoanálisis, la teoría literaria, han conformado un particular corpus de conceptos sobre la cultura y su relación con la comunidad, presentes en textos experimentales que, en algunos casos, llevan el locus de enunciación fuera de sí. La relación con la exterioridad ha permitido a quienes han experimentado el espacio etnoliterario, vivir la dinámica de la apertura de una cosmovisión a partir de la vivencia de la diferencia del ethnos, en tanto exterioridad del lugar en la afirmación de sí. Situación que provoca la singular posición de quien decide asumir la responsabilidad de la experiencia etnoliteraria y su reflejo en la concepción política de la cultura en la comunidad.¹²⁴

Hoy podemos reivindicar a la Etnoliteratura como un espacio etnográfico donde lo experiencial puede ser asumido, junto a lo experimental, en la "poesía del rescate de la ausencia". Las nuevas islas desoladas están habitadas por un texto que emerge, de manera oral o en forma escrita, desde sujetos autoconscientes de su identidad étnica, que generan una textualidad desde un espacio de juego tan amplio como el que corresponde a las obras plenamente insertas. Desde la reivindicación de la particularidad del carácter postmoderno, la Etnoliteratura representa un espacio dinámico de reelaboración identitaria, donde la vida cultural de un grupo étnico puede presentarse, nítida en su complejidad y actualidad tanto simbólica como material; el nuevo etnógrafo, frente a su computadora, caminará por los senderos de las significaciones, las islas perdidas, lo inaudito del discurso amerindio, que exigirá una nueva forma de lectura e investigación.

¿Qué otra cosa no será la Etnoliteratura en el futuro, sino el estudio de textos, elaborados por sujetos multilingües que reciben el influjo tanto de la reivindicación de la particularidad desde su identidad étnica, como también la influencia de la cultura moderna globalizada, de manera tal que cada texto, como espacio de

¹²⁴ MADROÑERO MORILLO, Mario. *Formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento y cosmovisión andinos*. Bogotá. 2011. p.67.

análisis cultural multidisciplinar, será la expresión no sólo de la tensión entre homogeneización y globalización, sino también del terrible juego entre los sincretismos que se constituyen y reconstituyen?

Corremos el peligro de que la Etnoliteratura no se asuma como enfoque hermenéutico culturalmente situado, y que por ello no aporte al diálogo intercultural como perspectiva ética. La Etnoliteratura, como opción hermenéutica, supone explicitar el "ser" de una textualidad. Esta "escucha", en el sentido heideggeriano, sólo es posible desde la configuración de un pensamiento que, a decir de Gustavo Gutiérrez, posea un carácter "situado"; esto es, que sea consciente de los valores que definen la comprensión por él asumida; la transdisciplinariedad debe, por ello, superar el mero nivel de la razón instrumental para introducirse en la senda de la hermenéutica, pero ella corre el peligro de tergiversar o manipular la interpretación etnoliteraria si ella no se realiza desde una ética situada, de manera que los valores, lejos de obstaculizar la comprensión del texto, sean una ruta que intenta encontrarse en la interpretación, unos desde el autor o autores del texto, otros desde la alteridad del intérprete. Este es el diálogo intercultural al cual apostamos.

Los discursos nacionales, populares y marginales, como afluencia de textos heterogéneos combinados e indefinidos, compiten por la complejidad etnoliteraria donde se habiliten escenarios de encuentro entre polisemia, multivocalidad, polifonía, postcolonialidad, etc. Dichas expresiones construyen una poética de lo cotidiano, recurso etnoliterario capaz de enfrentarse a los límites de la eternidad desde la perturbación del afuera, desde esa "antropología literaria"¹²⁵ donde los géneros mixtos, interdisciplinarios e interculturales, la inseguridad ontológica y política de identidad, han puesto en crisis la estabilidad del canon, a partir de la introducción de rasgos fundamentales, como la innovación interdisciplinaria, el hibridismo cultural, la risa, la congoja cósmica, la parodia, el carnaval, la atemporalidad, la transposición del mito a la ciudad en la denominada mito-ficción y, finalmente, la Etnoliteratura como pensamiento a-categorico o pensamiento sin juicio, que apuesta por la visibilización del *yachay* periférico, proyectándolo como un saber ecosófico capaz de desajustar la neutralidad del centro, desde la apertura y cierre de lo clausurado (dehiscencia).

¹²⁵ La antropología literaria es y contiene una forma de escritura transgresora, que se desarrolla desde el cuerpo, desde las fronteras internas y externas, desde lo ambiguo y diverso, proyectando una re-descripción de las Ciencias Sociales en un contexto de conflictividad intercultural. En este sentido, la antropología literaria formula algunos interrogantes relacionados con su potencial para superar la violencia simbólica que se ejerce con una práctica dogmática de la epistemología; que conlleva el no reconocimiento de la alteridad.

Sin embargo, la incorporación de esta diversidad de productos culturales, como textos favorecidos dentro del entorno literario, ha generado prácticas narrativas marginadas, eclipsadas por el despotismo canónico patriarcal que provoca el centro, enamorado del seudo-imaginario colonial, tal como lo afirma Víctor Torres Rivas:

En la actualidad se han efectuado varias propuestas para incluir ejemplos de para-literatura en el canon literario universitario. Pero no sólo se debe abordar la inclusión o exclusión de obras y autores dentro del canon sino que deben construirse nuevos presupuestos de lectura. Hoy por hoy el canon no debe considerarse como una unidad o estructura inalterable, sino histórica, plural y social que se conforma de elementos particulares, culturales, políticos o ideológicos¹²⁶.

Frente a esta acotación, se suma el pensamiento de Walter Mignolo, quien señala que el canon hispanoamericano se construyó sobre la base de un lenguaje “estándar” y de un conjunto de criterios estéticos sobrentendidos, en encrucijada con los conceptos de “poesía” y “literatura” del conquistador. Por lo tanto, propone que se haga una reflexión sobre quién o quiénes realizan la valoración de esas obras y con qué perspectiva se valoran. Por ello plantea que:

En Latinoamérica, (...) la formación oficial del canon se basó en la lengua y en los valores de las culturas colonizadoras más importantes (española y portuguesa) y ocupó el lugar del canon silenciado (pero no suprimido) de las culturas amerindias. El relato testimonial de Rigoberta Menchú y el Popol-Vuh maya-quiché atestiguan la formación del canon -inaudito- en las comunidades amerindias, que ejemplifica la formación de un canon más allá de las fronteras y revela la gran lejanía entre culturas “centrales”, que han desarrollado un discurso académico sobre el canon, y culturas “periféricas”, para las que el canon es un elemento de cohesión y no de debate académico¹²⁷.

¹²⁶ TORRES ORTÍZ, Víctor. *El canon y la literatura latinoamericana*. En: Revista Mester. Nº 21 (Marzo, 1992), pp. 15-16.

¹²⁷ SOSNOWSKI, Saúl. *Lectura crítica de la literatura americana*. En: Actualidades fundacionales, tomo IV. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1997, p. 167.

Como se podrá notar, existe un giro hermenéutico, una reforma profunda, atendiendo a las palabras de Silvio Sánchez, frente al concepto de canon elucidado por Occidente, que es puesto en crisis desde el canon inaudito, no dicho o relacionado que elucubra Andes, que se levanta en contrapartida al pensamiento inflexible de Occidente. Dicha reacción frente al canon “clásico”, que adapta a una determinada comunidad de creyentes bajo el evhemerismo, pretende racionalizar la visión amerindia, provocando, en las localidades runas, una considerable disminución de la intensidad de las Etnoliteraturas de lo inaudito. Sin embargo, la brecha entre lo canónico y no canónico acrecienta la reiteración de las categorías de frontera, donde se discierne lo no literario a partir del allanamiento y desmantelamiento del flujo periférico que promueve una nueva posibilidad de re-conocer lo alterno desde el viraje de lo identitario.

El canon, como el tribunal elegido por la institucionalidad literaria para decidir el fallo de las narrativas emergentes, contraculturales e inauditas, ha sido motivo de discusión que ha conllevado paulatinamente la desconstrucción de la misma universidad, que en cierta forma, se ha convertido en un nuevo espacio para la discusión literaria, pues sistemáticamente el currículo se confunde con el canon, reconociendo que no se toman en cuenta factores esenciales, como el mercado editorial, ya sea físico o virtual, la hibridación y el duelo de identidad de la *ciudad letrada*.

Las obras canónicas llegan a relacionarse con los grupos sociales dominantes ya que, de alguna forma, representan los valores y la ideología de la hegemonía, sus ideogramas: códigos culturales. Mientras que el resto de las obras, las “no canónicas”, se agregarían a los discursos etnoliterarios, los cuales, desde un pseudo-imaginario, se “identifican con las minorías y los marginados”, pero tienen la virtud de inaugurar lo inaudito, capaz de desdecir el canon desde la apuesta narrativa de la periferia, puesto que la invisibilidad de una teoría (filosófica, literaria), conlleva lo inaudito de sus proposiciones. El ser invisible del extranjero desborda la inseguridad ontológica que ofrece la seguridad fenomenológica. De esta manera, el pensar de otro permite aprender lo desconocido, tal como proponía María Sabina, chamán exenta de la ciudad letrada, al hablar de la aprehensión de su saber: “El misterio es la experiencia”.

Quizá esta sea la virtud que alberga la Etnoliteratura, la de reactivar voces milenarias desde la resonancia del *mythos*; y, a la vez, entrometer como variante del centro, lo que Jean-Luc Nancy denomina eclosión: apertura de lo clausurado, donde se forja el intersticio para que more la extrañeza que dona lo otro:

Etnoliteratura (“ética de la hospitalidad”¹²⁸) capaz de des-inmunizar el canon y dar cabida a la alteridad como ontología de la diferencia. Este intersticio, que habilita la experiencia por venir, no es más que un antídoto frente a la intoxicación producida por pandemias postmodernas ensimismadas en tecno-mitos y tecno-imaginarios.

Desde el locus etnoliterario inaudito, como metáfora del pensamiento de la noche, se desata el vértice, para diseminar el canon, haciéndolo padecer un desajuste epistémico, precisamente porque desde lo marginal, desde el influjo de la comarca oral, de su arqueología de la huella se ahonda en la tercera orilla del habla para construir un *Etnos*, es decir, un modo de existir de los pueblos andinos. Esta *estética de existencia*, parafraseando a Foucault, construye espacios de vida, hogares, mundos, territorialidades, pero no entendidas como espacios físicos cerrados y que obedecen a equilibrios mecánicos, sino dinámicos, heterogéneos, múltiples y complejos, en y a partir de los cuales se producen las relaciones sociales. Como lo señala Iris Zavala:

La arena social, la cultura y la historia son juegos complejos e inestables donde el discurso puede ser a la vez instrumento y efecto de poder, pero también punto de resistencia- como en el caso particular del discurso Etnoliterario-. El discurso refuerza el poder, pero también lo mina, lo hace frágil, permite detenerlo, burlarlo.”¹²⁹

A la dinámica sociocultural la determinan la heterogeneidad e interacción discursiva y las fuerzas formativas y organizativas que regulan los intercambios comunicativos. En síntesis, los elementos de un texto adquieren significación estructural- se podría agregar pos-estructural- dentro de lo social... Estos amplios y nuevos espacios en la investigación de la vida social del lenguaje manifiestan que a todo discurso lo atraviesa el conjunto de las prácticas sociales, de las mentalidades y los imaginarios socioculturales; en fin, las cosmovisiones, valores y expresiones estéticas e ideológicas características de una sociedad en devenir histórico... Hoy no es posible separar el arte y la producción simbólica del

¹²⁸ En la ética de la hospitalidad se busca una instancia pre-originaria donde situar una ética anterior a toda mediación conceptual. Este ámbito se alcanza en la hospitalidad o acogida del rostro, que es una apertura entendida como vulnerabilidad. El sujeto es un rehén elegido por el otro como sujeto de su persecución. La iniciativa proviene del otro, la responsabilidad atañe al yo, pues se introduce la pasividad en la constitución de la subjetividad.

¹²⁹ ZAVALA, Iris. Escuchar a Bajtin. Barcelona: Montesinos, 1996, p.13.

entretreído de las prácticas sociales, de ahí la necesidad de su estudio desde la interdisciplinariedad.¹³⁰

Si el canon de la literatura hispanoamericana se ha regido, desde sus orígenes, por el canon europeo, siguiendo sus criterios de homogeneidad, singularidad, ficcionalidad y mimesis, como en el caso particular de las guerras de independencia, así mismo el canon hispanoamericano comienza a transformarse y empieza a interesarse en temas con contenidos americanos que permitan regurgitar el discurso colonial y amasar el discurso postcolonial. La Etnoliteratura, pensada desde un desplazamiento interno, como un otro siempre en medio o entre, permitirá disminuir los etnicismos, mismidades y pensamientos unidimensionales que pretenden imponer los discursos certeros y homogéneos. De igual manera, las literaturas del margen, en particular las propuestas narrativas etnoliterarias, harán, bajo el amparo de lo inaudito, sonar un canto pintado a favor de la alteridad, donde la escritura – siguiendo a Blanchot – sea *una donación en pura pérdida*. Tal como lo propone Carlos Rincón, donde:

El papel trasgresor del género testimonial y su importancia como espacio textual debe invitar al replanteamiento de la tradición latinoamericana y a la necesidad de un cambio de paradigma en los análisis literarios, incorporando, para ello, el estudio de los procesos sociales y culturales como parte del ejercicio crítico¹³¹.

Siguiendo a Roland Barthes en su obra: *“El placer del texto”* (1973), “Si a toda narrativa, se la considera un acto fallido”, o no, de canonización o legitimación, es porque los conceptos de literariedad, historia y canon guardan una interdependencia considerable con otros elementos: la instrucción y la academia, que en los últimos años se han convertido en lugar común donde se permite clasificar tanto a las sociedades como a las manifestaciones artísticas con la etiqueta de postmodernidad, concepto paradójico y complejo que tiene diversas interpretaciones.

¹³⁰ RODRÍGUEZ, Héctor. Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales. San Juan de Pasto: Editorial Universidad de Nariño, 2001, p.100.

¹³¹ RINCÓN, Carlos. *El cambio actual de la noción de literatura y otros estudios de teoría y crítica latinoamericana*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1978, p. 274.

Las nuevas corrientes narrativas, alimentadas en el seno de la postmodernidad, son las que más alejadas están de lo tradicional y regional, lo mítico y lo oral, ya que todos los días surgen textos nuevos que intentan desarrollar, alterar o contravenir los modelos de construcción verosímil de la literatura, poniendo en duda su permanencia, pues se funden con otras disciplinas para crear nuevos géneros discursivos enfrentados al margen del canon.

El estudioso se sitúa entre disciplinas diversas, entre lenguas diferentes, entre tendencias contradictorias, logrando una apropiación de culturas que resuelve por estrategias comparadas tanto de adopción como adecuación. La crítica transita entre textos heterogéneos entreviendo las aperturas de una situación moderna que radica en ese espacio intervalar, reservado, en las circunstancias actuales, a todos por todos los medios¹³².

Consecuentemente, esta evolución prolífica de textos, considerados por muchos “exóticos” o “folclóricos”, ha alterado asimismo el modo de leerlos, pues dificulta las teorías y metodologías de la interpretación. Sin embargo, el texto etnoliterario no puede considerarse aislado de los demás textos, de la misma intertextualidad, sino en interrelación y vecindad con ellos. Este fenómeno no es exclusivo de la literatura contemporánea, pero tal parece que actualmente, en Hispanoamérica, se ha vuelto más complejo y pluridisciplinario quizá por los antecedentes de la escritura colonial y por la necesidad de adoptar modelos hispanos y europeos que se transformaron en contacto con elementos indígenas, convirtiéndose en textos heterogéneos, híbridos e interculturales, neo-indigenistas, con latente carga etnoliteraria.

Esto lleva a reflexionar sobre los postulados de la nueva crítica etnoliteraria, que busca la reformulación de la identidad latinoamericana desde nuevos parámetros, que insisten en discutir el papel demasiado relevante que se le asignó a la literatura en tal proceso. El problema es que se continúa considerando a la literatura como si fuera el discurso efectivamente formador de la identidad y las posibilidades latinoamericanas, sabiendo que su contenido puede ser el más disgregador y subversivo, donde se consagra, por ejemplo, la hibridación como

¹³² BLOCK, Lisa. *Dos medios entre dos medios. Sobre la representación y sus dualidades*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1990, p. 39.

alternativa de resolución del duelo de identidad y la nostalgia utópica de futuro que cobija a algunas territorialidades imaginadas.

Asimismo, sorprende ver cómo, en el ámbito de la literatura hispanoamericana presente, fluye en paralelo una literatura que busca desarticular el discurso identitario de las décadas pasadas y una crítica que se aferra a esa búsqueda desde nuevas perspectivas. Eduardo Subirats, en su ensayo *Memoria y exilio*, pone en duda el concepto abarcador, el de lo hispanoamericano. Él habla de un término literariamente más sugestivo: de un *no lugar*, y asevera que el desplazamiento perpetuo y las continuas fisuras de la conciencia intelectual hispánica identifican a estas culturas como una negación de sí mismas y un “continente vacío”. Además, plantea una idea inquietante: que el mundo latino de los Estados Unidos está llamado a convertirse en un eje espiritual contemporáneo de América Latina.

Lograr un lugar dentro del canon literario, o un mundo posible desde las Etnoliteraturas de lo inaudito, no solamente tiene que ver con el anhelo de quienes registran las producciones literarias en su dinámica, sino que a la vez forma parte de un definir y fijar la tradición hispanoamericana. La Etnoliteratura periférica o marginal no debe limitarse, por ende, a la clasificación de literatura nacional o literatura canónica, no deben existir ni cánones mayores ni menores, regidos por un criterio arbitrario de un gusto particular, que no toma en cuenta su justificación estética sino los intereses hegemónicos. El canon debe ser un “*canon del deseo*”, como lo propone Borges, donde el proceso de canonización, para un lector curioso, nunca debe de terminar y debe rehacerse mil veces. También debe ser un canon como lo plantea Adriana López, “del goce” y no del “poder” jerárquico, autoritario, nacional, rígido y excluyente.

La tarea radica en desmitificar el canon, hacerlo transparente y abierto y, por lo tanto, relativo y mutable, donde el mito se dé siempre bajo una falsa naturaleza de “virginidad”, para lograr que la historia no se lea como inmóvil, sino asimétrica, como un círculo que se autocircula desde el maquinario de la intertextualidad, la polifonía y el palimpsesto.

El sistema jerárquico de una lectura tradicional, lineal, como herencia de “padres a hijos”, no funciona; la lectura tiene que abrirse a una infinidad de posibilidades de selección, de asociación, de incorporación y de resolución, considerando lo que Borges decía:

La gloria de un poeta – tuyak – depende, en suma, de la excitación o de la apatía de las generaciones de hombres anónimos que la ponen a prueba, en la soledad de sus bibliotecas¹³³

Sin embargo, como si se tratase de una conversación interminable, la *escritura etnoliteraria de lo inaudito*¹³⁴ corresponde a un conjunto de posibles aún por realizar, donde se traza la labor de relacionar lo no relacionado, reiterando la polisemia de la obra, las estéticas de otredad, desde un horizonte subjetivo de la época, para en términos de Bachelard desde su poética de la ensoñación, que se pueda:

Masticar bien, beber bien, saborear los poemas que circundan las obras, para seguir prolongando los deseos de comer, de seguir leyendo y así desde la mañana delante de los libros acumulados sobre la mesa, hacerle al dios de la lectura la plegaria de lector devorante: “nuestra hambre cotidiana dánosla hoy”¹³⁵.

¹³³ TORO, Alfonso. *Jorge Luis Borges o la literatura del deseo: descentración-simulación del canon y estrategias postmodernas*. En: Revista Anthropos, N° 184 (26 de septiembre de 1990), pp. 42-43.

¹³⁴ La escritura etnoliteraria, como exposición de sentido, inaugura un espacio tiempo de sentido inaudito que se relaciona con la acción política, de ahí que sea una remoción revolucionaria de sentido. Al respecto, Nancy expone, a partir de la experiencia de escritura de Benjamín, lo siguiente: “La tradición de la escritura es la tradición de la relación misma en tanto que se halla por abrir y por anudar. En uno de los textos inaugurales de esta tradición, Benjamín escribió: “La escritura en sí misma no tiene nada de utilitario, no se precipita en la lectura, a la manera de una escoria. La escritura se funda en lo que se lee como si fuera su “figura”. La tarea política consiste muy precisamente en que la relación en cuanto sentido “se funde en la significación del ser-conjunto como si fuera su figura”: con esta única condición –que la “relación sea la “figura” –el *conjunto* puede evitar la alternativa del *todo y/o nada*. Así, la escritura es política por esencia, es decir, en la medida misma en que es la apertura del sin-esencia de la relación. No lo es por efecto de un compromiso al servicio de una causa, no lo es –en tanto literatura –según un principio de estetización de la política, y tampoco según su inversión en politización de la estética. En tanto y en cuanto se trata también de literatura y, en consecuencia, de estética y también de ficción, es una cuestión necesaria pero que debe venir solamente después que ha sido afirmada la naturaleza política de la escritura: la resistencia infinita del sentido en la configuración del conjunto. En: “Escritura política”, en “El sentido del mundo” 2003. La Marca. Buenos Aires. Traducción: Jorge Manuel Casas. p. 175-179.

¹³⁵ BACHELARD, Gastón. *Fragmentos de una poética del fuego*. Barcelona: Tecnos, 1988, p. 187.

5. LECTURA POSESTRUCTURALISTA DE LA POSTMODERNIDAD: DE LA REMOCIÓN ONTOLOGICA A LA PROVOCACIÓN DE ESTÉTICAS DE EXISTENCIA

*“Mejor, pues, que renuncie quien no pueda unir a su horizonte
la subjetividad de su época”.*

Lacan

Vattimo afirmaba, respecto al fenómeno postmoderno, que “nuestra sociedad ha superado la etapa de duelo que había arrojado la doliente modernidad”¹³⁶, ratificando una metafórica muerte de la razón; sin embargo, advierte que paralelamente al duelo ha quedado un espectro moderno, anclado a la nostalgia utópica de futuro que suscitaron sus imaginarios y representaciones sociales que, de alguna manera, lograron incrustarse en el juego de recuerdos y olvidos narrativos que ha inaugurado la postmodernidad desde sus objetos de seducción y demanda.

En gran medida, el rechazo a las descripciones posmodernas de la sociedad y del sujeto es producto del miedo y de la incomprensión, de la interiorización de la culpa que reprime el deseo. En este sentido, nos negamos a aceptar la imposibilidad, por lo menos inmediata, de los grandes proyectos emancipadores

¹³⁶ VATTIMO Giovanni. El fin de la modernidad. Gedisa, Barcelona, 1986, p.p. 147-148.

fundados en los meta-relatos, y atribuimos estas descripciones a las mentes alucinadas de quienes las exponen.

El pensamiento posmoderno, sucesor de los rasgos románticos y artísticos de la modernidad, enfatiza en la afirmación de la diferencia, la importancia del saber narrativo, de sus contenidos. Pero el análisis puede llevar a la acción, conduce la praxis, con conocimiento de causa, como diría Lyotard y, por ello, tal vez con mayores posibilidades de éxito. Aunque la empresa no tenga presentaciones universales, evita el riesgo de idealizar a la sociedad, sus instituciones e individuos. Los postmodernos entienden la imposibilidad de utilizar, en las Ciencias Humanas, los esquemas del siglo XIX, en los cuales Foucault sería "posmoderno" no por el hecho de que privilegie el concepto de poder, sino porque descubre filosofía en la historia de la medicina, o de la locura, o de la prisión, denunciando sus contradicciones y aspectos. La ciencia se despide de la objetividad clásica de la modernidad y afirma que aun el tiempo y el espacio deben ser considerados como construcciones conceptuales y no un hecho del mundo objetivo; es decir, los pensadores no sólo epistemológicos de la ciencia, sino toda la matriz conceptual moderna, introducen en su saber pequeños intersticios de subjetividad. Así, el concepto de saber se desplaza radicalmente de lo que consideramos científico y confiable hacia la afirmación de que son coordenadas de nuestra experiencia.

De aquí surge la base del constructivismo radical, en el cual el saber no tiene función de reflejar la realidad objetiva sino de capacitarnos para obrar y alcanzar objetivos en nuestra experiencia, adecuarse, pero no coincidir. La idea fundamental que flota en esta época es la de "progreso"; se cree que la humanidad puede progresar indefinidamente si el hombre llega a conocer las leyes básicas físicas, biológicas, psicológicas, históricas, político-sociales, etc., que rigen la naturaleza y la vida humana individual y colectiva. La otra creencia básica se refiere a la "realidad"; se cree que hay una "realidad objetiva" que se puede indagar con los procedimientos de las Ciencias Físicas, es decir con el método galileano de la hipótesis que tiene que ser comprobada o rechazada a través del experimento. Pero esta "realidad objetiva" tiende a incluir no solo al mundo material sino también al mundo social, histórico y psicológico.

Entonces, la realidad humana se asimila a la realidad físico-material, el hombre se transforma en una suerte de máquina biológica que se estudia con las mismas metodologías de las Ciencias Físicas, proyecto que sencillamente perfila al sujeto postmoderno como un diálogo certero plagado de racionalidad mediática. Ahora bien, podemos decir desde éste, nuestro lugar de analistas, en esta realidad que

nos toca vivir y donde la posmodernidad que nos atraviesa pareciera fundar una nueva ética: todo puede hacerse, decirse, mostrarse. No hay juicio final, hay punto final, obediencia debida, es decir: completa impunidad, que, a su vez, instala una cultura de la desaparición, donde no hay muertos, hay desaparecidos, no hay culpables, hay indultados. Solo basta mirar la particular realidad colombiana, ese diluvio de plomo injustificado que nos permite constatar esta lógica de la antinomia. Somos enfrentados a los hechos como si fuera posible acceder a ellos desconociendo el orden signifiante, somos un proyecto anticipado del lenguaje, un juego de significaciones. Un sujeto no puede encontrarse con los hechos como tales. Siempre los hallará ordenados según las leyes del lenguaje. El sujeto accede a los hechos por el orden simbólico, como lo afirma Lévi-Strauss. La ilusión ya no es posible como freno a lo real, ni el lenguaje garantiza la justificación de la existencia; hay, como diría Blanchot, desde su *escritura del desastre*: “una ruina en el lenguaje que se levanta letárgica desde la sobre-interpretación”.

El paradigma de la posmodernidad se presenta como una escalada a los extremos, que reivindica el carácter antagónico de la cultura, donde circula la victoria absoluta de la seducción del objeto por sobre el sujeto y su deseo. Lo cultural, aun en sus aspectos más obscenamente violentos, se presenta a través de los medios como un espectáculo continuo, predominantemente visual, una verdadera teatralidad del dolor y publicidad del sufrimiento, donde se expone lo grotesco como señuelo ideológico que seduce y acumula adeptos, arrojando rentabilidad desde la obsesión por el detalle, como afirmaría oportunamente Foucault desde la *microfísica del poder*. Todo es transparente, todo puede verse desde ese panóptico¹³⁷ administrado por los Mass-Media, donde todo es efímero, se agota en el vértigo de la mirada.

En la sociedad postmoderna, como lo refiere Anthony Giddens:

Cada uno vale lo que tiene para vender, cada quien se procura un espacio donde exponer su saber o su saber-hacer para luego poderlo vender, la pluralidad de los

¹³⁷El panóptico, más que un concepto arquitectónico de torre de control escópica, representa, para nuestros fines, el ojo de poder. Es la teoría de la vigilancia y control del cuerpo y la sique del individuo mediante la interiorización de la mirada que, a largo plazo, repercute en el inconsciente, desembocando en paranoia e incluso en culpa. Es una modalidad de suplicio subliminal que tiene sujetado a quien mira, incluso si éste no ha sentido ser observado. El panóptico, como efecto escópico, extiende su campo de acción al televidente desde la vitrina pantalla donde vigila, estereotipa y castiga a sus adeptos.

saberes se cotiza en el mercado y marca diferencias entre las personas; cuanto más complicado o inaccesible es ese saber, más alto el valor del mercado¹³⁸.

Lo anterior vislumbra el síndrome de la tecné, de la especialización timoneada por el fenómeno postmoderno, donde se desgaja el conocimiento complejo, para reducirlo a la competencia del capitalismo salvaje que exige un número vertiginoso de profesionales obsesionados por el síndrome de la "doctoritis".

En la posmodernidad se muestran los acontecimientos como anomalías sin consecuencias, que no dependen de ninguna ley. Eventos en los que coinciden causa y fin, hechos cerrados sobre sí mismos, ininteligibles. No hay modo de conceptualizar, mucho menos de problematizar, la velocidad, la inmediatez y la miniaturización: expresiones de la *razón instrumental*¹³⁹. Aquí, el sentido se escapa, huye de nuestra comprensión, que pareciera ya no ser importante. La inmediatez de la catástrofe nos hunde en la indiferencia y la parálisis.

El posmodernismo se perfila como la contemporaneidad, un embrollo de soluciones a plazos en todos los niveles, donde destacan singularidades como la ambigüedad, la negativa a examinar los orígenes o los fines (negación del discurso amerindio, postcolonial), tanto como el rechazo de los planteamientos de oposición. Al no significar nada y no ir a parte alguna, el postmodernismo se convierte en un milenarismo invertido, una realización de conjunto del sistema de "vida" tecnológico del capital universal.

El narcisismo del consumidor y un "¿qué más da?" universal señalan el fin de la filosofía como tal y el esbozo de un paisaje, de acuerdo con Kroker y Cook, de "desintegración y decadencia sobre la irradiación de fondo de la parodia, el kitsch y el agotamiento". Henry Kariel concluye que "para el posmodernismo, es sencillamente demasiado tarde para oponerse al impulso de la sociedad industrial". Superficie, novedad, contingencia: no hay ningún fundamento a mano para criticar nuestra crisis. Si el posmodernismo típico se resiste a conclusiones generalizables, en favor de un supuesto pluralismo y de una perspectiva abierta, también es razonable (si se permite utilizar tal palabra) predecir que, si y mientras vivimos en una cultura completamente postmoderna, ya no sabremos cómo formular eso.

¹³⁸GIDDENS, Anthony. Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas. México: Taurus, 2000, p. 126.

¹³⁹Esta representa el dominio de la técnica, la tecnocracia; es decir, el gobierno de la técnica dentro de un país, donde se desplaza la complejidad por el algoritmo y, a la vez, se instrumentaliza la episteme desde la especialidad.

El psicoanálisis lanza su preocupación frente a este efecto y concluye que la era de la información ha arrojado, por su descomunal desborde de relatos, "patologías del acto" como lo plantea Paul Virilio, en su obra: "*El complejo de los medios*" (1993). (drogadicción, alcoholismo). Esta destitución de la palabra pone en jaque nuestro instrumento privilegiado, que es la vida. Este borramiento que se da en la posmodernidad se impone sobre la función mediadora de la familia, cuya especificidad es establecer los primeros lazos afectivos y moderar, a través del discurso que en ella se origina, la violencia que la cultura ejerce sobre el sujeto; esto produce efectos devastadores. La violencia reaparece en sus formas más crueles, como destrucción del otro y, sobre todo, como autodestrucción. El desamparo se manifiesta no solo en el aflojamiento de los lazos afectivos, sino, sobre todo, en la absoluta inconsistencia del sujeto para afrontar un modelo que se centra en los objetos y anonada el deseo. Donde Ello (impersonal) goza, dirá Lacan, el Yo (je) que habla debe advenir. El esfuerzo del sujeto se define así como un deber decir; en última instancia, asumir lo que somos y lo que no somos, sustentar una ética que enfrente el valor de la palabra a la crudeza del acto, a la animalidad anterior a la pulsión, en clara oposición a nuestra ilimitada capacidad de autodestrucción.

Problemáticas de fondo, como la tecnologización (cultura digital) de las artes visuales; la electronización de la música; la aparición del hipertexto, la "televisión" del mundo, el arte industrializado; el triunfo universal de la sociedad de consumo, la razón instrumental y su culto al *slogan* publicitario, se constituyen en señuelos ideológicos que configuran el objeto de fetichización del hablante ser postmoderno, convirtiéndolo en máquina deseante que subasta placer desde la patología maniaco-depresiva de la posesión de las mercancías.

Desde una hermenéutica genealógica, la modernidad recuerda haber estado preñada de la idea de progreso (todo tiempo futuro será mejor, y el presente es siempre mejor que el pasado); rechazaba las convenciones de la burguesía liberal del siglo XIX y buscaba ser la voz de un mundo revolucionario. Poco después, se pensó que la modernidad seguía perteneciendo a la vanguardia, pero ya dominaban el espacio social los diseñadores industriales y la publicidad. La modernidad conquistó a los Estados Unidos de Norteamérica, aparecieron los símbolos del "estilo internacional", la abstracción, etc.

El término postmodernidad se extendió, con diversos significados, a todo el campo de la cultura, del arte y del pensamiento. Se llamó postmodernos a filósofos, científicos sociales, antropólogos, historiadores y literatos, desde luego, de lo más

diverso. La moda postmoderna se propagó con distintos nombres: "deconstruccionismo", "posestructuralismo", etc. Todas estas postmodernidades tenían algo en común: un escepticismo esencial sobre la existencia de una realidad objetiva o de la posibilidad de llegar a conocerla o comprenderla por medios racionales. Todo tendía a un relativismo radical, que podríamos denominar *equivocista*¹⁴⁰, en contraste con lo que había sido el cientificismo univocista de la modernidad de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, especialmente del positivismo lógico, y que podríamos llamar también, en la particular lectura que hace de Wittgenstein¹⁴¹ y de Ferdinand de Saussure¹⁴², bastante *nominalista*.

A todo esto es necesario agregar la consideración de ese fenómeno amenazante de nuestro tiempo que se conoce como "globalización". "La globalización es política, tecnológica y cultural, además de económica"¹⁴³ dice Giddens. Se ha visto influida, sobre todo, por cambios en los sistemas de comunicación, que datan únicamente de finales de los años sesenta. Estos cambios están ligados al flujo y al funcionamiento actual del capital financiero internacional concentrado en algunas pocas empresas transnacionales. La "aldea global" es el saqueo del globo por parte de unos pocos; la "globalización", de la mano del neoliberalismo, es un totalitarismo.¹⁴⁴

¹⁴⁰ BEUCHOT, Mauricio. Tratado de hermenéutica analógica. UNAM. Facultad de Filosofía y Letras. Dirección General de Asuntos del Personal Académico, 1997. Véase también: Mauricio Beuchot, Miguel Ángel Sobrino, Historia de la filosofía desde la antigüedad hasta la postmodernidad. México. Editorial Torres Asociados, 1998. La equivocidad se traduce como pensamiento discontinuo, que no posee un objeto fijo de seducción; por el contrario, esta en modo de espera, abierto a la embestida de lo otro y dispuesto a afectar o ser afectado por el encuentro (agenciamiento).

¹⁴¹ Ludwig Wittgenstein. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. La filosofía de Wittgenstein ha sido leída por muchos como relativista y nominalista. Creo que esta lectura distorsiona el sentir del autor: Wittgenstein no era ni nominalista ni relativista. Existe, para él, un mundo experimentado como realidad externa; lo que sucede es que la significación no es descriptiva directa de esta realidad, ni el lenguaje consiste en códigos semióticos al margen de nuestra relación con esa realidad. Nuestro conocimiento de la realidad y nuestra referencia a ella es resultado de la práctica diaria, de la relación práctica cotidiana con esa realidad. El uso del lenguaje se refiere a la relación pragmática con la realidad que funda nuestro lenguaje. Los significados implican conjuntos de diferencias, pero se trata de diferencias aceptadas como parte de la realidad tal como las encontramos en nuestra experiencia de cada día.

¹⁴² Ferdinand de Saussure. Curso de lingüística general; Losada, 1975. De Saussure, por su parte, no pretendió fundar un sistema filosófico nominalista, sino fundar la autonomía epistemológica de la lingüística.

¹⁴³ Anthony Giddens. Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas. México: Taurus, 2000, p.156.

¹⁴⁴ Los últimos dolorosos acontecimientos nos muestran también lo ilusorio que tiene, en buena medida, el concepto de "globalización", por lo menos en que los diferentes efectos que tiene el fenómeno en diversos ámbitos culturales, por no decir civilizaciones, lo convierte en equívoco.

La globalización, se lo debe hacer notar, ha modificado lo que sucede dentro de nosotros, influye en los aspectos más personales e íntimos de nuestra vida vendiendo una idea asentada en los griegos, que ellos mismos llamaron cosmopolita, pero camuflada en el eufemismo de la globalización, que no es más que la estandarización de la conciencia. Estas modificaciones no han sido benignas. Conceptos como nación, familia, trabajo, tradición, naturaleza, significan hoy algo diferente a los del pasado. Allí donde las maneras tradicionales de hacer las cosas se disuelven, donde la sabiduría popular se tritura, cito a Giddens, "cuando la gente se casa o forma relaciones, hay un sentido importante en el que no sabe lo que está haciendo porque las instituciones del matrimonio y la familia han cambiado muchísimo. Somos la primera generación que vive en una sociedad cosmopolita mundial fuera de nuestro control"¹⁴⁵.

La ciencia y la tecnología forman hoy parte de nuestra vida cotidiana, pero al mismo tiempo se las percibe hoy cada vez más como transitorias y variables: ningún conocimiento, ni el llamado científicamente comprobado, es hoy estable y duradero, porque incluso la episteme transita entre el borde de hipótesis o teoría y, a la inversa, tal como lo explica el falsacionismo¹⁴⁶. Lo que la gente piensa cada vez más de las teorías científicas se podría decir, parafraseando a Bachelard "ésta ya no", "ésta tampoco"¹⁴⁷; todo lo cual parece ponernos en una atmósfera de incertidumbre, de ausencia de parámetros en los cuales apoyarse con seguridad, y de un constante asumir el riesgo de nuestras decisiones sin poder predecir mucho sus consecuencias, precisamente porque estamos asentados en una época del vacío que acrecienta el duelo de identidad desde el maquinarse de la hibridación cultural que ha desajustado la episteme emergente, como la registrada en los anales andinos.

El mundo se ha tornado algo enormemente complejo e inestable. Vivimos en un tiempo de cambios rápidos, vertiginosos. No solamente las tradiciones estarían desapareciendo, sino que el mismo concepto de tradición oral, e identidad, tal como nos lo legaran nuestros ancestros, en particular los pensadores amerindios, estaría potencialmente cambiando, quizá desapareciendo bajo el influjo de la cultura digital y su obsesión por el cíclope unidimensional, es decir "vitrina

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Esta corriente filosófica fundada por Karl Popper y en cierta medida por el positivismo lógico, parte del principio de que toda teoría debe ser sometida a prueba y de que no existen enunciados universales en la ciencia; además dice que en lugar de intentar verificar una teoría, se debe hacer todo lo posible para falsarla, es decir desmantelarla desde una especie de nihilismo Nietzscheano.

¹⁴⁷ BACHELARD, Gaston. La philosophie du non. Paris, PUF, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1970. p. 64.

pantalla” en términos de Virilio. Es necesario liberarnos de los prejuicios postmodernos, para poder redefinir varios conceptos. Curiosamente, al abandonarse muchas de las tradiciones de reciente cuño, y al buscarse una sociedad más tolerante frente a la diversidad, surgen en esta época nuevas formas de intolerancia, como si fueran aceptables algunas diversidades, pero desechadas otras desde la sociedad de consumo. Es preocupante observar que en la urdimbre postmoderna se tejen malestares que ponen en crisis los saberes emergentes, complementarios y alternos, que en nuestro estudio pretendemos visibilizar y retener.

Estas transformaciones no solamente han problematizado la construcción de la subjetividad, de la identidad, del sentido de la continuidad de la propia historia individual y colectiva de pueblos nativos o emergentes, sino que han incidido en ellos hasta tal punto de reconfigurarlos desde nuevos tecno-imaginarios. Esto explicaría el florecimiento actual de tantas formas de terapias en los países occidentales, estresados por el ritmo fatigante de la ciudad postmoderna, que inaugura una sociedad de examen infinito como diría Foucault, donde se secuestra, asesina y examina desde su ojo capitalista de poder.

Hay en marcha una revolución mundial sobre cómo nos concebimos y cómo formamos lazos y relaciones con los demás. Estas transformaciones son probablemente las más inquietantes y difíciles de manejar por los sujetos. Las modificaciones en los roles de género, la toma de conciencia cada vez más general acerca de los derechos de las mujeres y los niños, los cambios en la manera de entender la educación, los cambios de actitud hacia la homosexualidad, la separación de la sexualidad respecto de la reproducción, la enorme cantidad de nacimientos que hoy tienen lugar fuera del matrimonio, los cyborgs, quimeras y transgénicos, etc., han modificado la vida de pareja y la familia. Hoy son mucho más importantes las relaciones de compromiso emocional, la intimidad, la amistad, que el sustrato etnoliterario. Todo esto es una expresión de la postmodernidad que acondiciona el saber y hacer tradicional desde la coerción del poder.

Junto con el "fin de la historia", parece que asistimos hoy al final del sujeto pre-moderno, multinatural y amerindio, tal como lo exponen los envejecidos tratados y manuales de sicopatología y de nosología, y vemos cada vez más nuevas entidades y terminologías, nuevos tipos de analizados, en los divanes de los sicoanalistas.

Tal pareciera que la sociedad y los sujetos se han transformado mucho más rápidamente que nuestra capacidad para pensarlos, y que nuestras teorías etnoliterarias, sociológicas, psicológicas, filosóficas y psicoanalíticas, etc., han llegado tarde a la transformación y ahora se apresuran, también ellas, a cambiar como para adaptarse, adecuarse, mimetizarse en la misma fragmentación, aislamiento, multiplicación y digitalización del campo social o discursivo del que intentan dar cuenta las paradojas de la postmodernidad.

Quizá no sea paradójico que el "fetiche postmoderno" "desplegara su atracción en una época en que los intelectuales eran despojados de sus palabras"¹⁴⁸. El lenguaje se degrada cada vez más, vaciado de sentido, sobre todo en su uso público. Ya no se puede confiar en las palabras, y esto forma parte de una amplia corriente antiteórica, detrás de la cual se oculta una derrota mucho mayor que la de los '60: la de la herencia completa de la racionalidad de la Ilustración. Hemos dependido del lenguaje como de la doncella supuestamente fiel y transparente de la razón, ¿y dónde nos ha llevado? Auschwitz, Hiroshima, miseria síquica de las masas, destrucción inminente del planeta, por mencionar sólo unas pocas cosas. Abrazamos el posmodernismo, con sus vueltas evidentemente extravagantes y fragmentadas.

El posmodernismo, como estilo discursivo "filosófico" y "literario", no puede apelar francamente a las técnicas de la razón, instrumentos ellas mismas de la teoría, sino que debe forjar nuevos y necesariamente misteriosos medios para socavar los fervores de la razón. La tarea de identificar esta rara mezcla de saberes le corresponde a la teoría crítica sospechosa denominada posestructuralismo, quien la desconstruirá¹⁴⁹.

El lingüista suizo Ferdinand de Saussure subrayó, en un paso muy influyente para el posmodernismo, que el significado no reside en una relación entre una proposición y aquello a lo que se refiere, sino en la relación de unos signos con otros. La creencia Saussuriana en la naturaleza cerrada, autorreferencial del lenguaje, implica que todo está determinado dentro de él lo que lleva al abandono de nociones extrañas como alienación, ideología, represión, etc., y concluye que

¹⁴⁸ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "La posmodernidad; a 30 años de la condición postmoderna de Lyotard", En Almiar MARGEN CERO, Revista Fundadora de la ASOCIACIÓN DE REVISTAS DIGITALES DE ESPAÑA - Nº 51 - 2010. <http://www.margencero.com/articulos/new03/lyotard.html>

¹⁴⁹ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, International-conference "Psicopolítica en Sloterdijk y Virilio; El vértigo de la sobremodernidad; ciudades del pánico y turismo etnográfico". En © TRIENAL DE ARQUITECTURA DE LISBOA | LISBON ARCHITECTURE TRIENNALE 15 -16 de Enero. <http://www.trienaldelisboa.com/en/international-conference>

lenguaje y conciencia son prácticamente lo mismo. Dentro de esta trayectoria, que rechaza la concepción del lenguaje como un medio externo desplegado por la conciencia, aparece el también muy influyente neofreudiano Jacques Lacan. Para él, no sólo la conciencia está impregnada completamente por el lenguaje y no existe por sí misma aparte del lenguaje; incluso "el inconsciente está estructurado como un lenguaje".

Con el giro lingüístico de los tiempos más recientes, hasta el concepto de un individuo que piensa, como base del conocimiento, llegó a ser dudoso. Saussure descubrió que "el lenguaje no es una función del sujeto hablante", sino que, por el contrario, es el que le da voz a éste, ocupando así la primacía. Roland Barthes, cuya carrera se desarrolla en los períodos estructuralista y postestructuralista, decidió que "es el lenguaje el que habla, no el autor", observación a la que se equipara la de Althusser, de que la historia es "un proceso sin sujeto".

Así, el posmodernismo se flagela tratando de comunicar lo que se encuentra más allá del lenguaje, "para mostrar lo inmostrable". Mientras tanto, dada la duda radical introducida en cuanto a la disponibilidad para nosotros de un referente en el mundo exterior al lenguaje, lo real desaparece de la reflexión. Jacques Derrida, la figura central del ethos posmodernista, procede como si la conexión entre las palabras y el mundo fuera arbitraria. El objeto mundo no desempeña ningún papel para él. El agotamiento del modernismo y la aparición del posmodernismo requieren, antes de volver a Derrida, unos pocos comentarios más sobre los precursores y el cambio más amplio en la cultura. El posmodernismo plantea asuntos sobre la comunicación y el significado, de manera que la categoría de la estética, al menos, se convierte en problemática.

El eclecticismo tan frecuentemente notado del posmodernismo es un reciclaje arbitrario de fragmentos de aquí y de allá, especialmente del pasado, que a menudo asume la forma de la parodia y del kitsch. Desmoralizado, desrealizado, deshistorizado, el arte ya no puede tomarse a sí mismo en serio. La imagen no se refiere ya, en primer lugar, a algún "original", situado en alguna parte del mundo "real"; se refiere, y de manera creciente, sólo a otras imágenes. Así, refleja lo perdidos que estamos, cuán separados de la naturaleza, en el mundo cada vez más mediado del capitalismo tecnológico.

Los escritores posmodernistas discuten los fundamentos mismos de la Etnoliteratura, en vez de seguir creando la ilusión de un mundo externo. La novela reorienta su atención sobre sí misma. Donald Barthelme, por ejemplo, escribe

historias que parecen recordarle siempre al lector que son artificios. Al protestar contra la exposición, el punto de vista y otros patrones de la representación, la literatura postmoderna exhibe su incomodidad con las formas suavizadas y domesticadas por los productos culturales. Mientras el distante mundo se vuelve más artificial y su sentido menos sujeto a nuestro control, el nuevo planteamiento revelaría más bien la ilusión aun a costa de no decir ya nada. Aquí y en todas partes, el arte lucha contra sí mismo, y sus anteriores exigencias de ayudarnos a comprender el mundo se desvanecen, en tanto el concepto de imaginación y tradición oral incluso pierde su fuerza, dentro del secuestro que ofrecen las selvas plásticas inundadas de cemento.

La sociedad hipermoderna, como exageración del postmodernismo, presenta un ambiente sumamente inestable y exigente para la constitución de la subjetividad. Enfrentamos, en primer lugar, dado el carácter universalizante del sistema social contemporáneo, el peligro de destrucciones mucho más extensas y globales que en el pasado: ya sea de carácter bélico, ecológico, identitario, cultural o financiero. El mundo, de manera informática, se ha empequeñecido y somos más conscientes de cómo los acontecimientos próximos dependen de los ya no lejanos. La experiencia del mundo se ha ampliado, al mismo tiempo que se han impuesto los engranajes de la razón instrumental como premisas de conocimiento (velocidad, inmediatez y minituarización), maquinadas desde el *discurso del amo*¹⁵⁰ e igualmente, por el mismo motivo, se ha fragmentado, dispersado y relativizado. El sujeto se ha empequeñecido, en el sentido de la conciencia de la insignificancia personal, el sentimiento paradójico de que la vida, al tiempo que se amplía y se enriquece, pierde sentido y no tiene ya nada valioso que ofrecer.

La globalización o mundialización, que no son lo mismo, implica un entorno, *Umwelt*¹⁵¹, en el que somos cada vez más conscientes de los riesgos que representan peligros que nadie puede eludir por completo; igualmente, nadie puede controlarlos. Al mismo tiempo que la mundialización de la tecnología digitalizada ha puesto al alcance de muchos cibernautas muchos *megabytes* de

¹⁵⁰Según Lacan, el discurso del amo se representa mediante la interiorización de la culpa a través del miedo, es un registro imaginario de la conciencia de la culpa. El amo hipnotiza, a través del repertorio de representaciones del super yo.

¹⁵¹Según Jakob von Uexküll y Thomas A. Sebeok, *umwelt* (plural: *umwelten*; la palabra alemana *Umwelt*, el “ambiente” de los medios o el “mundo circundante”) es las “fundaciones biológicas que mienten en el mismo epicentro del estudio de ambos comunicación y significado en el animal humano [y no humano]. “El término se traduce generalmente como “universo subjetivo”. Uexküll teorizó que los organismos pueden tener diferente *umwelten*, aun cuando ellos comparten el mismo ambiente.

información, ha puesto en manos de algunos pocos especialistas dentro de cada especialidad, y alejado de las masas, el pensamiento complejo, amerindio e interdisciplinar desde la imposición de la técnica expresa en universidades de garaje o, peor aún, camufladas en el ciberespacio con modalidades a distancia.

Por otra parte, la Etnoliteratura ha padecido un considerable desajuste frente a los efectos de estas modificaciones sociales; los autores producen diversas descripciones, pero la mayoría de ellos coinciden en la sustancia: todo se mueve, nada permanece, no hay futuro ni pasado que sirvan como referentes, el tiempo y el espacio se han modificado, la vergüenza y la culpa han trastocado su lugar tradicional, y cada día hemos de vivir decidiendo cómo hemos de vivir el día siguiente. Las exigencias de esta época resultan desmesuradas. Cada uno se ha vuelto, respecto de sí, discontinuo; y al hacerse discontinuo pierde ese aspecto esencial de su identidad que es el sentimiento de su continuidad biográfica e indigenista; no hay una conciencia de ruta de la genealogía ancestral, mucho menos proyecto de vida a futuro; todo se reduce, desde la patología postmoderna, a la "pulsión del presente. ¿Cómo no sentirse desamparado? *La angustia*¹⁵² deviene un estado más o menos permanente.

En este orden de ideas, el postmodernismo revela que la autonomía ha sido mayormente un mito y que los acariciados ideales de dominio y voluntad son similarmente engañosos. Pero si junto con esto se nos prometió un nuevo y serio intento de desmistificar la autoridad, oculta detrás de las máscaras de una "libertad" humanista burguesa, en realidad se consiguió una dispersión del sujeto tan radical como para volverlo impotente, incluso no existente, como cualquier clase de agente. ¿Quién o qué queda para lograr la liberación, o es ésta una idea fantástica más? La actitud posmoderna necesita esto: borrar a la persona, en tanto la existencia misma de su propia crítica depende de ideas desacreditadas, como la de subjetividad. Fred Dallmayr, al reconocer el extendido atractivo del antihumanismo contemporáneo, advierte que las primeras víctimas son la reflexión y el sentido de los valores. Afirmar que somos, en primer lugar, instancias del lenguaje significa obviamente despojarnos de nuestra capacidad para comprender

¹⁵² En el seminario X, "la angustia", Lacan nos dice que la angustia no se presenta sin objeto. Solo la noción de real, como función opuesta a la del significante, permite decir que eso, ante lo cual la angustia opera como señal, es para el hombre algo "necesario", es del orden de lo irreductible de ese real. De todas las señales, la angustia es la que no engaña. En la angustia, el sujeto está interesado en lo más íntimo de sí mismo; del lado de lo real se debe buscar la angustia como lo que no engaña. Se repite un goce que está fuera de la cadena de significantes. El goce se encuentra fuera de la cadena significativa, es algo displacentero. Este es el motivo por el cual aparece la señal de angustia ante el goce. A partir de la señal de angustia, se trata de restituir la tensión a un estado constante.

el todo, en una época que nos convoca urgentemente a hacerlo. No es extraño que para algunos el postmodernismo sea igual, en la práctica, a un mero liberalismo sin sujeto, mientras que las feministas, que intentan definir o reclamar una identidad femenina autónoma, serán, también, probablemente, disuadidas.

El sujeto posmoderno, lo que presumiblemente ha quedado de la máscara del sujeto, parece ser sobre todo la personalidad construida por y para el capital tecnológico, descrita por el teórico de la literatura marxista Terry Eagleton como

La red dispersa, descentrada, de vínculos libidinales, vaciada de sustancia ética e interioridad psíquica, la función efímera de este o aquel acto de consumo, experiencia mediática, relación sexual o tendencia de la moda¹⁵³.

Si la definición de Eagleton del no-sujeto actual, tal como lo anunció el postmodernismo, es infiel al punto de vista de éste, resulta difícil encontrar fundamentos para distanciarse de su acerbo resumen. Con el posmodernismo, incluso la alienación se disuelve, ¡puesto que ya no hay sujeto para ser alienado! La fragmentación y la impotencia contemporáneas difícilmente podrían ser anunciadas más completamente, o la ira existente y el desamor más plenamente ignorados.

El cuerpo mismo, como bien muestra la obra de Foucault, no es algo dado al exterior de los significantes de la cultura; por lo tanto, la relación cotidiana que habíamos tenido con el cuerpo que somos, también se ha problematizado, y con ello nuestro sentimiento de confianza: el cuerpo se convierte en una tarea; no inspira en modo alguno, salvo algunas excepciones, erotismo o una categoría huaca como la concebían nuestros antepasados; predomina un cuerpo sin órganos timoneado por la máquina capitalista, tal como lo propone Deleuze desde su *Mil Mesetas*. Y, de paso, también se hace tarea la construcción del género, mediada por nuestra relación con el cuerpo o, por decir mejor, con el cuerpo en el mundo, *un cuerpo des-erotizado por la mutilación de la razón*¹⁵⁴. En la postmodernidad asistimos al suplicio del pensamiento, donde se vigila y castiga desde el pretexto de lo exótico y alternativo.

¹⁵³ EAGLETON, Terry. Una introducción a la Teoría Literaria: III. Estructuralismo y Semiótica. México, 1998.p. 56.

¹⁵⁴ NANCY, Jean-Luc. Corpus. Editorial Arena, 2003, p. 25.

En otras palabras, como diría Henri Ey, “la relación del yo, del yo como *actor* y del yo como *autor* de su personaje, se ha problematizado, al igual que la relación del yo con su pasado y su futuro”.¹⁵⁵

La relación del yo con el cuerpo, entendido como parte de un sistema de acción o de operación social más que como objeto, se ha alterado también, junto con su relación con el espacio y el tiempo. El cuerpo se des-erotiza y desencanta cada vez más en la postmodernidad desde su exacerbado efecto en la vitrina pantalla. Dicha desmesura se ve reflejada actualmente en la multiplicación de las patologías de la alimentación, tales como la anorexia y la bulimia.

En la anorexia: el cuerpo se convierte en parte de un sistema de falso yo, disociado de las aspiraciones internas del individuo, aunque rigurosamente gobernado por ellas. La anorexia es un afán por alcanzar seguridad en un mundo de opciones múltiples pero ambiguas.¹⁵⁶

El reconocimiento del trastocamiento de la vergüenza y la culpa, que caracterizan a esta época, expresan un pasaje de las problemáticas superyoicas a las narcisistas. Por lo tanto, el problema principal hoy no es el del yo, en el sentido de las identificaciones secundarias, que sería más del interés sociológico, sino en el sentido de las perturbaciones de la constitución narcisista, que apuntan a la represión primaria o reconfiguración del aparato síquico. Esto situaría a algunas, por lo menos, de las anorexias, ya no en el campo neurótico de las problemáticas, sino más cerca de las sicosis.

“La modernidad habría también secuestrado al sujeto de experiencias fundamentales de la vida tales como la locura, mediante la institución manicomial; la criminalidad, mediante el régimen carcelario; la enfermedad y la muerte, mediante la hospitalización; la sexualidad, mediante la privatización de la pasión y su relegamiento a la intimidad conyugal y, finalmente, de la naturaleza, que habría estado constituida, según algunos, independientemente de la actividad humana”¹⁵⁷. Las transformaciones sociales que se producen a causa de y a lo largo de la modernidad, algunas de las cuales hemos mencionado rápida y

¹⁵⁵ EYET. Henri Bernard. Ch. Brisset. Tratado de Psiquiatría. Barcelona, Toray-Masson, 1969, p. 419.

¹⁵⁶ GIDDENS, Op. cit. p.138.

¹⁵⁷ GIDDENS, Op. cit. p. 214.

superficialmente, nos llevarían a una de sus principales consecuencias: la constitución de un yo postmoderno. Este yo sería frágil, quebradizo, fracturado, fragmentado.

El sujeto se contextualiza y dispersa al igual que el mundo social. El yo deja de existir efectivamente: “El único sujeto es un sujeto descentrado que encuentra su identidad en los fragmentos del lenguaje o el discurso”¹⁵⁸. Estaríamos en presencia de una subjetividad sin sujeto, no en el sentido de la desaparición del sujeto óntico, sino en el sentido de la ausencia de periferia o pliegue epistémico; es decir, de pérdida de pequeños relatos como los elucidados en la orilla andina o en los discursos etnoliterarios.

El yo postmoderno, que equivaldría a decir el yo del neoliberalismo, es un fenómeno del capitalismo tardío y radical de nuestros días, sería un yo narcisista, que sería un yo individualista y centrado sobre sí, en el mismo sentido en que se dice que la sociedad postmoderna es individualista, casi diríamos, egoísta; sin embargo, lo más probable es que se trata en realidad de “un aumento en el número de sujetos que tienen dificultad para su estructuración psíquica, en el sentido de la dificultad para la construcción del aparato psíquico neurótico”.¹⁵⁹

¹⁵⁸Michael R. Wood y Louis A.Zurchner, *The Development of a Postmodern Self*, Nueva York, Greenwood, 1988, cit. por Giddens, *Ibid.* p. 215.

¹⁵⁹Es frecuente hallar una equivocada sicologización o sicoanalitización de las categorías sociológicas, o incluso de la ética, así como una indebida etificación o moralización de algunos conceptos sicoanalíticos; del mismo modo que se puede encontrar una confusión entre conceptos tomados de otras ciencias humanas y los específicos de las teorías sicoanalíticas. Tampoco los psicoanalistas, al tomar en préstamo conceptos tomados de la filosofía o de otras ciencias humanas, tienen con frecuencia el cuidado de explicitar la transformación a que someten dichos conceptos, o confunden el sentido metafórico que adquieren en otro campo cuando son sacados del suyo. A esto se debe que algunas veces nos encontremos en una verdadera Babel semántica. En la misma línea, es importante no pensar que la práctica sicoanalítica viene a ocupar el lugar de prácticas sociales o morales tradicionales en vez de ser una expresión específica que se origina en algunos de los dilemas propios de la modernidad. Si el psicoanálisis se establecerá de modo permanente en el campo epistémico concerniente al hombre, deberá ser capaz de evolucionar desde adentro y sobre la base de su quehacer clínico, sin confundirse con otras disciplinas o dejarse invadir en sus conceptos centrales por ellas; aunque siempre, se piensa, será movido y estimulado por los hallazgos y reflexiones de otras Ciencias Humanas o de la filosofía. En otras palabras, lo que se quiere afirmar aquí es la necesidad de explicitar los cambios semánticos que se producen al transportar los conceptos de un campo a otro, buscar que se incluyan de manera más o menos coherente con el resto o se formulen abiertamente las modificaciones y resignificaciones que el resto de la teoría adquiere con la adquisición de tales conceptos, so pena de encontrarse siempre medio ahogados en una ensalada polisémica. Evidentemente se está hablando en el supuesto de que podamos contar con, por lo menos, sectores más o menos coherentes y bien armados de teoría sicoanalítica.

La proclividad de la postmodernidad, o modernidad tardía como suelen decir los ingleses, tiene consecuencias inquietantes de dos tipos: alienta un clima general de inseguridad que llena de ansiedad al individuo, sin que importe qué zonas retiradas de su siquismo pueda llegar a sacudir, y expone a todos a diversas situaciones de crisis más o menos graves que afectan al sujeto profundamente, al privarlo de sus referentes más o menos constantes. La pérdida de puntos de referencia sólidos crea una intranquilidad que es difícil de superar; de aquí que muchos consideren a esta tensión, o *stress*, como la principal problemática de salud de nuestro tiempo. Otros dirán que el principal y más general problema es la depresión de estas sociedades esquizofrénicas, obsesivas por la cultura digital.

La incapacidad para generar significados simbólicos es, irónicamente, en cierto modo, el problema básico del posmodernismo, que culmina su actitud en la frontera entre lo que puede ser representado y lo que no puede serlo, una solución a medio camino (en el mejor de los casos) que se niega a negar la representación. Mientras tanto, un público alejado y exhausto pierde interés en el presunto solaz de la cultura, y con la profundización y espesamiento de la mediación surge el descubrimiento de que quizás éste haya sido siempre el significado de la cultura. Sin embargo, no es ciertamente insólito hallar que el posmodernismo no admita que la reflexión está en los orígenes de la representación, insistiendo en la imposibilidad de una existencia no mediada.

En respuesta a la añoranza de la totalidad perdida de la precivilización, el posmodernismo dice que la cultura ha llegado a ser tan fundamental para la existencia humana que no hay posibilidad de ahondar debajo de ella. Esto, por supuesto, recuerda a Freud, quien reconoció la esencia de la civilización como supresión de la libertad y la totalidad, aunque decidiese que el trabajo y la cultura eran más importantes. Freud fue lo suficientemente honesto como para admitir la contradicción o no-reconciliación implícita en la opción a favor de la naturaleza mutilante de la civilización, mientras que el posmodernismo no lo es. La cultura posmoderna es un olvido, el olvido de los orígenes y de los fines; es decir, la licuefacción en potencia de la otredad etnoliteraria y la puesta a sus "pequeñas" historias y relatos.

Nos hallaríamos, entonces, en una cultura "post-filosófica" marcada por la incertidumbre, la indeterminación y la inseguridad. Esto implicaría pérdida de las tradiciones, pérdida del sentido, carencia de identidad personal, pérdida de relaciones significativas con la naturaleza y con el otro, desaparición de la historia, etc. La tensión entre la pretendida racionalidad económica, política y

administrativa y la cultura ha erosionado las bases morales y significantes de lo social, incluso desajustado la economía síquica e imaginaria de los pueblos de la orilla, es decir postcoloniales o andinos. El desencantamiento del mundo ha traído el vacío motivacional, el duelo de identidad, la nostalgia utópica de futuro y las alegorías de la derrota.

En resumen, el problema parece ser el mismo que ya enfrentaban los griegos: la relación entre lo uno y lo múltiple: entre la globalización y la etnificación de la cultura, entre la internacionalización y la fragmentación, entre la tolerancia de las diferencias y la uniformización colonizadora de la cultura, por no decir entre el pensamiento categórico y el sin juicio, entre lo pretendidamente unívoco (razón) y lo desesperadamente equívoco (pensamiento andino). Para los postmodernos se debe aceptar sin ambages el pluralismo inconmensurable de los juegos del lenguaje o de las esferas de valor. No hay posibilidad de establecer unidades por encima de la pluralidad de las formas de vida. Nos asentamos sobre el heteromorfismo general. Debemos renunciar a todo discurso legitimador. Seremos incrédulos frente a los meta - relatos.

Foucault señaló que las tácticas "individualizadoras" puestas en juego por las instituciones clave a comienzos del siglo XIX (la familia, el trabajo, la medicina, la psiquiatría, la educación), con sus roles disciplinarios y normalizadores dentro de la modernidad capitalista emergente, crearon al "individuo" por y para el orden dominante; este proyecto lo retoma la postmodernidad para crear una sociedad de examen infinito, desde donde se vigila y castiga por medio de la interiorización de la mirada y su complejo de culpa. Siguiendo a Foucault, el dilema del posmodernismo es este: ¿cómo es posible afirmar la categoría y validez de sus enfoques teóricos, si no se admiten ni la verdad ni los fundamentos del conocimiento? Si se elimina la posibilidad de fundamentos o modelos racionales, ¿sobre qué base se puede operar? ¿Cómo se puede entender qué clase de sociedad es aquella a la que nos oponemos y, menos aún, llegar a compartir semejante entendimiento?

Como consecuencia, abandonaremos la epistemología de la re-presentación o la concepción de la verdad como representación especular. Lo más que podemos aceptar son los criterios locales y contextuales transitorios de validez. No hay institución permanente, todo contrato es temporal. El gran enemigo: la razón totalitaria y fundamentadora. La propuesta postmoderna es libertaria: no a las añagazas del poder, del control y de la regulación del sistema. Sospechemos de todo. No hay, dirá Lyotard "meta-prescripciones universalmente válidas allí donde

los juegos del lenguaje son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas"¹⁶⁰. La pragmática científica muestra que el consenso no es más que un estado de las discusiones y no su fin. Sólo queda la "multiplicidad de meta-argumentaciones finitas, o argumentaciones que se refieren a meta-prescriptivos y limitadas en el espacio-tiempo".¹⁶¹

"La noción misma de verdad se disuelve", dice Foucault, en Vigilar y Castigar. No hay ya ningún fundamento para creer en el fundamento ni para creer que el pensamiento deba fundar. El debate moderno/postmoderno sobre la racionalidad ha mostrado que la vía de salida postmoderna no es la única, sino que paralelamente a la razón, lo exótico y alternativo, existe la posibilidad de crear discursos amparados por la periferia, la comarca oral reacentuada, por ejemplo, por la Etnoliteratura.

El pensamiento postmoderno se opone al funcionalismo dominante en la modernidad. Quiere no servir para otra cosa, sino tener valor en sí mismo, aceptando la instrumentalización de la razón y de la misma vida en lo que se ha denominado bio-poder (poder sobre la vida) donde cada sujeto -siguiendo nuevamente a Foucault- es presa de un enfoque satelital que allana la intimidad de nuestros aposentos desde los nuevos juegos de poder y saber. Es un pensamiento abierto. Se busca un paradigma donde el esquema sujeto-objeto quede rebasado. El sujeto, para ello, debe abandonar toda pretensión objetivante y perderse en la vivencia del momento. En fin, se trata de una labor de resistencia a esta sociedad y cultura postmoderna que, con su aparato técnico y científico, amenaza con destruir a la humanidad y, de paso, alienarla con estereotipos e imaginarios asentados en la *tecno-fascinación*¹⁶².

Según Baudrillard:

Nos hemos salido de la historia. No tenemos ya donde ubicar lo real. Hemos perdido la percepción de lo real. Hemos perdido, con el horizonte histórico, el sentido de la historia. La postmodernidad implicaría entrar en un tiempo en que los

¹⁶⁰ LYOTARD, J.F. La condición postmoderna. Madrid: Cátedra. 1984, p. 117.

¹⁶¹ Ibid. p. 118.

¹⁶² Paul Virilio, al respecto de *la era del vacío*, plantea que una de las características que identifica a esta época, es la tecno-fascinación, o deseo obsesivo, fascinante por la técnica. Dicha persuasión es producto de los objetos de seducción y demanda que utilizan los Mass-Media, los cuales vigilan y castigan al consumidor y espectador desde la publicidad y el manejo de información subliminal-inconsciente registrada en el capitalismo salvaje y, en particular, en el consumismo.

acontecimientos no tienen finalidad propia. Somos ya incapaces de recuperar sentido ni conciencia ni posibilidad de la historia, es decir, somos incapaces de recuperar los acontecimientos en un horizonte de sentido. El resultado es el secuestro del acontecimiento, la imposibilidad de la reflexión sobre las cosas, impidiendo la recuperación de la secuencia de significados. Este final de la historia es una promesa de des-alienación. No hay más norma histórica totalizante¹⁶³.

El pensamiento postmoderno llevaría a sus últimas consecuencias el proceso de adelgazamiento del moderno concepto de sujeto. No solamente desaparece el sujeto burgués, ni solamente aparece el "nihilismo del individuo", ni solamente la lógica del sistema penetra en el mundo de la vida (*Lebenswelt*), de la comunicación, de las relaciones personales y de la libertad, sino que el sujeto se pierde en el sistema. El sujeto ya no es sujeto de decisiones y deseos, el sistema lo hace por él. El sujeto ha perdido su singularidad: únicamente porque no hay ningún mundo real, ninguna estética de existencia que conciba, como afirmaba Foucault, "la vida como una obra de arte"; por el contrario, se impone una común tipología de sujetos que provoca la idea de ser "todos iguales". Estamos ante una subjetividad sin sujeto. El triunfo del pensamiento sobre la metafísica se ha cumplido del todo. Hemos pasado de la suposición de univocidad a la afirmación de la equivocidad sin lugar.

El pensamiento postmoderno implicaría pasar necesariamente por toda la historia del pensamiento psicoanalítico reciente, especialmente lacaniano. Habría que hablar de la caída del pensamiento marxista en Francia y de la enorme desilusión y desconcierto que provoca en muchos, entre ellos en los participantes de los movimientos *Socialisme ou Barbarie*, *Tel Quel*, etc. Habría que hablar de la crítica de la historia de Foucault, del debate estructuralista, de la lectura nominalista que se hace de Saussure y de Wittgenstein, y de la Filosofía de la Diferencia (Derrida, Deleuze) hasta llegar a esa enorme rendición desesperanzada, a esa desilusión, a ese hacer de la necesidad el fracaso del pensamiento revolucionario, junto con la llegada a su callejón sin salida de la razón instrumental. En este diálogo, evidentemente el psicoanálisis recoge aportaciones de la filosofía, se apoya o pierde su apoyo en los pliegues del pensamiento crítico y epistemológico, o aporta a su vez modos de problematizar que la filosofía u otras disciplinas pueden retomar; pero se debe tener cuidado con no confundir los campos, una cosa es

¹⁶³BAUDRILLARD, J. Las estrategias fatales. Anagrama. Barcelona, 1984, p.145.

psicoanálisis y otra filosofía¹⁶⁴, y algo connota un término o concepto en un campo y algo diverso en otro.

De la caída de algunas creencias se pasa al desmoronamiento de toda creencia. De la incredulidad al alegre saber que no sabemos nada. De la revolución a la cínica aceptación del *statu quo*. Del nihilismo pasivo al nihilismo activo. De la identidad a la hibridación. De la restauración romántica al deseo de nada, a la nada del deseo: no hay origen ni hay final de la historia, no hay antes ni después, no hay realidad ni máscara, no hay versión auténtica de un texto, solamente interminables traducciones, nada que ponga algún límite a la interpretación.

En este orden de ideas, es necesario postular junto a la diferencia, la semejanza; junto a la inconmensurabilidad, lo comensurable; junto a lo propio, lo común para articular la complementariedad andina y su idea de multinaturalismo como diálogo con las diferencias. No somos todos iguales, sino semejantes; ni idénticos, sino particulares; pero tampoco hay entre nosotros una tal otredad o equivocidad que no podamos ni hablarnos o llamarnos personas: es necesario, pues, afirmar, entre lo unívoco y lo equívoco: lo análogo. Pero es necesario que este análogo no se funde tan solo en la exterioridad o en lo extrínseco, porque, entonces, la analogía se funde solamente aparente o puramente retórica; es necesario que estos conceptos estén fundados en algo intrínseco o interno a ambos términos; pero que esta semejanza no borre la diferencia. Se debe postular, pues, un soporte, un sustento de la subjetividad y de la individualidad, un sustrato ancestral que reivindique en la humanidad una coordenada identitaria, para reiterar el pensamiento amerindio, que no es un puro decir vacío, sino un saber que posee resonancia frente al devenir de los imaginarios y los tiempos.

No se trata solamente de desaparecer al sujeto, ni de multiplicarlo. Entre lo universal y lo particular se debe conservar a los dos. No se pueden multiplicar las subjetividades sin conservar al sujeto. Pero la persona no es igual al sujeto. Las características o rasgos propios del individuo no son el soporte, el supuesto. Lo idéntico a sí, el sujeto, el mismo, no anula la singularidad y la variedad, la persona (el *prosopon*). Es preciso diferenciar entre *ego*, sujeto, persona, individuo, subjetividad, existente, objeto, etc., y quedarse con todos y cada uno de ellos. El mundo no es una fábula: no se lo represento perfecta o unívocamente, ni se lo

¹⁶⁴El reciente libro de Pasternac apunta explícitamente a esta diferenciación necesaria, aunque su propósito no aborda este tema directamente y en general, sino uno más particular, el de la diferencia entre el psicoanálisis (lacaniano) y algunos asertos o supuestos críticos de la filosofía (derridiana). Véase: Marcelo Pasternac. Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo. México, Epeele, 2000.

fabula del todo equívocamente, sino que entre una representación del mundo y su realidad hay una relación de analogía, aunque siempre asintótica, desde luego; siempre perfectible. El enunciado nunca podrá ser idéntico tentativamente con aquello sobre lo cual se enuncia: esto sería de nuevo caer en el idealismo de los postmodernos.

Los cambios sociales recientes, junto con los que se han producido en el campo del pensamiento, entre otros los denominados del pensamiento postmoderno, representan, para el psicoanálisis, un desafío, un acicate para su producción y su práctica, en ese diálogo siempre presente entre el psicoanálisis y los demás campos del saber.

La postmodernidad no es una época nueva, es un nuevo modo de acentuar ciertas características que la modernidad pretendía; entre otras, la del proyecto emancipatorio. La postmodernidad es una radicalización, un llevar al extremo el proyecto mismo de la modernidad, sacar del fondo de la modernidad sus consecuencias más extremas. Por ello, la postmodernidad debe ser considerada, entre otras cosas, como una época paradójica, es una voluntad explícita de ruptura con cada uno de los rasgos definitorios de la modernidad que lleva en su seno su contenido más medular: "Se trata de cancelar la concepción de la razón, la historia, la sociedad, el hombre y el arte que promoviera la modernidad".¹⁶⁵Y, sin embargo, el pensamiento postmoderno no es la única manera de romper con la modernidad.

Diversos autores han producido diversas descripciones de lo que caracterizaría hoy a la llamada sociedad postmoderna. El pretendido hombre ilustrado y crítico de la modernidad, secularizado y guiado por el saber y la ciencia, se encuentra hoy desesperanzado, frustrado ante el mundo que construyó con tanta arrogancia y autonomía. La racionalización occidental ha significado la preeminencia de lo económico en la sociedad moderna. Poderoso caballero es don dinero. Lo que cuenta ahora es lo que Hegel llamaba el "sistema de necesidades"; es decir, el fundamento teórico de la carencia. La racionalidad en la economía, más bien el espíritu capitalista, supondrían un derecho y una administración pública, un aparato técnico jurídico muy desarrollado, la separación de la economía doméstica de la empresarial, etc.

¹⁶⁵Cfr. José M^a Mardones. Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento. Santander, Sal Terrae, Presencia Teológica, 1988, p. 17.

A la *imago mundi* del mundo pre-moderno le sucede una visión descentrada, diferenciada en compartimentos, subsistemas, cada uno con su lógica propia y su particular sistema de valores. Así crece y se multiplica el número de explicaciones, no solamente del funcionamiento sociopolítico, sino de la realidad y de la vida. El racionalismo y el cientificismo se tornan totalitarios en un cierto sentido, como ideologías totalizantes, casi religiosas. Pero al crecer el número de explicaciones de la realidad con pretensiones definitivas, ocurre un fenómeno de mutua relativización. La búsqueda de la polisemia cero, del discurso unívoco de las definiciones operacionales, el anhelo de los integrantes del Círculo de Viena, ha estallado en la multiplicación de las hermenéuticas equivocistas y metaforizantes: “La pretendida objetividad o verdad última de las explicaciones se ve cada vez más subjetivizada”, dice Mardones¹⁶⁶.

Las religiones, la Etnoliteratura, el pensamiento andino, las filosofías, y las ideologías aparecen como un producto más a la libre disposición del consumidor. La pretensión de una filosofía o sistema, psicoanalítico o no, de tener el verdadero acceso a la realidad, aparece como una ilusión. La teoría es una ficción.

Sólo podemos aspirar a producir metáforas de la realidad, *metáforas de invención*, como diría Castoriadis, que tienen la función de expresar más el estado del individuo y las condiciones históricas y sociales en que vive, que la objetividad de lo expuesto. Ya no hay ningún fundamento fijo sobre el que se pueda o valga asentar o creer algo seguro e incommovible. Se ha pasado rápidamente del fracaso del univocismo a la exaltación del equivocismo. Se ha pasado de la crítica de la metafísica a la negación de una realidad más allá del mero lenguaje. Y aun en el campo del discurso será preciso reconocer la multiplicación de los nominalismos, con frecuencia inconmensurables entre sí.

Nos encontramos con el pluralismo de la razón ante lo que constituye el punto de partida de la postmodernidad. Este es el rasgo que el pensamiento postmoderno radicalizará como una nueva forma de comprenderse el pensamiento. La razón, en cuanto un todo único, sólo tendrá justificación como un símbolo abstracto que cada vez encuentra menos apoyo en la realidad histórica, social, cultural, en la que opera. Las antiguas visiones totalizadoras, integradas entre sí, son hoy imposibles. La pregunta que salta es: ¿Desde dónde pensar? Si cada una de las esferas posee su propia lógica, las miradas se hacen fragmentadas, inconmensurables, incomunicables. El pensamiento se encuentra fragmentado. La

¹⁶⁶ MARDONES, Op. cit. p. 22 y sgs.

relación entre los pensamientos o los discursos se vuelve equívoca. La producción intelectual, hoy, estará habitada por el equivocismo y la metáfora extrínseca, y no por la analogía.

La llamada postmodernidad radicaliza el historicismo relativista de la modernidad. Se trata de superar a la modernidad radicalizando sus tendencias. Se trata de asentarse sin lamentos en la pérdida de sentido, de valores y de fundamento de la realidad, se trata de alcanzar una perspectiva post-racionalista: una razón post-metafísica, una razón post-histórica, una razón post-sistemática y post-estructuralista, en últimas acrecentar, un síndrome del post, que ha desembocado en una sociedad post-instrumental.

"La crítica freudiana mostrará lo ilusorio de un sujeto autónomo dotado de una racionalidad transparente". Como diría Descombes¹⁶⁷, la conciencia está ahora invadida por lo otro, lo extranjero o foráneo. La autonomía de la voluntad y la conciencia es substituida o determinada por la indomeñable pulsión, por las representaciones inconscientes reprimidas ligadas a la sexualidad infantil, por el deseo, por la pulsión de muerte. La irracionalidad habita la racionalidad.

Si adoptamos la creencia en el final de los "grandes relatos" y la fragmentación de los discursos, parecería inevitable la también multiplicación y fragmentación de los discursos psicoanalíticos¹⁶⁸, del conjunto de las participaciones en los "Estados Generales del Psicoanálisis" -tal como lo complementa Derrida-, de donde se desprendería la existencia de una influencia cada vez mayor del pensamiento postmoderno, especialmente derridiano, en el psicoanálisis. En realidad se cree que la recepción, por parte de los psicoanalistas, de lo postmoderno, entendiéndose por esto no solamente las aportaciones teóricas o filosóficas, sino también algunos rasgos descriptivos de nuestra sociedad occidental, no ha sido uniforme.

Emiliano Galende, por ejemplo, aborda el tema de la problemática de la psicopatología y de la práctica analítica en la sociedad actual con una actitud crítica que, sin embargo, busca evitar el pesimismo paralizante. Reflexiona sobre los cambios que se han producido en nuestra sociedad, al tiempo que muestra las dificultades que tienen hoy los sujetos para responder a las presiones y exigencias que el trastocamiento de los lazos sociales, familiares y comunitarios les imponen, quienes con frecuencia fallan en este intento, y al tiempo va pensando

¹⁶⁷V. DESCOMBES. Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978). Cátedra. Madrid. p. 25.

¹⁶⁸MITSCHERLICH, Alexander. Auf 1963. p. 45.

sicoanalíticamente sobre las vicisitudes del aparato síquico. Su reflexión, fundamentalmente freudiana, que no traspasa los supuestos epistemológicos o filosóficos acostumbrados de este marco, resulta, sin embargo, notablemente creativa, reelaboradora y reordenadora, recuperadora de un pensamiento clínico claramente anclado en la metasicología freudiana, desde la cual trata de dar cuenta de las enormes tareas que enfrentan hoy los sujetos, en lo que Galende llama el "*Malestar de la individuación*".

La cultura contemporánea no solamente impregna el proceso de individuación de los analizados, sino también a los sicoanalistas, lo cual hace más necesaria una actitud crítica de consciente alerta frente al malestar en esta cultura. Galende considera que estamos asistiendo al surgimiento de nuevos rasgos en el comportamiento de la cultura, de modos novedosos de formarse los vínculos inter- e intrasíquicos, de transformaciones profundas que han trastocado el ordenamiento de lo público y lo privado. Estos cambios se encarnan en la subjetividad singular y producen rasgos nuevos o modifican aspectos esenciales de la individualidad. Deben enfrentarse problemáticas, que si no son del todo nuevas, sí se producen hoy con notablemente mayor frecuencia; para ellas no siempre tenemos una respuesta teórica, aunque confiamos en contar con elementos suficientes para construir esa respuesta: adicciones diversas, trastornos sicosomáticos, desamparos extremos, maltrato intrafamiliar e infantil, vacío existencial, depresión, estrés, etc.

La teatralización o espectacularización de la experiencia, que Giddens pensaba como el "secuestro" de la experiencia, ha trastornado la relación de los sujetos con la realidad de manera profunda: todo es ficción, nada es real, toda representación es fugaz y evanescente, no preocupan los objetos sino que nos volcamos a la búsqueda de las insospechadas posibilidades de la imaginación y de la fantasía. La realidad consiste en las sensaciones, y la enfermedad, si podemos usar aquí este término, no es más que un sentimiento: suprimidas las emociones, con un fármaco quizá, desaparece la enfermedad: lo interno es lo externo, el afuera es lo de adentro, no hay estructura, sólo síntomas, no hay sicogénesis, sólo semiología fenoménica.

El dolor, el sufrimiento, las tristezas o las alegrías del amor son solo una posibilidad entre otras: "Tampoco podemos, según Galende, "sostener hoy un

ideal de objetividad que rápidamente sería reducido al de una perspectiva más, un modo más de interpretar, un modo más de desear"¹⁶⁹.

Estamos ante un reconocimiento de la diferencia que anula la diferenciación del individuo, porque el sentido de lo colectivo, para la subjetividad, termina siendo la afirmación pura de esta subjetividad sin el colectivo que la constituye. Lo colectivo es lo subjetivo, la cultura es la subjetividad: ideales del yo sin historia. La satisfacción ya no se busca en el otro, sino en el objeto de la adicción. Galende no puede dejar de ver en todo esto, por lo menos, un matiz perverso. Situaciones irresolubles en lo social se vuelcan en la colectividad de la vida amorosa, como en su sustituto, otorgándole una demanda de suplencia inabordable, en lo cual se pone en juego una renegación.

Entre los cambios registrados en la subjetividad actual, en particular en la era del vacío, puede presenciarse una ausencia de *estéticas de existencia*¹⁷⁰, que conduce potencialmente al sujeto a su remoción ontológica, duelo de identidad y nostalgia utópica de futuro, producto de la violencia y pandemia de los lenguajes certeros que se jactan de su neutralidad. La tentativa universalización del Edipo que cubre las sociedades postmodernas debe ser abordada, a nuestro, modo

¹⁶⁹GALENDE, Op. cit. p. 64.

¹⁷⁰Michel Foucault evoca, al respecto de las lógicas o estéticas de existencia, que: "Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida". Esto no es más que una expresión siniestra del Bio-poder que organiza e instrumentaliza la vida. En este mismo orden de ideas, Foucault aplica, un sistema de contingencia que permite atender la emergencia de su tiempo, y, ¿por qué no decir? del nuestro, planteando las estéticas de existencia. Con ello, lo actual, indica la puerta de salida hacia una posibilidad no contemplada por el recorrido calculador de la historia a través de la fragilidad del presente, generando un espacio donde la libertad se identifica con un proceso de transformación y autogobierno (enkrateia). En este contexto, quiere aplicar lo mismo que Nietzsche denominaba intempestivo (unzeitgemäß), es decir, "actuar contra su tiempo y, de esa manera, sobre su tiempo por venir". Con ello se abre un espacio de libertad concretizada en la certeza de una próxima transformación. Lo intempestivo, o actual, también corresponde a lo póstumo, en tanto guarda en sí una promesa de futuro y es una manifestación particular de la estética de existencia que, en cuanto posibilidad abierta por el devenir, actúa contra el malestar del tiempo. Por ello, la posibilidad de transformación de la estética de existencia sólo puede entenderse como promesa de futuro. El presente queda hendido en la posibilidad infinita de transformarse. Foucault utilizará como ejemplo a quienes a partir del desarrollo de la lucidez racional han caído en las tinieblas de la sinrazón, como si esta fuese la última e inevitable consecuencia de la muerte de Dios; renunciar al fundamento y aceptar la ligereza de la vida es caer arrodillado frente a la última transformación, como si el juego del niño se burlara del filósofo que intentó volver a dibujar el rostro del hombre en la orilla de la playa. En últimas, la finalidad de la estética de existencia es franquear la línea, traspasarla, con ello, hacer de la vida una obra de arte mediante la apertura de la ética y la hermenéutica del sujeto, insumos que son capaces de transformar lo habitual en extraño, desde la desideologización del discurso del amo, es decir de los aparatos vigilan y castigan al sujeto de conocimiento.

desde el aporte del Anti-Edipo. Esta pasivización del yo haría posible su saturación sometido a una sobre-estimulación u oferta por parte del medio, sobreabundancia de imágenes, etc., que producirían la sensación de estar lleno, al mismo tiempo que se empobrecería la sexualidad en las relaciones. Se maquinizan o robotizan los vínculos con el otro por vía de la operacionalización utilitaria de las relaciones sociales. Se superficializan los afectos. Se adquiere¹⁷¹ una sensibilidad impostada y se tiene una compulsión a hacer. Se trata, también de una subjetividad que ha modificado sus relaciones con el cuerpo, y las relaciones sexuales se vacían de los contenidos singulares de la historia libidinal y de la fantasía. Nos estaríamos acercando a la multiplicación de lo que Vásquez Rocca denomina "locuras privadas" y, de paso, a la licuefacción de las estéticas de existencia como arte de vivir.

Cornelius Castoriadis afirma respecto a la sociedad actual: "esta representa el ascenso de la insignificancia"¹⁷². Esta crisis de las identificaciones ha ocasionado que el imaginario social disminuya su intensidad *poiética* dentro de la constitución del sujeto, encaminándose hacia los terrenos de la *Mimética*, donde se copian o imitan estereotipos e incluso identidades, tal es el caso de las culturas emergentes o tribus urbanas que representan la re-adaptación del imaginario urbano maquillado en mito: "De todos modos, la historia, el sujeto, la autonomía, no son más que mitos"¹⁷³, ya no solamente de la modernidad, sino de Occidente; sin embargo, es la constatación de una crisis, que en Occidente equivaldría a la metáfora de una serpiente, que se devora a sí misma por la cola en la caída de los propios supuestos fundamentales, que la dirigen hacia la remoción de su historia. En esta perspectiva, el pensamiento postmoderno significaría una regresión a lo exótico o alternativo, a la legalización de lo prohibido que insufla el tabú. La crisis no sería de la modernidad, sino de un Occidente que vive devorando su propia historia. Mantiene un *statu quo* liberal, pero carecería ya de significaciones emancipadoras.

El pensamiento postmoderno, un pensamiento de la finitud que se muerde la cola, sería una manifestación más de la esterilidad de nuestro tiempo. Y no es casual que ello vaya parejo a las ridículas proclamas del fin de la filosofía, a las

¹⁷¹ VÁSQUEZ ROCCA, Adolfo, "La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos". En NÓMADAS, Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas - Universidad Complutense de Madrid, NÓMADAS. 29 | Enero-Junio, 2011 (I), pp. 285-300.

¹⁷² CASTORIADIS Cornelius. El ascenso de la insignificancia. Frónesis. Cátedra. Universitat de Valencia. 1998. Véase también, del mismo autor: El psicoanálisis, proyecto y elucidación. Nueva Visión. Bs. As. 1998.

¹⁷³ Ibid. p. 35.

imprecisas y confusas declaraciones sobre el fin de los grandes relatos, etc. Tampoco lo es el que los representantes de estas tendencias sean incapaces de ofrecernos algo más que comentarios sobre los escritos del pasado y eviten cuidadosamente hablar de las dimensiones que hoy plantean la ciencia, la sociedad, la historia, la Etnoliteratura y la política. Esta esterilidad no es un fenómeno aislado, sino precisamente la expresión de la situación social-histórica. Hay también ciertamente, un factor filosófico intrínseco, por decirlo así: evidentemente, se debe realizar una crítica interna de la filosofía heredada, sobre todo de su racionalismo. Pero, pese a las pomposidades de la deconstrucción, esta crítica se realiza de forma reductora.

Desde este punto de vista, Castoriadis contribuye a la lectura posestructuralista de la postmodernidad en la medida en que plantea el asunto no solamente del lado de las identificaciones tardías, sino desde el asunto de la atemporalidad o a-historicidad del inconsciente y sobre su significación exacta. Del mismo modo, plantea el asunto de cómo se puede hablar al mismo tiempo de una cultura particular y de una cultura de la humanidad, que solamente se puede pensar como universal. Liberarse de la ilusión de un "progreso histórico" es, para Castoriadis, liberar nuestra imaginación *poiética*, nuestro imaginario social creador, que no es más que el yachay andino aliado al sustrato del *mythos*.

De cierta manera, el "malestar en la cultura" sería muy propio de la cultura de la postmodernidad que, por una parte, descubre la profunda imbricación entre la *fantasy* inconsciente, el deseo y el ser, pero, por otra reprime y somete al orden y a la racionalidad. Y, sin embargo, la postmodernidad ha mostrado la imposibilidad de construirnos a nosotros mismos dentro de los grandes relatos de la razón, el progreso y la emancipación. La postmodernidad tiene que ver con la apertura, estaría constituida por la heterogeneidad en el espacio y el tiempo de configuraciones que circulan en una pluralidad irreductible; de esta manera, el sujeto experimenta la diversidad cultural. El ideal de identidad, en estos tiempos, se reconfigura desde el punto de vista de circuitos de *fantasy*, que operan como reguladores.

En otras palabras, en las condiciones de la postmodernidad, los sujetos flotan, están suspendidos en la apertura del espacio-tiempo, siendo constituidos y reconstituidos en relación con diversas configuraciones de la experiencia. Desde luego, esta flotación implica varias tensiones y presiones respecto a la experiencia de sí mismos, pero en conjunto se trata de algo liberador y positivo.

Más allá de las imágenes especulares de los modernistas, de ideologías imperialistas que oponen el sí mismo y los otros, la postmodernidad se apoya, hoy en día, en los deslizantes márgenes de la ambivalencia, y de la incertidumbre, tolerando la confusión, y arriesgándose a afirmar la necesidad emocional de relaciones humanas autónomas y de la solidaridad social. Esta es la oportunidad de la postmodernidad, una oportunidad más allá de las políticas de la identidad hacia el futuro político de nosotros mismos¹⁷⁴.

Luego, urge la necesidad de activar un plan de contingencia capaz de provocar estéticas de existencia en un mundo polarizado por la potencial remoción ontológica que pretende atentar contra nuestra complejidad andina.

¹⁷⁴ ELLIOTT, Anthony. Subject to ourselves. Social Theory, Psychoanalysis and post modernity. Polity Press. Cambridge. 1996. P. 123.

6. LOCUS DE ENUNCIACIÓN DEL SER AMERINDIO:

POSTMODERNIDAD, CANIBALISMO E HIBRIDACIÓN

“No hay cultura sin horizonte mítico, y es necesario situar al mito en la época de la ciencia: la postmodernidad, porque sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo en devenir.”

Hans Georg Gadamer

La preeminencia de algunas reivindicaciones indígenas, el fortalecimiento de asociaciones internacionales de todo tipo, el surgimiento de nuevos temas literarios que evocan discursos emergentes como los registrados en el pliegue etnoliterario son, de hecho, características culturales que ya existían en la época previa a la independencia, al mismo tiempo que características de una “América posmoderna”, ontología postmoderna del ser amerindio. La ausencia de una idea central de nación, así como la ausencia de referencias políticas, culturales y filosóficas, son una de las características de la posmodernidad, tal como la definen Jean François Lyotard ¹⁷⁵ o Gianni Vattimo, quien nos recuerda que “hoy en día los medios de comunicación han multiplicado los centros de referencia desde los cuales es narrada la historia, de tal modo que ya no es posible escribir una historia universal, y que la influencia de la televisión debilita el carácter histórico de la experiencia” ¹⁷⁶. Pero, de hecho, en América este fenómeno existía mucho antes de la posmodernidad. En *Los Vencidos: los Indios del Perú Frente a la Conquista Española (1530-1570)*¹⁷⁷, el etnólogo francés Nathan Wachtel escribe una historia del Perú centrada en la perspectiva de los indios americanos y de la influencia de España en la cultura indígena. Hay un trabajo similar de Serge Gruzinski: *La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos VIII-XVI*,¹⁷⁸ si bien sus resultados son distintos. Gruzinski concluye que es imposible escribir una historia desde el punto de vista de los habitantes nativos, porque perdieron sus principios epistemológicos. Aun cuando el más benevolente de los frailes se aproxime a los amerindios con la intención de

¹⁷⁵ LYOTARD, Jean François, La condición postmoderna. Cátedra, Madrid, 1989, p. 88.

¹⁷⁶ VATTIMO, Gianni, El Fin de la Modernidad. Gedisa, Barcelona, 1997. p. 123.

¹⁷⁷ WACHTEL, Nathan, Los Vencidos: los indios del Perú Frente a la Conquista Española (1530-1570). Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 64.

¹⁷⁸ GRUZINSKI, Serge. La colonización de lo imaginario, Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-VIII Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 312.

escribir su historia, los sujetos de su investigación ya no están en condiciones de hablar desde su punto de vista porque las mismas preguntas obligan al habitante nativo a responder de acuerdo a los principios epistemológicos del investigador. En este sentido, Gruzinski alude a la invasión europea de América, lo que significó para los pueblos nativos la “pérdida” general de referencias sin que, en muchos casos, hubiera creación de nuevas: “Cualquier intento de reconstruir una historia amerindia unitaria está condenado al fracaso porque el mismo hecho de intentarlo muestra un debilitamiento de un principio epistemológico indígena”, tal como se muestra en el libro *El Espejo del Olvido: Ensayos Americanos*.¹⁷⁹

La pérdida de sentido histórico lineal es, por cierto, una característica de la posmodernidad, pero, si tomamos en cuenta las conclusiones de Gruzinski, no podemos afirmar que sea algo completamente nuevo. Tal fue la experiencia común de los amerindios y quizás lo haya sido de todo pueblo mesoamericano que entabla afinidad con el yachay complementario y atemporal (a-cronos y a-topos).

La ausencia de continuidad histórica experimentada por los amerindios tanto como por los criollos (aunque de distinto modo), es un principio epistemológico que permite interpretar el presente y el pasado. En muchos aspectos, dicha discontinuidad desafía el concepto de historia universal, fenómeno que describe Vattimo. Sin embargo, este autor, conjuntamente con otros, no logra ver que la pérdida de la fe en el sentido histórico no es nueva, porque ha habido tantas historias universales como pueblos dominantes. En lo que respecta a la historia, la posmodernidad Americana no es ni una reformulación de la modernidad ni su culminación, ni su fin, porque no es tanto una época completamente nueva sino el fundirse de fuerzas históricas tradicionales con otras inéditas, en un espacio cultural desocupado por la desaparición del nacionalismo moderno. Sin embargo, sería un error pensar que este espacio estuvo alguna vez lleno. La modernidad nunca se ha establecido completamente en América, ni tampoco lo podrá hacer porque la modernidad no es un concepto aislado ni una época histórica que alguien pueda aplicar a cualquier objeto sin tomar en cuenta su historia y los conceptos que constituyen sus límites externos¹⁸⁰. Los conceptos, en un sistema lingüístico amerindio, no están aislados, están interrelacionados; por ello, no se puede saber lo que significa la idea de hombre sin saber lo que significa mujer,

¹⁷⁹ NEIRA, Hernán. *El Espejo del Olvido: Ensayos Americanos*. Dolmen Ediciones, Santiago, 1997. p. 54.

¹⁸⁰ Gruzinski muestra las dificultades que tuvo la monarquía borbónica para instaurar el proyecto moderno en América y cómo para ello necesitó aumentar la represión sobre las expresiones culturales indígenas y criollas

mucho menos lo de arriba sin saber lo de abajo y viceversa. Se puede decir lo mismo de la historia; sería difícil entender lo que significa el período moderno sin entender el significado de la historia medieval, pues la modernidad existe en relación con los períodos que completa y cancela. Esto lleva a preguntarnos si podemos hablar de modernidad en un continente que nunca ha experimentado propiamente un período feudal. La noción de tiempos antiguos no tiene el mismo sentido para los europeos que para los amerindios, y ciertamente para ellos no se vincula a algo posterior a una época feudal.

La principal diferencia entre la posmodernidad americana y europea es que el Estado y la nación, que jugaron un rol fundamental respecto a la modernidad, no se desarrollaron del mismo modo en ambos continentes. Por esta razón, la pérdida de estos conceptos o de estas instituciones como principal punto de referencia no tiene el mismo significado en ambos lados del océano. Mientras que en Europa es posible que la pérdida de referencia conduzca al vacío, en América el mismo hecho viene acompañado del revivir de tendencias que no pueden entenderse estrictamente dentro de la oposición de lo premoderno, lo moderno y lo posmoderno. En algunos aspectos, los nuevos desafíos al ideal de nación permiten el surgimiento de fuerzas tradicionales. Algunas de las tendencias culturales que se pueden observar actualmente en América no son premodernas, ya que no es evidente que la historia Americana haya tenido el mismo aspecto lineal que la filosofía hegeliano-marxista atribuye a la historia europea. La noción de discontinuidad posmoderna, basada en la pérdida de referencia y en la imposibilidad de escribir una historia universal, está en deuda con una filosofía de la historia en que ésta se concibe como progreso. Esta filosofía es parte de un movimiento político y cultural que tuvo lugar en Europa Occidental (en Europa Oriental fue diferente) de modo más o menos continuo en la forma de desarrollo interno de ciertas fuerzas espirituales y materiales, mientras que, en América, en la misma época, se encuentra una modernidad fragmentaria, que no es resultado de un desarrollo interno de fuerzas nativas o criollas, sino de una influencia externa.

Una de las principales características de América es su enorme capacidad para incorporar, casi físicamente, las influencias en apariencia más contradictorias. Tres siglos después de la Conquista, el artista brasileño Alexandrinho dio a luz una escultura sofisticada y multicéntrica, trabajo en el que se daba una mezcla instantánea de referencias. Durante el siglo XX, el escritor cubano José Lezama Lima desarrolló similares tendencias sincréticas. ¿Podemos llamar moderno al trabajo de Lezama? ¿Cree haber superado el pasado cubano, indígena o colonial

para alcanzar una nueva etapa histórica? Lezama trabaja con tendencias contradictorias, sin conectarlas de modo lineal (lo que supondría conectarlas de modo sucesivo). Para Vattimo, la nueva experiencia de la verdad ya es un objeto, sino un horizonte en el cual alguien se mueve. El modelo de la verdad, basado en el arte y en la retórica, ya existía en la obra de Lezama; para el arte, es un punto de partida continuo y múltiple, en el que el tiempo y el espacio y, por lo tanto la historia, no tienen un sentido lineal y cerrado:

En la influencia americana lo predominante es lo que me atrevería a llamar el espacio gnóstico, abierto, donde la inserción con el espíritu invasor se verifica a través de la inmediata comprensión de la mirada. Las formas congeladas del barroco europeo, y toda proliferación expresa [de] un cuerpo dañado, desaparecen en América por ese espacio gnóstico, que conoce por su misma amplitud el paisaje, por sus dones sobrantes.¹⁸¹

La proliferación y la discontinuidad impiden que se constituya una tradición sólida en América, al menos si consideramos la tradición como continuidad, transferencia, seguimiento y desarrollo de valores y conductas de una generación a otra (no necesariamente la que viene a continuación). En muchos aspectos, no hay una tradición americana, porque el solo concepto de desarrollo implica seguimiento, en lugar del cual en América se encuentra rompimiento y superposición de capas culturales. Cada capa sirve de fundamento sobre la cual se puede constituir la siguiente, pero con frecuencia no hay relación entre ellas, de modo que permanecen ciegas una respecto a la otra. Una cosa es concebir la historia con un desarrollo interno de ciertas fuerzas, que eventualmente puedan conducir a su propia negación, y otra es concebirla como diferentes capas culturales que pueden usar, mal usar o simplemente olvidar por las nuevas épocas, cuyo sentido nada tiene que ver con las precedentes. La comprensión de cómo el arte de épocas pasadas influye en el actual requiere, en América, concebir un tipo de influencia instantánea, discontinua y no lineal. Es tan común concebir la historia en un sentido lineal que parece imposible encontrar dos épocas culturales próximas en el tiempo con poca o ninguna relación. Donde quiera que una capa logre tomar el lugar de la precedente por medio de la destrucción física o moral, la época que surge con ello tiene poca relación con la

¹⁸¹ LEZAMA LIMA, José, *La Expresión Americana*. Ed. Letras Cubanas, La Habana, 1993, p. 125.

precedente. Pero eso no significa que la época precedente desaparezca para siempre, pues su resurgimiento puede darse en cualquier momento, sin que exista proceso o seguimiento lógico. Algunos edificios españoles se levantan sobre las fundaciones de templos incas, sin relación estética con ellos, de tal modo que los templos indios se convierten en una simple capa material sobre la cual puede emplazarse la catedral católica, que carece de vínculo con el templo precedente. Sin embargo, eso no impide que en una época posterior se incorpore una decoración interior con fuertes componentes indígenas, los cuales, a su vez, no son un desarrollo del arte indígena anterior, ya que ese desarrollo fue destruido. La nueva decoración es una síntesis instantánea, no un desarrollo lineal del arte previo.

Lo que cambia con la posmodernidad en relación con la superposición incoherente de capas que se da desde que América recibe el nombre de América es que la destrucción y el revivir se producen de modo más rápido, aunque no necesariamente de modo más general. Un restaurante Mac Donald puede levantarse sobre las fundaciones de un restaurante tradicional, donde se servían platos locales, de tal modo que los clientes del nuevo edificio nunca sospechen el anterior servicio, pero nada impide que después el Mac Donald se convierta en cobijo para gente sin hogar. Esto no es una utopía, pues los ciclos urbanos americanos son especialmente cortos y con frecuencia antiguos, palacios se convierten en lugares de hacinamiento cuarenta o cincuenta años después de haber sido construidos. Al respecto Lévi-Strauss afirma:

una de las características de las ciudades americanas es su ausencia de vestigios y que no están construidas para durar, sino para ser renovadas constantemente¹⁸²

¹⁸² Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*, capítulo XI, Sao Pablo. París, Ed. Plon, sine die, p. 107. Escribe: "Dans les villes du Nouveau Monde, que ce soit New York, Chicago ou São Paulo qu'on lui a souvent comparé, ce n'est pas le manque de vestiges qui me frappe: cette absence est un élément de leur signification [...] Car elles [les villes américaines] ne sont pas seulement fraîchement construites: elles sont construites pour se renouveler avec la même rapidité qu'elles furent bâties, c'est-à-dire mal [...] Ce ne sont pas des villes neuves contrastant avec des villes anciennes; mais des villes à cycle d'évolution très court [...] En visitant New York ou Chicago en 1941, en arrivant à São Paulo en 1935, ce n'est donc pas la nouveauté qui m'a d'abord étonné, mais la précocité des ravages du temps" (p. 106-107). 11.- Maciel, Maria Esther; *América Latina Reinventada: Octavio Paz e Haroldo de Campos*, in *Revista Iberoamericana*, vol. LXIV, Núms. 182-183, Enero-Julio 1998, pp. 219-228. Valdivia, mayo de 1999.

La renovación de muchas artes americanas sucede de igual modo, si bien en la época posmoderna el cambio se da de modo más acelerado, el principio de renovación que evocaríamos como palingenesis (ciclo y renovación) está latente en las territorialidades prehispánicas. Comentando la influencia del barroco en la literatura contemporánea, la ensayista brasileña Maria Esther Maciel dice que para Octavio Paz, la literatura es una fiesta hecha de repeticiones y rupturas en relación con el modelo peninsular. La misma autora sostiene que para Haroldo Campos, siguiendo el modelo antropofágico, es una destrucción maxilar de la tradición. Para éste, la literatura americana es una devoración planetaria. Canibalismo y devoración son dos modelos de destruir los materiales provistos por la tradición. Esta destrucción sería imposible sin los materiales precedentes, pero el nuevo resultado no es un desarrollo del anterior ni tampoco su síntesis. Por ejemplo, el trabajo de Borges puede ser mejor comprendido como devoración continua de las tradiciones argentinas y europeas, antes que como su desarrollo.

La influencia de la ética en la estética tiende a llevar a pensar que la creación cultural debe ser el fruto de una buena relación entre distintas tradiciones o pueblos que deben expresarse de modo políticamente correcto. Sin embargo, en América, la situación es muchas veces la contraria: la destrucción de tradiciones, física o moralmente, por guerra, canibalismo, o regurgitación como modalidades rituales, han sido una de las principales fuentes de creación cuya expresión ha sido, con mucha frecuencia, de la mayor incorrección política, pero de la mayor felicidad estética. En este orden de ideas, la historia americana no tiene un centro único al cual deban referirse las distintas capas culturales. No existe una síntesis indo-hispánica, ni indo-británica que pueda desempeñar el rol de nuevo centro histórico. La síntesis histórica no siempre ha tenido lugar y, en los casos en que ello sucedió, tomó diferentes formas. Ni la tradición indígena ni la hispánica se apoyan mutuamente, sino que más bien se exterminan, de modo que es difícil reconocer en cualquiera de ambas el desarrollo de la otra. El modelo canibalístico para entender América entrega una concepción no lineal, más bien posestructuralista de los vínculos culturales, tanto en el presente como en el pasado, un modelo que es válido para entender la posmodernidad que se da en dicho continente. El modelo canibalístico que podríamos denominar “estética de otredad”, provee un sentido de apertura más allá de la concepción lineal de la historia, en el cual la posmodernidad no es concebida como un nuevo paraíso o un nuevo infierno inscrito al comienzo o al final de una concepción continuista y progresiva de la historia, lo cual permite comprenderla de modo menos maniqueo.

Para comprender plenamente que la postmodernidad pueda ser un revivir de fuerzas antiguas en vínculo con otras actuales, en lugar de su desarrollo interno, es necesario abandonar la concepción lineal de la historia, según la cual las diferentes épocas se siguen hilvanando bajo un modo teleológico y tal vez cristiano, constituido por un nacimiento, desarrollo y declinación. La postmodernidad no es el fin de las categorías modernas, sino más bien una etapa imprevisible en el modelo lineal de concebir la historia. No hay razón para suponer que la historia tiene un sentido que fue roto por la posmodernidad o por una concepción postmoderna del tiempo humano. La experiencia histórica americana, en tanto podemos seguir sus huellas, no requiere que ninguna capa cultural complete su ciclo y muestra muchos casos en que las personas no se pueden reconocer en la cultura precedente o incluso en la contemporánea, viéndose obligadas a inventar y canibalizar los materiales que encuentran a mano para crear una nueva capa cultural que integra las anteriores sin desarrollarlas. Esta situación, humanamente dolorosa, puede dar lugar a grandes obras de arte. No sólo el antropófago devora a su víctima sin esperar a que complete su destino, sino que con frecuencia impide que lo alcance, dando lugar así a un salto o ruptura artística que no es ni superior ni inferior a la precedente, pues no hay punto de comparación. En el canibalismo cultural, el devorado es completamente incorporado y nada de él puede ser reconocido en el caníbal; sin embargo, el caníbal y su obra nunca existirían sin su víctima. La superposición de historias locales y la posibilidad de una verdad estética no ligada a una conciencia objetivante pueden ser mejor entendidos si no se le pide a las manifestaciones culturales humanas estar ligadas a una ética pseudo-cristiana o a una buena voluntad cultural. Hay que recordar que las culturas americanas, y tal vez la mayoría de las culturas del mundo, suelen expandirse de un modo no lineal y canibalístico.

En este sentido, las relaciones interculturales, los perspectivismos y multinaturalismos tejidos sobre la urdimbre postcolonial, se encargan de retener el flujo de la identidad desde el desborde de filosofías de la diferencia que chocan con la hibridación cultural. En su intersticio, una cultura puede literalmente, devorar a otra, aplicar una especie de guerra quirúrgica que permita acaparar sus fronteras, para en últimas desdecir o reelaborar un nuevo producto cultural que incida en el ocurrir de la otredad como morada de la diferencia. Esta necesidad antropófaga de devorar al otro, de deglutirlo, más bien triturarlo, ha maquinado desde una nueva modalidad de robo indiscriminado de información de la memoria histórica y cultural de los pueblos prehispánicos, en lo que se ha denominado como *síndrome o enfermedad de Montaine*: donde el etnógrafo se

vale de su observación participante para extraer la información de un pueblo, sin reconocer o patentar sus derechos de autor -lo que por sí implica un acto de perversión al contraponer la materialidad de la palabra oral a formato escrito-.

Si bien es cierto que esta práctica etnográfica permitiría de alguna manera sacar de la “espectralidad o periferia” a una cultura, generaría paralelamente un efecto adverso expreso en el plagio, incluso en la muerte cultural cuando la memoria desmantelada, allanada de un pueblo, ha sido vendida al postor del imperio efímero de la moda que circula la información milenaria desde el artilugio de la inmediatez. En su afán por resolver este duelo de identidad se yuxtaponen las posiciones coloniales sobre las postcoloniales, entonces el colono desea ser colonizado, mientras el colonizado desea ser colono ;de allí que no sea casual que la adaptación a las nuevas circunstancias por las que debe atravesar una cultura triturada o removida por el adoctrinamiento de otra, tenga que pasar por una etapa de culturización , donde el colono acecha al colonizado, pero éste en una suerte de acto de reflejo, puede devorar y escupir, como Caliban¹⁸³ la cultura que lo oprime y aliena, esa cultura *Wisha* de la que un integrante *Awapit* evocaba

¹⁸³ Para trabajar este término Calibán es necesario recordar, algunas acotaciones hermenéuticas, que se refieren al concepto polisémico en mención, Calibán es un anagrama forjado por Shakespeare a partir de “canibal” expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras como *La tercera, parte del rey Enrique VI* y *Otelo*, a su vez este término proviene de “caribe”. Los caribes, antes de la llegada de los europeos, a quienes hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores habitantes de las mismas tierras que ahora ocupamos nosotros. Su nombre es perpetuado por el Mar Caribe al que algunos llaman el Mediterráneo americano; algo así como si nosotros llamáramos al Mediterráneo el Caribe europeo. Pero ese nombre, en sí mismo *caribe*, y en su deformación *canibal*, ha quedado perpetuado, a los ojos de los europeos, sobre todo de manera infame. Es este término, este sentido el que recoge y elabora Shakespeare en su complejo símbolo. Por la importancia excepcional que tiene para nosotros, vale la pena trazar sumariamente su historia. Se explica “que *canibal* no es otra cosa sino la gente del gran Can”, lo que da razón de la deformación taxonómica que sufre el nombre *caribe* también usado por Colón; esta imagen del *caribe-canibal* contrasta con la otra imagen de hombre americano que Colón ofrece en sus páginas: la del *arauaco* de las grandes Antillas nuestras taínas en primer lugar, a quien presenta como pacífico, manso, incluso temeroso y cobarde. Que los caribes hayan sido tal como los pintó Colón y tras él, una inacabable caterva de secuaces, es tan probable como que hubieran existido los hombres de un ojo y otros con hocico de perro, o los hombres con cola, o las amazonas, que también menciona en sus páginas, donde la mitología grecolatina, el bestiario medieval y la novela de caballerías hacen lo suyo. Se trata de la característica versión degradada que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza. La versión del colonizador nos explica que al caribe, debido a su bestialidad sin remedio, no quedó otra alternativa que exterminarlo. Lo que no nos explica es por qué, entonces, antes incluso que el caribe, fue igualmente exterminado el pacífico y dulce Arauaco.

desde el sur de los Andes Colombianos para referirse a la cultura Europea, a esa emporio hegemónica del “blanco”.

La idea de ejercer una antropofagia cultural sobre lo otro es tempranamente postmoderna con rezagos de la utopía moderna. Hay que recordar que la antropofagia cultural sintetiza el colonialismo, ahí el colonizado propicia su desarrollo usando la cultura del colono en sentido calibanesco. Con la cultura caníbal se desacraliza la impostura canónica y colonial. El antropófago no sólo deglute sino que reelabora de manera profana. Toda esta fenomenología y poética de la asimilación se vive en el desarrollo del arte en Colombia, no sólo como herencia de un país de antropófagos, sodomitas o mestizos, sino al interior de la negritud y el cimarronismo: expresiones de la estética de otredad, auscultas sobre la representatividad y en algunos casos la enunciación de la diferencia.

La necesidad de traspasar la frontera impuesta por el pensamiento colonial y globalizante conduce necesariamente a que se liguén las discusiones puestas en la mesa por el postcolonialismo. Desde las visiones panandinas y panamasónicas, se puede corroborar la presencia de una cultura antropófaga y *Portadora de Cabezas*, como un ritual, consagrado a la asimilación del otro, a la apropiación de su sacralidad ; por ello no es casual toparnos con la afirmación :

Que en la provincia de Popayán, varios grupos étnicos fueron antropófagos, y el que más se recuerda es el grupo sindagua.... o que de acuerdo con lo referido por Betanzos, -el cronista-, el inca llevaba a la guerra colonias de indios antropófagos para escarmiento de los vencidos que hubieran opuesto resistencia, o para que una vez sojuzgados se sublevaran¹⁸⁴.

Lo cual implica que la antropofagia, en los tiempos de la llegada española se haya practicado en gran parte de la zona andina suramericana tal como se lo puede observar en los grupos de la selva Ecuatoriana, los Shuar, Pozos, Pijaos, Sindaguas y habitantes del Magdalena donde:

¹⁸⁴ GRANDA, Oswaldo. “Mito y Arte Indígena en los Andes”. Colombia. 2006 p.120.

Se ha visto, como estos grupos antropófagos, llevaban cabezas humanas para “sus hechizos”, lo cual permite pensar en la posible correlación entre esta tradición antropofágica y el uso de las cabezas de trofeo¹⁸⁵.

En este orden de ideas, hablar del papel ontológico del runa contemporáneo, implica rastrear sus estéticas de otredad a través de la pregunta por sus orígenes, sus fragmentaciones, antropofagias, rituales y las hibridaciones culturales que ha tenido que enfrentar a lo largo de su historia bajo la forma de diversos discursos. La pregunta por los orígenes, ligada inevitablemente a la pregunta por la identidad y afirmación del yo explora su procedencia para comprender su porvenir, amparado bajo las Etnoliteraturas del mañana.

El encuentro violento de las culturas europea y amerindia y el subsiguiente proceso de conquista y colonización, evocan un pasado traumático, en el que reconocen su origen transcultural en la violación de uno de los padres (la madre que se identifica con la población amerindia, los conquistados-colonizados) por el otro (el padre europeo, los conquistadores-colonizadores).

La revisión de los orígenes de la entidad que sienta las bases para la construcción de lo que hoy reconocemos como sujeto latinoamericano contemporáneo, exige una vuelta a los textos coloniales que se producen a partir de la llegada de Colón a lo que más tarde se llamará Nuevo Mundo,¹⁸⁶ o América.¹⁸⁷ Dicha familia textual descubre dos instancias: la noción de sujeto colonial en su amplia dimensión, y la interacción entre dos sujetos coloniales que se relacionan de manera jerárquica: el yo imperial y el otro amerindio. Se propone la noción de sujeto colonial como agente cuya voz domina la producción y recepción de los discursos coloniales. Esta “agencia textual”, que acuña Margarita Zamora, revela las voces indígenas en los textos colombinos en un contexto *postcolonial*¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Ibid. p. 122-123.

¹⁸⁶ Pedro Mártir de Anglería acuñó el término *novus orbis*, correspondiente a Nuevo Mundo, para designar la gran masa de tierra que Colón había encontrado al sur de la línea equinoccial (hoy Sudamérica). Pedro Mártir nunca aceptó la propuesta colombina de que en esta masa de tierra se encontraba el Paraíso Terrenal.

¹⁸⁷ El nombre “América” proviene del nombre del explorador italiano Amerigo Vespucci, cuyas cartas dirigidas a Lorenzo di Pier Francesco de’ Medici (1500, 1501 y 1502) sobre el Nuevo Mundo fueron muy difundidas a lo largo del siglo XVI. Irónicamente, Vespucci nunca estuvo en América, sus relatos provienen del llamado “testimonio de oídas” o de otros cronistas.

¹⁸⁸ Lo primero que quisiéramos aclarar, del contexto de nuestra argumentación, es qué entendemos por el término de ‘postcolonialismo’, ya que fuera de sus diversas acepciones, tenemos al menos dos puntos de referencia: aquél de los postcolonialistas y el de los

La noción del sujeto colonial también permite plantear sus diferentes posiciones, que se propone abordar empleando las categorías de “yo” y el “otro.” Estas categorías se presentan como lugares jerarquizados de enunciación que se siguen reproduciendo en la actualidad. A su vez, las categorías de “yo” y “otro” revelan los conceptos de identidad y alteridad en tanto lugares a partir de los cuales se ejerce o se recibe la “agencia” (capacidad de afectar o ser afectado por un encuentro siguiendo los aportes de la ética de Spinoza). A partir de esta perspectiva, podemos observar que lo que se considera el canon de las letras coloniales hispanoamericanas, reproduce la visión del yo imperial y eurocéntrico.

Esta visión, cumple una función dominante en la producción textual latinoamericana postmoderna, reafirma un sujeto criollo con ideología eurocéntrica y condiciona lo que el sujeto latinoamericano actual entiende, acepta, idealiza o reafirma como su identidad.

Muchos investigadores en las últimas décadas han señalado, reflexionado y comentado sobre el “no-descubrimiento” de Colón y la “invención de América” como en el caso particular del teórico Gorman. Colón no “descubre” sino verifica, confirma el bagaje de ideas preconcebidas que lleva consigo en sus expediciones hacia el oeste (el mar tenebroso no es tan grande como se piensa y es navegable, se puede llegar a las Indias navegando hacia el oeste). En esta perspectiva, vale la pena despejar algunos equívocos que hay alrededor de la palabra *indio*, evocación inscrita en el “teatro de las indias” es decir falso imaginario europeo. En principio designaba al nacido en India y, cuando Cristóbal Colón re-descubrió América, llamó a sus habitantes: “indios”, creyendo que había llegado a la India. En realidad no estaba tan equivocado, pues aquellos indios que habitaban en ultramar, verdaderamente tenían orígenes de indio. Sin embargo para diferenciar a

postcolonializados y de allí dependerá su uso. De este contexto se derivan también los términos de “centro” y “periferia”. Se podría calificar, sin mayor duda, como centro, a los productores del discurso imperante, esto es, que poseen el poder. Quien tiene el poder, impone el discurso. Aquí ya no basta decir “Wissen ist Macht” (conocimiento es poder/knowledge is power), sino “Macht ist Wissen” (poder es conocimiento/power is knowledge), ya que se trata de la propagación y de la imposición de un conocimiento, de su performance y no de su competencia. En el estado postcolonialista, la raza y la geografía ocupan, al parecer, un lugar secundario, puesto que el lugar importante lo ocupan “tan solo” la tecnología, la ciencia y, en particular, la comunicación. Hoy, la comunicación tiene el mayor poder, la velocidad de la comunicación y con esto la efectividad con la cual se expande una unidad comunicativa. Ahora bien, los términos ‘periferia’/‘centro’ no son estáticos ni unilaterales, sino que tienen al menos dos implicaciones: la periferia se autocalifica como periferia, se periferiza a sí misma. Lo mismo ocurre con el centro, que se define como tal; es decir, la periferia no se produce siempre como resultado del centro, sino como resultado de su imposición deliberada de periferia y al revés sucede con el centro. Por otra parte, la periferia se desprende naturalmente de la actitud del centro y el centro de la actitud de la periferia.

indios de amerindios, debemos entender que a los indios originales los denominaron Hindúes, pertenecientes a la religión hinduista, y no a la India que contiene, a su vez muchas otras religiones. De tal modo este equivoco lingüístico, es una tergiversación histórica de enormes consecuencias pues, por tratar de ajustar el idioma, mal interpretamos el origen asiático de los pueblos prehispánicos.

Retornando a lo anteriormente anotado, es que Colon se enfrenta con uno de los problemas más significativos, y es la geografía en la que nunca cede terreno¹⁸⁹, “explica” la presencia de habitantes de estas tierras cuya descripción no encaja con las gentes del Gran Khan. Una vez que Colón identifica a los amerindios con el modelo imaginario medieval¹⁹⁰ (que llevaba el calificativo de “bárbaros”), les adjudica su función mercantil: “esclavos.”

La necesidad de evangelizarlos y convertirlos en nuevos sujetos “cristianos” no impide su concepción como mercancía y no presenta ningún problema al Almirante. Por lo tanto, el ímpetu expansivo, colonizador y misionero del yo europeo imperial hace que el encuentro de lo nuevo en América se traduzca en una superposición de realidades.

Teniendo en cuenta la dimensión de este re-conocimiento que opera el sujeto europeo de los siglos XV y XVI, es preciso distinguir las diferentes posiciones que ocupa el sujeto colonial. Dicho sujeto no sólo refiere el conquistador o colonizador activo, es decir el sujeto que emite y controla los mensajes de la colonización, sino también el sujeto colonizado, aquél que recibe los efectos del proceso colonizador. Sin embargo, el sujeto colonizador se presenta como el sujeto activo, o agente, de este proceso y su textualización. “El sujeto “colonizado”, -el amerindio-, en este caso, se coloca en la posición del Otro, sobre quien se ejecuta la acción y a quien se concibe como un sujeto pasivo”¹⁹¹. Debemos diferenciar, siguiendo el razonamiento de Adorno, las posiciones que ocupa el sujeto amerindio en tanto sujeto colonizado, pasivo, pero también, como sujeto activo que logra expresar su voz autóctona a pesar de las restricciones textuales que le impone el sujeto

¹⁸⁹ Colón fuerza las evidencias para confirmar sus hipótesis *a priori* acerca de la geografía del Nuevo Mundo. Traza, por ejemplo, la costa de Cuba de tal manera que la presenta como la costa de la península de Malaca; explica la existencia del continente sudamericano, que no debía existir, de acuerdo a las autoridades clásicas y patrísticas, con su identificación con el Paraíso Terrenal. Para una lista detallada de estas ideas forzadas, ver O’Gorman

¹⁹⁰ Este modelo se constituye sobre la base de conocimientos de orden geográfico, etnográfico, cosmográfico, zoológico, botánico, mítico-medieval e histórico humanista.

¹⁹¹ ADORNO, Rolena. “Las otras fuentes de Guamán Poma: sus lecturas castellanas.” *Histórica* 2.2 (1978): 137-58.

europeo imperial. En este sentido, Adorno¹⁹² establece la diferencia entre: 1) el amerindio como sujeto colonizado, en la visión europeizante imperial; 2) el amerindio en la misma visión, pero como sujeto que lee y crea discursos nativos; y 3) el amerindio, como sujeto activo, que produce discursos históricos en el siglo XVI. El amerindio como sujeto colonizado ocupa un lugar inferior al sujeto europeo imperial, y se plantea como un Otro amenazante, exótico, extraño, bárbaro, infantil o femenino. Esta imagen “domina” lo que hoy se considera el canon de las letras coloniales hispanoamericanas y que hemos desmantelado bajo el ampara del discurso postcolonial Etnoliterario encargado de validar los pliegues de la orilla andina.

La visión del amerindio, como “supuesto sujeto colonizado”, en la visión imperial (historiografía), y como sujeto colonizado que lee y crea discursos nativos (etnografía), permite comprender la mirada del “yo imperial,” en primer lugar, y en segunda instancia comprender la visión del sujeto amerindio como agente de discursos históricos complementarios de corte Anti-Edipo y anti-dictatorial, pero sí postcoloniales, anti-Narciso y multinaturales.

Como ya se ha indicado, los conceptos preestablecidos acerca de las nuevas tierras y sus habitantes son eurocéntricos, siguen la lógica occidental de pensamiento, y filtran la mirada de expansión imperial del siglo XVI que recalca la mismidad reno posición a una complementariedad andina . Las primeras observaciones de Colón, en su “Carta a Luis de Santángel” (1493) ilustran la ambigüedad de los signos con los que un sujeto europeo describe a un otro nuevo. Los indios, escribe el Almirante, son “de inestimable número,” “fermosa estatura,” “de cuerpos hermosos,” “inocentes,” “inofensivos,” “no engañan,” “liberales,” “temerosos,” “generosos.”¹⁹³ Sin embargo, el contraste lo ofrecen sus rasgos de barbarie: estos indios generosos dan todo por nada a cambio, no hablan ninguna lengua conocida y al mismo tiempo todos se entienden en una sola lengua, andan desnudos, y no tienen sectas. A pesar de las características que Colón enumera al principio de su carta, características que coinciden con el hombre con mente renacentista-mercantilista del siglo XVI, ve la generosidad sin condiciones como un rasgo de barbarie: no tienen propiedad privada ni parecen conocer las sofisticaciones del intercambio comercial evidenciando rasgos contundentes de un anti-capitalismo.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ PANÉ, Fray Ramón. *Relaciones de las antigüedades de los indios*. [1498]. Juan José Arrom, ed. México: Siglo XXI, 1974.

Frente a una aparente descripción del indio como el futuro “noble salvaje” del siglo XVIII, se encuentran aquellos otros indios amenazantes, los Caribe; Colón los presenta como “monstruos,” “con la cara deformada,” “sodomitas” y antropófagos. Colón propone también su esclavización, lo cual reafirma el atributo de inferioridad que adjudica el Almirante a los amerindios. En todo caso, la ambigüedad de los aparentes atributos positivos implica su asociación con otras alteridades: hermosa estatura, bellos cuerpos desnudos, debilidad, temor, inocencia, implican tanto su feminización así como su infantilización, dos minorías cuyas voces rara vez se escuchan en los textos hispanoamericanos coloniales.

Hablar del Otro-indígena implica una justificación constante de la inclusión de temas amerindios. La historia natural, hoy llamada etnografía, empleaba como justificación la necesidad de conocer las costumbres de los indios para poder evangelizarlos. El discurso etnográfico empleaba descripciones basadas en las semejanzas europeas y las diferencias de otredades, como los moros o los bárbaros de la Antigüedad clásica. Por su parte, el discurso épico visualizaba al amerindio como un otro exótico, que se reintrodujo en un género familiar. El amerindio es presentado, entonces, como un héroe épico con todas sus nobles cualidades. Vencer a dicho enemigo realzaba el heroísmo del protagonista europeo, como afirma la voz épica de *La Araucana*:

Esto confirma bien Caupolicano
Famoso capitán y gran guerrero
Que en el término américo-indiano
Tuvo en las armas el lugar primero¹⁹⁴.

Las dificultades para textualizar al Otro-amerindio en esta familia documental remite al plano extratextual: la realidad sociopolítica de la temprana Edad Moderna. La sanción institucional se encarna en la censura, cuyo representante más obvio es la Inquisición y su lista de lecturas prohibidas. El peso de la censura, una sanción que implica el silenciamiento, la anulación de la voz amerindia, tiene como consecuencia en estos escritores la siguiente elección enunciativa: suprimir, o enjuiciar negativamente la voz del Otro. Bernardino de Sahagún, por ejemplo, cedió un espacio a la voz náhuatl y trató de mantener una mediación distante

¹⁹⁴ Ercilla, Alonso de. *La Araucana* [1569]. México: Porrúa, 2000.

como traductor en su *Historia general de las cosas de Nueva España* [1569]. La censura sobre la obra de Sahagún impidió su publicación hasta el siglo XIX. Por su parte, José de Acosta abordó el tema de las prácticas religiosas de los indígenas mexicanos y andinos y los presentó como fábulas y ficciones. La asociación de estos relatos con las novelas de caballería respondía a una estrategia para poder hablar del indio y su realidad.

¿Qué sucede cuando las posiciones de la relación yo-otro se intercambian en el mundo colonial hispanoamericano? Se observa la actividad de un sujeto colonial, en principio colonizado, que asume la producción activa de su discurso. Escritores mestizos e indígenas, como Garcilaso de la Vega, Guamán Poma de Ayala, Fernando de Alva Ixtlixóchitl, Fernando Alvarado Tezozómoc, se convirtieron en agentes de su propia voz nativa, y volvieron a contar la historia de la conquista y civilización desde una perspectiva indígena.¹⁹⁵

Para ilustrar el cambio de posiciones que opera entre los sujetos colonizados -el indio se convierte en yo y agente de la palabra, mientras que el español ocupa el lugar del otro-. Guamán Poma de Ayala, en su *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, “ofrece un sujeto de la enunciación que está fuera de lugar” (Mignolo, 1995). Dicho sujeto dicente se encuentra en una posición de desarraigo porque, debido a su condición étnica (amerindia), no corresponde al yo imperial (europeo). Sin embargo, este sujeto dicente desarraigado se apropia del término "autor" desde el inicio de su obra, y se caracteriza a sí mismo como "fuente de autoridad."¹⁹⁶ En el contexto que esta reflexión contempla, el autor es responsable de lo que escribe y Guamán Poma también lo entiende cuando declara la intencionalidad que lo llevó a escribir. Con el fin de respaldar su autoridad, el cronista andino declara en tono

¹⁹⁵ Es importante resaltar las características comunes de estos cronistas: (1) no escribieron en su lengua nativa (con excepción de Tezozómoc, que ofreció dos versiones de su crónica, una en castellano y una en náhuatl), sino en castellano castizo (Garcilaso) o diglósico (Guamán Poma, Ixtlixóchitl, Tezozómoc); (2) dirigen su crónica al rey de España; (3) se declaran como pertenecientes a castas nobles dentro de sus grupos étnicos y, para reforzar su autoridad como tales, inauguran sus textos con sus nombres, títulos, y una línea dinástica extensa; (4) se declaran evangelizados y cristianizados, lo cual les otorga poder moral para enunciar, (5) establecen ampliamente su competencia lingüística y cultural, de que carecen los escritores europeos; (6) se presentan como portadores de la verdad, por su cercanía a los hechos (testigos de vista o de oídas) y su inserción natural en la tradición acerca de la cual escriben; (7) sobre la base de lo anterior, van a comentar, glosar, rectificar y reescribir la historia, cuyo principal agente es el indígena, mientras relegan al europeo a la posición del otro invasor, enemigo y bárbaro.

¹⁹⁶ Desde por los menos el siglo XII, “autor” se relaciona con “auctoritas,” es decir, fuente de autoridad. En el siglo XIII se definió más el oficio del “autor” para diferenciarse de la labor del escriba (*scriptor*), el comentarista (*commentator*) y el compilador (*compiler*). El autor es aquél que escribe empleando materiales propios y de otros, pero sus ideas constituyen los temas principales y el empleo de otros autores confirma lo que escribe (Minnis 94).

confesional al inicio de su obra, que una de las fuentes de su escritura es la gracia divina¹⁹⁷. Guamán Poma habla de las características intencionales de su obra y la inscribe en la tradición literaria religiosa europea por su fuerza persuasiva.

El yo amerindio declara no manejar la autoridad gráfica sino oral o de otra índole, como táctil o visual. El segundo punto que pone en peligro el saber de su competencia tiene que ver con el conocimiento que el cronista maneja.

Mediante la personificación de diversas voces coloniales, el yo amerindio, que se reconoce en la agencia textual de Guamán Poma de Ayala, se fusiona con el otro colonial colectivo, europeo y amerindio. De esta manera, el camino hacia la adquisición del saber y la pérdida del poder tiene como resultado la incorporación de alteridad e identidad en un área donde los límites entre el yo y el otro se borran, las diferencias entre los sujetos que se plantean como opuestos y enfrentados en el pensamiento occidental, se disipan. El yo indígena, de la *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, es un yo y un agente amerindio, que integra al otro como parte de su pensamiento cultural. Estamos, por lo tanto, ante una posibilidad de fusión entre identidad/alteridad difícil de imaginar y de aceptar para el pensamiento occidental, pero que parece proponer el texto andino. Quizás estos conjuntos de textos producidos por agentes amerindios permitan encontrar un ingrediente más a la pregunta por nuestra identidad: lo amerindio, como lo europeo, sigue siendo una parte fundamental, aunque inexplorada, desconocida y muchas veces negada, de la naturaleza aún fragmentada del yo latinoamericano contemporáneo.

De este modo, no se concuerda con que la condición postmoderna sea exactamente la "eliminación de la posibilidad de una identidad post-colonial" o su contrario, como afirma Simon During.¹⁹⁸ Semejante posición es el resultado de una concepción que creíamos superada, al menos en su forma general, y que consiste en la tesis de que los países colonizados, para encontrar su identidad deben producir un discurso que "no esté contaminado por universalistas o por conceptos e imágenes eurocentristas"¹⁹⁹ sino se vean amparados por un discurso militante en contra del faloeurocentrismo exacerbado de la ratio y las mismidades, discurso ensimismado en el otro modo de pensar que propone la Etnoliteratura.

¹⁹⁸ During (op. cit., p. 449) cuyo trabajo es más bien un comentario de Jameson y Lyotard que un aporte al debate del poscolonialismo al cual le dedica alrededor de dos páginas de trece.

¹⁹⁹ (Ibíd).

La pregunta que se deriva es si el discurso postcolonial, insertado en el dialogismo postmoderno, tendrá "poder", es decir, si será reconocido, aceptado y tendrá su efecto en el concierto de la fundación de los discursos imperantes. La existencia de un dialogicismo conduciría a la transformación de los términos postcolonialismo/postcolonialidad, periferia/centro, en el sentido que serían redundantes e innecesarios puesto que no se trataría más un discurso de la mismidad; sino de un otro complementario, como el amerindio y su estética de otredad reacentuada en la ontología postmoderna.

7. DESPLAZAMIENTO EPISTEMICO DEL MYTHOS:

TECNO-MITOS Y TECNO-IMAGINARIOS POSTMODERNOS

“Someter en un sentido cercano al de la cibernética, en otras palabras, teledirigir, poner en retroacción y abrirse a nuevos posibles.”

Félix Guattari.

Al respecto del orden de lo imaginario²⁰⁰, Lacan formuló un repertorio de categorías psicoanalíticas que permitieron elucidar los conceptos de lo Real, lo Imaginario y lo Simbólico, encargados de describir los elementos de la estructura síquica humana, lo que de alguna manera terminaría por convertirse en tecno-mitos y tecno-imaginarios adaptados por la postmodernidad exacerbada.

En este orden de ideas, Lacan plantea respecto a lo anotado que lo Imaginario se funda en el pensar con imágenes; en tal aspecto, la cartografía de lo Imaginario es el reino de la identificación espacial que inicia en el estadio del espejo, - aunque este estadio se vea desajustado por la visión amerindia amparada bajo la práctica del espejo de humo- y es uno de los factores fundamentales del siquismo humano; precisamente, en este intersticio el sujeto andino, multinatural, complementario y atemporal, incrusta su alteridad dentro del “yo” insuflado por el colonialismo. Sin embargo, este proceso requiere una cierta “enajenación” es decir un cierto contagio estructural, dado que lo que se designa como ‘yo’ se forma a través de lo que es el otro, esto es, mediante la imagen que como en un espejo, le da el otro, el encargado de fundar la alteridad: residencia de lo extraño o desconocido, del terreno mismo donde se acomodan las experiencias

²⁰⁰Para poder hablar con competencia de lo imaginario, afirma Gilbert Durant: “no hay que fiarse de las exigüidades de los caprichos de la propia imaginación, sino poseer un repertorio casi exhaustivo de lo imaginario normal, y patológico, en todas las capas culturales que nos proponen la historia, las mitologías, la etnología, la lingüística y las literaturas”. –Etnoliteraturas-. Así mismo, cabe anotar la acotación que el profesor Héctor Rodríguez Rosales establece al respecto de lo imaginario desde un locus de enunciación etnoliterario: “lo imaginario, lo constituyen las complejas fuerzas del espíritu que se apoderan de las cosas (fenómenos físicos, sociales o psíquicos) para darles sentido, vitalidad, valor en el contexto de su vida sociocultural, lo imaginario es un espacio envolvente de la materialidad empírica, y la condición humana en toda su complejidad espiritual que se expresa a través de Fuerzas múltiples que atraviesan el enrejado de las formas de conciencia, subconsciencia e inconsciencia”. Por ello lo imaginario abarca lo que Paul Ricoeur elucidó bellamente como las *metáforas de invención*, cuya función es decir algo nuevo de la realidad, la cual no significa por sí y en sí misma, sino en la dimensión de los imaginarios y los símbolos, en la extensa red de sentido y significación que es la cultura.

insoportables, numinosas que carga la complejidad del ser (auquilla). Empíricamente, tal proceso síquico tiene mucha afinidad con el "imprinting" que estudia la etología. Pese a ello, no basta con tener una noción de la propia imagen corporal que, como se ha visto, procede de otro, de su imago (busto o imagen); el sujeto propiamente dicho recién se desarrolla mediante su inyección en el orden Simbólico (orden del lenguaje verbal y orden de la cultura), momento en el cual el sujeto, parletre: hablante ser-siguiendo a Lacan-, adquiere la habilidad de utilizar el lenguaje; es decir de materializar su deseo mediante el discurso, que no es más que una violencia ejercida sobre las cosas .

Por su parte, Sartre, especialmente en sus libros dedicados al tema ("La Imaginación"; "Lo Imaginario"), considera que lo imaginario es el ámbito de la creación intelectual. Pronunciamento que podría considerarse parcialmente como una paralogía, al concebir como equivalentes imaginación/imaginario. Sin embargo, Lacan avanza en la investigación de lo Imaginario, y nota que, si bien puede ser una dimensión altamente creativa, es también la dimensión del engaño. En este orden de ideas cabe recordar que Lacan generó un corte o escisión entre el significante y el significado, aclarando que estos no poseían correlación entre sí; sino por el contrario existía un principio de independencia en su funcionamiento.

Ahora bien, si contextualizamos el locus de enunciación de lo imaginario problematizado por estos autores en relación con el mito, identificamos, en una primera instancia que para poder penetrar en su corpus, se requiere elucidar lo que Hans Blumenberg condensó en la expresión "*absolutismo de la realidad*".

El "*absolutismo de la realidad*" se opone al absolutismo de las imágenes y los deseos²⁰¹. La imagen mítica primordial no llega a doblegar por completo el "*absolutismo de la realidad*"; pero sí lo reglamenta y encubre, atenuando, así, su virulencia. Ahora bien, la emergencia del mito hunde sus raíces en una dimensión propiamente religiosa, en el sentimiento de la existencia, de aquello que Rudolf Otto llamó:

*Lo heterogéneo en absoluto, lo thateron, anyad, alienum, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello, y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro*²⁰².

²⁰¹ BLUMENBERG, H. *El trabajo del mito*, Barcelona, Paidós .2003. p. 53.

²⁰² OTTO, R. (2001): *Lo santo*, Madrid, Alianza.1998. p.13.

Lo *numinoso*, neologismo que retoma Otto para nombrar una experiencia arcaica que conmociona y perturba los cimientos fundamentales sobre los que se asienta la experiencia humana, a la que él mismo aludirá evocándola como: *mysterium tremendus*, lo oculto y secreto, lo no público, lo que no se concibe ni entiende, lo no es cotidiano y familiar; es decir, el sustrato o materialidad misma del *mythos*: lo huaca. El mito por ende, no es más que una peculiar elaboración imaginaria donde se lamina este originario impulso religioso, una “a-categorización” simbólico-cultural en la que el abismo sin fondo de la razón da paso al sentido huaca como registro de lo imaginario. En palabras de Cornelius Castoriadis:

El mito atiende a ese polo excluido por la razón. Esencialmente es un modo por el que la sociedad catectiza con significaciones el mundo y su propia vida, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentidos con la absoluta presencia del emporio racional.²⁰³

Existe una lógica, por así decirlo, sentimental, afectiva y emotiva que se halla en el trasfondo del mito. Por ello, la persistencia cultural del mito nos permite redescubrir un componente antropológico *a-lógico*, a-categorico o sin juicio, aparentemente exiliado en una visión del mundo donde prima una excluyente racionalidad que, paradójicamente, surgió en cosmogonías.

En realidad, todos los intentos de intelectualizar el mito, de explicarlo como expresión alegórica de una verdad teórica o moral (evhemerismo), han fracasado por completo, al ignorar los hechos fundamentales de la experiencia mítica. Su sustrato real no es de pensamiento sino de sentimiento; de cronotopo: pacha antes que axioma: logos. El enjuiciamiento del mito desde los parámetros lógico-racionales olvidaría, en suma, que el fenómeno del cual pretendemos dar cuenta no es, en realidad, el contenido de la representación, sino una manifestación de la episteme en su savia natural. El mito es siempre un instaurador de orden en un mundo de por sí en manos de la arbitrariedad y del azar. Es más, para decirlo en palabras de Leszek Kolakowski, el mito contiene en sí mismo “la negación de la contingencia del mundo”²⁰⁴.

²⁰³ CASTORIADIS, C. (1983-1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. 2 vols. Barcelona, Tusquets. p.54.

²⁰⁴ KOLAKOWSKI, L. (1975). *La presencia del mito*. Buenos Aires, Amorrortu, p. 98.

Las creaciones míticas son recursos culturales íntimamente ligados a la necesidad antropológica de edificar *universos simbólicos* destinados a clausurar las preguntas acerca de las ultimidades que afectan constantemente a la vida humana y en las que se instigan posibles fisuras en una a-problematizada asunción del mundo. Por eso, el mito posee un carácter protector, ofrece seguridad en una latente inseguridad ontológica de fondo, mantiene una firme interpretación significativa del mundo que legitima el lugar del hombre en el cosmos. Este carácter protector se halla vinculado a su capacidad de crear un orden a partir de un originario e inquietante desorden pachasófico. Como afirma Georges Balandier:

Es la lógica que actúa para dar al mundo una unidad, un orden, un sentido primordial; es captar cómo la creación pensada a partir de un caos inicial impone sin cesar el doble juego de las fuerzas del orden y el desorden, y las figuras mediante las cuales aquellas actúan.²⁰⁵

El mito surge del despliegue cultural de una imaginación humana que anhela trascender la *facticidad* de lo real, es el resultado de una espontánea creatividad mediante la cual el hombre amplifica el horizonte de su experiencia vital. El ser humano posee una inherente facultad para inventar mundos imaginarios que cohabitan con el propiamente real, acabando por yuxtaponerse y por estructurar este último.

Lo imaginario surge, pues, de un irrefrenable afán antropológico por ir más allá de lo dado, por construir formas simbólico-culturales que dotan de una significación al mundo circundante. Así, en toda forma cultural está presente un inevitable componente de ilusión, ficcional, precisamente porque el ser humano es un ser literario que habita en la ficción. En este sentido, el mito no es más que una de las modulaciones donde se proyecta y llega a cristalizar este dinamismo de lo imaginario; la relación entre el hombre y su mundo se halla mediada finalmente por un nuevo registro imaginario. Las formas simbólico-culturales que se derivan de lo imaginario, entre las que se incluye el mito, impiden que el hombre mantenga, a partir de entonces, un vínculo desnudo con el mundo.

Allí, todavía, se puede descubrir cómo la tensión inicial entre el “sujeto” y el “objeto”, entre el interior y el exterior, se resuelve progresivamente a medida que

²⁰⁵BALANDIER, G. (1994a). *Le dedalé. Pour en finir avec le XX siècle*. Paris, Fayard. p. 123.

surge entre estos dos mundos un nuevo reino, un dominio medio más rico de una multitud de figuras. El espíritu opone al mundo de cosas que lo encierra y lo domina un mundo imaginario y autónomo que le es propio. La potencia de la “impresión” reencuentra la oposición cada vez más neta y consciente de la facultad activa de la expresión.²⁰⁶

No podemos salirnos del mito. Toda cultura se halla siempre inmersa y atrapada, aunque en ocasiones una concepción positivista o historicista del saber no nos lo permita visualizarlo, en un particular imaginario mitológico *fundante* y *arquetípico*²⁰⁷, que coincide justamente con el corpus sagrado de los mitos.

En Occidente, Henri Bergson ha sido el primero en desvelar la existencia en el ser humano de una condición “fabuladora” emanada de la fecundidad creativa que anida en la imaginación²⁰⁸. El hombre cohabita en un universo ficcional que, infravalorado por el espíritu racionalista, le es sumamente indispensable para afrontar su vida. Lo propio del ser humano, subrayaba Bergson, es “fabricar espíritus y dioses”²⁰⁹, es edificar mundos imaginarios que no son más que estrategias antropológicas, y muy particularmente etnolitearias, protectoras de las incertidumbres y sacralidades que caracterizan permanentemente a la vida prehispanica. Bergson comprendió, como posteriormente Gastón Bachelard, que la “poética de la ensoñación”, el orden de lo imaginario -siguiendo a Lacan-, tiene su anclaje en el orden de lo vivencial, en una demanda humana por transfigurar lo real, y que, por tanto, no debiera ser evaluada en términos estrictamente intelectualistas, al modo de la psicología fenomenológica sartreana, mucho menos con el tecno-imaginario eurocéntrico que ampara la postmodernidad desbocada.

El mito, en cuanto ilusión solidificada, como ensoñación cristalizada culturalmente, no existe más que como resultado de un fluir de la imaginación que se proyecta en

²⁰⁶ CASSIRER, E. (1972). *La philosophie des formes symboliques, II, La pensée mythique*. París, Minuit, p. 78.

²⁰⁷ Pese a no ser la específica temática abordada en este trabajo, no podemos obviar el mencionar la profunda imbricación existente entre lo mítico y lo imaginario, con un arcaísmo arquetípico, con unas estructuras profundas y cuasi-trascendentales que sostienen el *inconsciente colectivo* de toda cultura. Una incursión en la noción de arquetipo puede verse en Jung, 1977, Ortiz-Osés, 1988, y Durand, 1981; 1996.

²⁰⁸ En el sufismo, sin embargo, como ha mostrado Henry Corbin (1993: 209-284) en su análisis del pensamiento de Ibn ‘Arabî, la imaginación goza de un estatuto fundamental, puesto que se concibe como manifestación de la imaginación teofánica (*tajalli*) absoluta que se expresa en la creación divina. La imaginación creadora alcanza, en el sufismo, un carácter propiamente ontológico, ya que cada una de las expresiones de la imaginación es un instante entre los instantes teofánicos.

²⁰⁹ BERGSON, H. (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Madrid, Tecnos, p. 56.

una posible doble vertiente: bien hacia el pasado (memoria mítica), o hacia el futuro (utopía)²¹⁰.

Según Gilbert Durand, es una función fundamentalmente eufemizadora:

Dinamismo proyectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo²¹¹.

A su juicio, existe, en analogía con la *fabulación* bergsoniana, una *función fantástica*, “marca originaria del espíritu”, enraizada en una dimensión trascendental y universal atribuible a la imaginación. La *eufemización*, definitoria de lo imaginario, descansa en la facultad de la creación, para desafiar a la precariedad de la existencia y la muerte. En efecto, el mito, emanado del dinamismo de lo imaginario, es una forma simbólica-cultural surgida de un anhelo humano por rebelarse ante su destino natural: “Lucha contra la podredumbre, exorcismo de la muerte y de la descomposición temporal: eso nos parece en su conjunto la función *eufémica* de la imaginación”.²¹²

Las construcciones mítico-imaginarias, que sólo se nos tornan accesibles a través de una sociología de lo profundo, siguiendo los aportes de Michel de Certeau en su obra: “La invención de lo cotidiano”²¹³, implican una abolición de la temporalidad profana, una congelación del tiempo histórico y una instauración de un universo temporal diferente, donde el hombre trata de contrarrestar, por utilizar una feliz expresión de Mircea Eliade, *el terror de la historia*. Lo imaginario se encarna, entre otras variantes culturales, en el mito, como una manera en la que la creatividad se insubordina a la muerte, como un recurso, tal como lo afirma Roger Caillois al referirse a la naturaleza compleja que elucida el mito:

²¹⁰Para un acercamiento a la relación entre lo imaginario y el mito, con las dimensiones temporales de pasado (memoria) y futuro (utopía), véase, fundamentalmente, Bazcko, 1984. También Ledrut, 1987.

²¹¹DURANT, G. *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid: Taurus, 1981, p. 65.

²¹² *Ibíd.*

²¹³ DE CERTEAU, Michel. (1979). *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*. Tomo I. México: Universidad Iberoamericana, 1996. p. 67.

Es donde precisamente los instintos pueden alcanzar las satisfacciones que las realidades niegas a los hombres. Los mitos son, en efecto, *ilusiones* resultantes del despliegue de la imaginación, pero ese tipo de *ilusiones* que, según Clément Rosset, nacerían de esa incapacidad connatural al hombre de “aceptar sin reservas la realidad con sus imperiosas prerrogativas”.²¹⁴

Las proyecciones de lo imaginario, una vez solidificadas y diseminadas en la forma de mitos, se configurarían como una realidad autónoma y objetiva que cohabita paralelamente y en una perfecta ósmosis con el mundo real. A esto Edgar Morin lo ha denominado la *noosfera*.

Una fabulosa noosfera estética/artística, que los medios han multiplicado y diseminado, reina a su vez sobre nosotros, pero de forma singular: creemos profundamente en ella, estamos penetrados, embrujados por ella, pero no le conferimos el mismo tipo de existencia que los creyentes en los mitos contemporáneos.²¹⁵

La *noosfera*, poblada de mitos y de otras expresiones culturales que emanan de lo imaginario, se superpone *a posteriori* sobre el mundo real y lo dota de una significación particular; así como lo imaginario se torna finalmente real.

De allí que no sea casual encontrarse con la apreciación del profesor Héctor Rodríguez Rosales quien señala en torno a los imaginarios sociales: “estos son, por consiguiente, interpretaciones, organizaciones mentales y construcciones de la realidad”²¹⁶.

Pese al énfasis desmitificador de la razón moderna (tecnofascinación), el mito ha logrado misteriosamente sobrevivir y adoptar unas nuevas expresiones en el propio seno de la postmodernidad, en un mundo supuestamente secularizado y donde la enarbolada razón instrumental se ha impuesto en las diferentes vertientes de la vida social. La persistencia del mito - “considerado éste como arcaísmo para la mentalidad postmoderna”-, ha sido algo siempre enigmático y

²¹⁴ ROSSET, C. (1993). *Lo real y su doble*. Barcelona, Tusquets, p. 50.

²¹⁵ MORIN, E. (1964). *Las estrellas*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, p. 123.

²¹⁶ RODRÍGUEZ, Héctor. *Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales*. San Juan de Pasto: Editorial Universidad de Nariño, 2001, p. 98.

motivo de una inquietante perplejidad, que se ha retomado desde la hibridación cultural que reduce su agenciamiento hacia el borde de lo alternativo u exótico, desembocando dicha concepción, por cierto acelerada y sobre-interpretada, hacia la fundación de tecno-mito, amparado por el fenómeno postmoderno.

No se trata, en efecto, de mitos *cosmogónicos* o *teogónicos*, de relatos originarios y ejemplarizantes, sino de mitos *sociogónicos*²¹⁷ donde, a través de lo imaginario, se inviste de aura mitológica a determinadas instancias o procesos sociales. Examinemos, por ejemplo, las dos manifestaciones esenciales del mito en la época postmoderna para corroborar nuestro planteamiento: A), el imaginario del progreso científico-tecnológico, B), y la política como nueva mitología.

Curiosamente, ciencia y política habían sido los dos pilares esenciales sobre los que se vertebrara el ideario moderno, ya que en la postmodernidad el influjo de la cultura digital, la era de la información como afirmarían otros teóricos, ha provocado un considerable desajuste en la base epistémica del *mythos* conduciéndolo paulatinamente a una instrumentalización de su saber gracias al “saber y el poder” -siguiendo a Foucault- de la sociedad de consumo. Esta transformación, por no decir adaptación del *mythos* a manos del hombre postmoderno, es, al decir de Lipovetsky, el:

Fin del *homo politicus* y nacimiento del *homo psicologicus*, al acecho de su ser y su bienestar²¹⁸.

Este nuevo sujeto Narciso eurocéntrico, que yuxtapone al antiNarciso propuesto por el runa andino -siguiendo los aportes del Brasileño Viveiros de Castro-. En este sentido, el Narciso eurocéntrico se ubica en una dimensión mediática donde solo juega el presente, es un eterno presente donde el hombre postmoderno se dedica a vivir para sí mismo, haciendo tabula rasa de la tradición y el futuro; vivir en el presente y solo en el presente y no en función del pasado que ha ocasionado una pérdida de secuencia en la continuidad histórica y ha pretendido, de paso, fundar una potencial amnesia de la memoria de la cartografía mesoamericana

²¹⁷ RIVIÈRE, C. *Mythes modernes au coeur de l'idéologie*, Cahiers internationaux de Sociologie, pp. 5-24. 1991.

²¹⁸ LIPOVESTKY, G. *La era del Vacío*. Trad. J Vinyoli y M. Pendanx; 4ta Ed. Barcelona, Anagrama, 2006, p. 49.

desde el maquinar del tiempo cronos y no del tiempo acrónico, atópico, es decir AION.

Lo curioso es que la razón postmoderna deriva del sustrato el mythos para configurar e inaugurar tecno-mitos, a esta transposición del mito a la ciudad la conocemos en crítica literaria como “Mito-ficción”. Teóricos de la secularización han puesto de relieve la consustancial relación existente entre la noción de progreso gestada en Occidente y el fin de la historia gestado en la postmodernidad. Karl Löwith ha sostenido que la interpretación de la historia postmoderna ha estado inspirada por el judeocristianismo, lo cual permite deducir que la guía un significado profético y escatológico fundamental: alcanzar la perfección y la salvación del hombre en una fase histórica futura. La idea de un fin último y resolutorio supondría, en última instancia, introducir un “monoteísmo profético y mesiánico”, una dirección única, en la historia, cosa que personalmente no compartimos, precisamente porque apostamos por un posestructuralismo latente en el mythos y capaz de triturar la secuencia y la linealidad desde la a-temporalidad y la acronía.

El origen de la idea de progreso, de que la historia se encamina hacia un fin a alcanzar, surge, entonces, como una secularización profana de la teología que está en el trasfondo de este monoteísmo.

Nuestro mundo postmoderno es profano e irreligioso y, no obstante, depende del credo cristiano, del que se ha emancipado. La ambición de ser creativo y el esfuerzo por una realización futura reflejan la fe en la creación y en la consumación, aun cuando se tengan por desatinados mitos.²¹⁹

De esta forma, “la aceleración del tiempo, en el pasado evocaba una categoría escatológica, que logro convertirse en el Siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aún antes de que la técnica abra completamente el espacio de experiencia adecuado a la aceleración”²²⁰. Así se gesta en la conciencia europea una temporalidad, o más bien un obsesivo y alienante imaginario de progreso, un tiempo en el que la experiencia del presente se sustrae a la de un futuro siempre anhelado. La aceleración del tiempo postmoderno, como nuevo tecno-imaginario, ahora se calcula en un tiempo en sí mismo uniforme. Así, la

²¹⁹LÖWITH, K. (1973). *El sentido de la historia*. Barcelona, Biblioteca Nueva, p. 67.

²²⁰Ibid., p. 68.

idea de que el fin de la historia está cercano da paso a la idea de que el fin debe, en manos de la ciencia, ser alcanzado de manera más veloz. Desde entonces la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma. Las esperanzas milenaristas son, así, mundaneizadas, transferidas a una inmanencia histórica y, más específicamente, al poder de la ciencia para transformar la naturaleza; pero esto ocurre porque la noción de *telos*, de meta, había sido ya prefijada con anterioridad. Como resultado de la secularización, el acortamiento del tiempo en manos de Dios se convierte ahora en aceleración en manos del hombre. A raíz de la modernidad, el mito de progreso asienta el *Imaginario central* de Occidente consistente en que la conquista de un deseado porvenir obedece exclusivamente a la praxis humana.

El anhelo de salvación al final de los tiempos se *mundaneiza* como un proyecto de liberación intrahistórico, de redención secularizada, con una prospección de futuro. Permanece en éste, no obstante, un vestigio religioso, saber: la idea de que el tiempo solamente tiene sentido una vez consumado²²¹.

Esta futurización de la historia y del mito entraña la supeditación de la significación de la actualidad en función de la dirección histórica prediseñada. El horizonte de la salvación sigue estando presente, si bien ahora se transforma en un principio activo y planificador, en una tarea de construcción de futuro dependiente del espacio técnico y virtual que pregonan las culturas digitales reflejadas en las máquinas de visión como nuevas modalidades de tecno-mitos y tecno-imaginarios; implica, de paso, que haya una configuración o viraje sobre la misma episteme y la vida. Queda perfilada, así, la emergencia del *homo faber*, representante de una concepción prometeica de la historia en la que el hombre persigue un completo plegamiento de la naturaleza a sus fines. Como bien resume Hannah Arendt:

Desde que se consideró su productividad a imagen de Dios-creador, de manera que donde Dios crea *ex nihilo*, el hombre lo hace a partir de una determinada sustancia, la productividad humana quedó por definición sujeta a realizar una rebelión de Prometeo, ya que podía erigir un mundo hecho por el hombre sólo tras haber destruido parte de la naturaleza creada por Dios.²²²

²²¹MARRAMAO, G. (1989). *Poder y secularización*. Barcelona, Península, p.54.

²²²ARENDT, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona, Paidós, p. 67.

La idea moderna de progreso es, pues, en su origen, religiosa, aun cuando en su devenir se haya desgajado de su espíritu originario. La civilización se consagra como nuevo mito que funda la postmodernidad sobre-interpretada, como significación imaginaria central o primera que, en palabras de Castoriadis, “instituye un modo de ser de las cosas y los individuos como referido a ellas”.²²³ Este tecno-imaginario prometeico va a ser aquel en torno al cual se integra, organiza y adquiere un sentido de la totalidad de la existencia social, pero que, en su condición propiamente imaginaria, resulta opaco tanto a la percepción como al pensamiento y, no obstante, más irreal que real.

Es este el rostro de una nueva deidad que confiere una indiscutible y unitaria matriz de sentido a las cosas y a la relación de los hombres con él²²⁴. En su obsesión por desmitificar la experiencia social y sin percatarse de que el mito es la instancia que sostiene inevitablemente la irremplazable estructura unitaria de sentido sobre la que descansa toda sociedad, la civilización postmoderna segrega “una mitología progresista en la que triunfa el mito de Prometeo”²²⁵. El efecto más acentuado que se deriva del ideario progresista, auspiciado, por otra parte, por la mentalidad burguesa, será una completa racionalización de lo real, exótico o emergente, que estará inspirando el industrialismo, la burocracia o el urbanismo postmoderno. La consecución de la meta anhelada por la filosofía de la historia progresista pasa por una constricción de la totalidad de la vida social a un prefijado y uniformizado orden racional. La nueva *episteme* configurada en la postmodernidad descansa, en última instancia, sobre un *arquetipo geométrico* que ansía doblegar la *ambivalencia* constitutiva de lo real a una reglamentación racional. Finalmente, esta organización racional del mundo colonizará, como ya bien se percataron Simmel o Spengler a comienzos del pasado siglo, lo más íntimo de la cultura, reduciéndola a una *reiterada objetivación* racional. Así en palabras de Adorno y Horkheimer: “la Ilustración recae en la mitología, de la que nunca supo escapar”.²²⁶ En este sentido, la aportación teórica de Castoriadis nos

²²³ CASTORIADIS, C. (1983-1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. 2 vols. Barcelona, Tusquets.

²²⁴ Cuando Castoriadis sostiene que La significación de Dios es a la vez creadora de un “objeto” de representaciones individuales y elemento central de la organización de un mundo monoteísta, ya que Dios es puesto a la vez como fuente del ser y ente por excelencia, norma y origen de la Ley, fundamento último de todo valor y polo de orientación del hacer social, puesto que es referenciadas a él como una región sagrada y una región profana se encuentran *separadas*, como se instituye una multitud de actividades sociales y crean los objetos que no tienen ninguna otra “razón de ser” (Castoriadis, 1989: 316-317) abre una sugerente línea de interpretación de lo sagrado a partir del papel desempeñado por las *invisibles significaciones centrales* en toda sociedad.

²²⁵ DURAND, G: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Taurus.1981

²²⁶ ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica del iluminismo*. Sur, Buenos Aires, 1971. p. 45.

ayuda a esclarecer el totalitarismo de la pseudo-racionalidad postmoderna al descubrir allí un fundamento último de carácter imaginario.

Tratar a un hombre como cosa, o como puro sistema mecánico, no es menos, sino *más* imaginario que pretender ver en él a un búho; representa incluso un grado mayor de adicción a lo imaginario, pues no solamente el parentesco *real* del hombre con un búho es incomparablemente mayor que el que tiene con una máquina, pero también ninguna sociedad primitiva aplicó jamás tan radicalmente las consecuencias de sus asimilaciones de los hombres a otra cosa como lo hace la industria moderna con su metáfora del hombre-autómata...El “imaginario central” postmoderno, la representación *fantasmática* que impregna de significación a las cosas, es la autonomización de la racionalidad en uno de sus momentos parciales, el del entendimiento, que no se preocupa sino de las conexiones parciales e ignora las cuestiones de fundamento, de conjunto, de finalidad, y de la relación de la razón con el hombre y con el mundo.²²⁷

Esto propiciará algo, por otra parte, ya esbozado por Karl Marx en su emblemático desciframiento del *fetichismo* que rodea a la mercancía: la alienante identificación del sujeto con un mero objeto producto del desencanto del *mythos* y el mesianismo por el tecno-mito. Así, pues, el prototipo de racionalidad postmoderna se va a sostener sobre una instancia propiamente *imaginaria* que trasciende lo real pero que, sin embargo, lo dota de una englobante significación.

Prolongando este análisis, también el discurso científico, en cuanto resultado acabado del racionalismo moderno, descansa, inevitablemente, sobre unas invisibles y a-problematizadas representaciones del mundo que bien podríamos catalogar de *imaginarias*²²⁸. Un segundo efecto, vinculado estrechamente al anterior, será la instauración del productivismo. La Edad postmoderna invierte el tradicional rango de superioridad que la mentalidad grecolatina y cristiana había atribuido a la vida contemplativa (*bios teoréticos*) sobre la *vita activa*.

Por vez primera en la historia de la humanidad, se va a producir una glorificación de la labor, de aquello “que no deja nada tras de sí, que el resultado de su

²²⁷CASTORIADIS, C. *Introduction à la mythologie. Mythes et Sociétés*. Paris, Livre de Poche, 1996, p.78.

²²⁸En la noción de *episteme* foucaultiana de las Ciencias Humanas, en cuanto «*a priori* histórico que sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento», se vislumbra esta idea. Véase Foucault, 1997: 334-375). En lo relativo al imaginario de la ciencia, véase, especialmente, Bloor, 1998, Latour y Woolgar, 1995, Lizcano, 1993.

esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo”,²²⁹ en detrimento de otras acciones antañónas ennobecedoras por su estímulo de la autonomía y de la libertad humana. De esta manera, se forjan las condiciones para la irrupción del *homo faber*, por no decir el *hombre unidimensional*, plagado de *razón instrumental*²³⁰, cuya visión del mundo es la utilidad, la eficacia y la instrumentalización de lo real. A partir del siglo XX, tal como sostiene Arendt:

El mito productivista deviene, entonces, el vértice sobre el que gravita la vida misma; y su inevitable derivado, el *homo economicus* consagrado al trabajo, como la verdadera figura arquetípica omnipresente, fundante y unificadora sobre la que se articula el inconsciente colectivo que estructura el espacio/tiempo de la vida cotidiana en la cultura actual, por cierto postmoderna y post-imaginada.²³¹

El “exilio paulatino” de la filosofía andina, específicamente de su matriz: el mito, a cargo de nuevos tecno-mitos, ha provocado que, en cierta manera, la postmodernidad exacerbada penetre en las localidades prehispánicas, lo cual, a su vez, a puesto en riesgo, y en algunos aspectos culturales (tradición oral, medicina alternativa, cultivos orgánicos) en crisis la memoria de la cultura al verse persuadida con artilugios, o señuelos ideológicos (tecno-imaginarios) que pretenden a la tradición oral, por lo cual se ve necesario reactivar las voces milenarias de los que fueron acallados por el ruido colonizador de las ideas importadas, amasadas en la industria faloeurocentrista, y revertir en nuestras culturas amerindias el *multinaturalismo*, como el reconocimiento de subjetividades propias que atraviesan las cosmologías de los pueblos indígenas, y así reiterar las muchas naturalezas en los Andes, tal como lo propone Viveiros de Castro:

(...) para señalar uno de los rasgos contrastivos del pensamiento amerindio con relación a las cosmologías ‘multiculturalistas’ modernas. Mientras estas se apoyan en la implicación mutua entre unicidad de la naturaleza y multiplicidad de las culturas, “la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y de

²²⁹ ARENDT, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona, Paidós. p. 76.

²³⁰ De acuerdo al pensamiento de Herbert Marcuse, la razón instrumental representa la instrumentación y/o tecnificación de la razón a manos de la sociedad industrial, en particular de la tecnocracia. Actualmente, la razón instrumental se refleja en la denominada nanotecnología latente en la cultura digital, que ha permitido estandarizar el pensamiento mediante la seducción de un pensamiento unidimensional inmune a la dialéctica y la contradicción, pero orientado al desarrollo de la técnica y la especialización; es decir, a la obsesión por la tecno-fascinación.

²³¹ Ibid. p. 74.

la sustancia, la segunda generada por la particularidad subjetiva de los espíritus y del significado”, la concepción amerindia supondría, al contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma del universal; la naturaleza o el objeto, la forma del particular²³².

Sugerimos aquí que la cosmología andina comparte los mismos fundamentos de esta economía simbólica del *multinaturalismo* que defiende la incidencia del mythos dentro de los anales de la historia. Al equipararse por el universal del lenguaje y por el atributo de la subjetividad, los agentes del cosmos se distinguen muy tajantemente por sus “cuerpos”, es decir, por su condición de materialidad y visibilidad. Y precisamente esto les atribuye especificidad ontológica en un orden necesario de relaciones, pues si la antropología clásica (exceptuando al “pensamiento salvaje” teorizado por Lévi-Strauss) se arma según la oposición nosotros-otros, el concepto alterno al multinaturalismo, propuesto por Viveiros de Castro y que él mismo denomina: *AntiNarciso*, pensará a contracorriente, incluyendo en su práctica científica a esos otros excluidos que el logocentrismo se ha permitido denominar “filosofía exótica”, refiriéndose con este eufemismo a la filosofía andina. El *AntiNarciso* se propone ser para la antropología lo que El AntiEdipo fue al psicoanálisis: un sismo de sus cimientos, una provocación de sus postulados, un combate a esas figuras mitológicas que sirvieron para fundar disciplinas y relatos de origen. Más que explicar el mundo de los “otros”, el pensamiento intenta asumir el contacto con los otros diferentes como parte de una experiencia que implica, sobre todo, una “puesta en variación” de la propia imaginación. Toda diferencia o disyunción parte del cuerpo y cada cuerpo (sea individual o colectivo) es una singularidad. La singularización del cuerpo la dan las fuerzas y debilidades, cómo se vive y se come, la forma de moverse, de comunicarse, etc., esto permite hablar de una verdadera filosofía andina y, en particular, de una genealogía del mythos en localidades postmodernas.

Por ello, el re-encuentro con la filosofía andina, como pensamiento ecológico, multinatural, a-temporal e irracional del caminante de los valles andinos (*Runa*), es un deber, un gesto de devolución de lo propio, lo exiliado y, de lo supuestamente, extinguido. A la vez, es una propuesta contra la situación escandalosa del pueblo andino, en tanto es un discurso contestatario contra la industria de la razón europea en la voz del *Runa*, que sufre en carne propia los

²³² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (2002). “*Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*”, en E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 345-399.

efectos letales de la postmodernidad, en sus diferentes expresiones, como el mercado desenfrenado, el imperialismo cultural y la tecno-fascinación engranada en las ruedas de la velocidad, la inmediatez y la minituarización. El *parletre*, es decir, el hablante ser etnoliterario que circula en estos territorios, “soporta” la discriminación y se enfrenta al olvido propuesto por la amnesia informática de la postmodernidad, que afecta su estructura sexual, síquica y corporal desde una pandemia de lenguajes certeros que ocasionan el desencanto de la sacralidad, gracias a la alienación y obsesión por el paradigma ajeno.

El postmodernismo empeña esfuerzos por poner en tela de juicio el carácter ideológico y etno-céntrico del meta-discurso filosófico racionalista de Occidente. Sin embargo, parece que el estereotipo postmoderno puede ser abordado desde la interculturalidad, el pluralismo o lo que se ha denominado más bien, desde Viveiros , *Multinaturalismo*, que es la encrucijada de *polilogos* es decir de discursos post-dictatoriales y post-coloniales que amparan las narrativas emergentes desde la apertura de lo clausurado (eclosión), pues el ejercicio filosófico asentado en la alteridad es un modo de ampliar el horizonte epistémico que circula en el saber andino, lo cual implica un compromiso con la cartografía, si por ella se entiende la localidad, rechazando los neo-etnicismos camuflados en mono-culturalismos, para crear puentes interculturales (semejantes a las diásporas) que permitan desbordar los rastros del mythos en las territorialidades postmodernas.

En este sentido, el mito cuenta, en general, una historia sagrada (*Huaca*) en multiplicidad de hierofanías, es decir, de encuentros con lo sagrado, que permiten, a su vez, relatar un acontecimiento sucedido durante un tiempo primordial o tiempo neutro del devenir *Hampy* (vientre o matriz de los mitos, tiempos largos), que provee sentido a las lógicas de existencia, a una ética, estética y hermenéutica andina. Es la carga del mythos, como canto, como música de las esferas, como un “acercarse a dios”, al decir de los Náhuatl de México, que podemos asociar con la práctica de un *Tuyak*: un canto del poeta de la noche que provoca la dislocación de la episteme en la fundación de una cosmogonía, de un pensamiento inaudito que raya con la extrañeza y que posee la capacidad de transformar, según Foucault, *lo habitual en extraño*.

La experiencia mítica se origina por la actualización de los acontecimientos fabulosos, exaltantes y significativos. En ese sentido, se asiste a las obras creadoras de los seres sobrenaturales, a esos *grandes imaginarios radicales* que

evocaba Cornelius Castoriadis²³³, designándolos como magmas de significación, o lo que Jung y Lacan denominaron, respectivamente: arquetipos y transferencia de estructura. De tal manera, los mitos “revelan” que el mundo, el hombre y la vida tienen un origen y una historia sobrenatural y que esa historia es significativa y ejemplar en relación con la carga de sentido *Huaca* que transfigura la realidad y la hace fluir, en palabras de Gilbert Durant, con su idea matriarcal de desarrollo y, a su vez, elabora, desde la concepción foucaultiana una nueva episteme, en tanto capas que instauran archivos en la cultura, ya que, como propone Malinoswski:

El mito no es una explicación destinada a satisfacer una curiosidad científica sino un relato que hace vivir una realidad original y que responde a una profunda necesidad religiosa, a aspiraciones morales, a coacciones, a imperativos de orden social e incluso a exigencias prácticas.²³⁴

Pues es clara la provocación que suscita el *mythos*: franquear la línea de ese espíritu científico que se satura de razón y se perfila como tecno-mito postmoderno, con el fin de transgredir los tecno-imaginarios concebidos en la frivolidad de esta época de vacío y crear los intersticios suficientes para que acontezca el *nuevo espíritu antropológico*, al cual las Ciencias Humanas, y en particular la Etnoliteratura, le apuestan como periferia, es decir, como *pensamiento del afuera*²³⁵ empoderado de discontinuidad, atemporalidad y asimetría, capaz de proveerle sentido sospechoso a la realidad y, de paso, darle ciclicidad desde la puesta en marcha del posestructuralismo. Ya desde la magnitud particular del mito andino se puede vislumbrar la inmanencia de la pareja primordial (hombre-mujer, arriba-abajo), que se traza como un antecedente cultural que nos identifica a todos los amerindios, recalándonos que, además de esta pareja primordial, nuestra cultura es *pintada* y descendemos de una cultura Caribe-Caníbal-Calibán; esta reflexión permite situar al *mythos* como un acontecimiento que tiene la virtud de superar la contradicción de pureza y etnicismo fundamentalista al superar la idea de mismidad desde la otredad que provoca el multinaturalismo, capaz de reactivar las polifonías de tiempos pasados y, de paso, reacentuar la antropofagia como recurso prehispánico para producir algo nuevo, a manera de un intercambio simbólico o de una suspensión de la categoría de lo cocido que encamina al *runa*

²³³ CASTORIADIS, Cornelius (1975). *La institución imaginaria de la Sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2 Vol., 1993. p. 78.

²³⁴ MALINOWSKI, B. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, p. 39.

²³⁵ FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera* (1966). Ed. Pre-textos, 1992, p 76.

a retornar a lo crudo desde la inauguración del pensamiento *nómade o salvaje*²³⁶ (propuesto por Claude Levi-Strauss) y, por ende, reafirmar la sensibilidad y la capacidad de asombro como expresiones de la alteridad que ha removido la tecno-fascinación y la cultura digital, al apostarle figuradamente a lo cocido (mundo material).

En la postmodernidad proliferan ciertos tecno-mitos, como los de la temporalidad, la eterna juventud, el eterno retorno, etc.; ahí donde los mitos de la abundancia se han reciclado y actualizado, dando lugar a nuevos meta-relatos asociados a la cultura tecnológica: el hombre en el espacio virtual, el de la metamorfosis del cuerpo en máquina, el de la aceleración, los nuevos *panópticos* (ojos de poder). Los mitos recientes aparecen ligados a la sociedad de consumo, los Mass-Media y la industria cultural, pues contribuyen a delinear rasgos míticos que devienen modelos ejemplares y encarnan los deseos y los sueños de toda sociedad, se trate de personajes o de objetos de consumo. Todo un signo de época, desde donde se sacraliza e idolatra lo material a través de una perversa *pulsión escópica*²³⁷ en la que se precipita la razón y se abandonan los sentidos, para reacentuar la sociedad falocrática o, mejor, una “era normativa de examen infinito”, al decir de Foucault, en contraste con Lacan. La *lógica del fantasma* funciona; su máquina déspota, expresada en el capitalismo salvaje, remueve la categoría de sujeto pluridimensional a partir de la propuesta del pensamiento unidimensional. Entonces, no es casual encontrarse con la reflexión de que el hombre actual ha experimentado la necesidad de reactivar las creaciones míticas o de reinventarlas,

²³⁶ Lévi-Strauss propone la denominación *pensamiento salvaje* para referirse a un tipo de saber no académico, diferente al científico, que no es el pensamiento propio de las “sociedades salvajes” sino cualquier pensamiento a partir del momento en que establece clasificaciones sobre la naturaleza sin someterlas a los imperativos de domesticación que evoca, por ejemplo, la razón; en este caso un tipo de pensamiento salvaje- aunque no podemos decir en su totalidad -es el etnoliterario, que se resiste a ser domesticado por la razón. Para nuestro interés particular, el pensamiento salvaje conserva su materialidad, su sustrato representado en lo pre-pulsional, la animalidad y lo crudo.

²³⁷ También conocida como esquizofrenia de la mirada, es decir deseo obsesivo de mirar superficialmente el objeto deseado. Lacan propone este término, en primera instancia, para representar que el sujeto es mirado. En este sentido el sujeto es cuadro, fotografiado por la mirada que encarnaría la luz. El sujeto sería, entonces, parte del cuadro, mancha o pantalla (vitrina pantalla). En ese primer momento, el sujeto mira que es mirado por el otro. Con la llegada de la televisión a nuestras vidas, nada escapa a la mirada omni-abarcante de la cámara. Con los avances tecnológicos en materia de comunicación, prácticamente en todo el mundo existe algo digno de ser visto, desde la “guerra con precisión quirúrgica”, y los bombardeos a todo color sobre Irak o Afganistán, hasta la vida de seis insulsos personajes que habitan la casa del “gran hermano”. Lo curioso de este fenómeno escópico postmoderno es que se da por igual en países desarrollados y en los del llamado “tercer mundo”. Parafraseando a Walter Benjamin, lo que determina el (mal) gusto por estos espectáculos no es la experiencia de la pobreza, sino el *empobrecimiento de la experiencia* que lleva a esta nueva forma de barbarie.

porque, como afirma Ávila Flórez en su lectura comentada de Gastón Bachelard: “todos somos descifradores, creadores y consumidores de mitos”²³⁸.

Ahora bien, según el filósofo italiano Giambattista Vico, “es un error suponer que la civilización comienza cuando se desecha el mito”²³⁹, pues la vida humana, la sociedad y la civilización siempre necesitarán de mitos, aunque se trate, como en el caso de la postmodernidad, de tecno-mitos en relación con la ciencia y el “progreso”.

Se asiste hoy, en la postmodernidad, a una aparente contradicción, que Lipovetsky define como “*felicidad paradójica*”, saturada por máquinas deseantes, en una época caracterizada por un furor removedor de memoria, que relega la tradición, la identidad y la seguridad ontológica hacia un terreno plagado de incertidumbre. Pese a la caída de los grandes relatos, como el marxismo o la idea de progreso, el ideario postmoderno, fruto de la relatividad ética instaurada por la supremacía de los medios de comunicación y producto ejemplar de un tiempo sin modelos globales (*Era del vacío*), paradójicamente, como se dijo antes, se sostiene una abundante reinención de mitos: la eterna juventud, el comer determinados alimentos que tienen la clave del bienestar, que no hay que perderse nada, la aceleración, la inmediatez y la minituarización, como transposición del mythos a la ciudad, donde se juega desde lo perverso el contenido y la forma.

Desmantelar la perversidad del tecno-mito (tecno-imaginario) implica reactivar la polifonía que atraviesa el corpus del mythos andino, re-acentuando su incidencia dentro de la vida cultural y onírica de los pueblos andinos que han expuesto sus cuerpos y epistemes por la carga descomunal del *evhemerismo*. Dentro de la particularidad del poder-saber que instrumentaliza al mythos existe, en palabras de Foucault, una *anatomía política del detalle* que configura el cuerpo y moleculariza el comportamiento de la población para dar apertura a una nueva mentalidad tecnocrática desde la afluencia del tecno-mito. Por ende, se manipula la conducta, la psique a manera de *máquinas tecnológicas de regulación de la voluntad de deseo*, que maquinan a través de la inauguración de una tecno-fascinación, entendida en el marco de una seducción mediática de lo frívolo. A su

²³⁸ ÁVILA FLORES, Carlos. *Ontopoética. Una contribución a la fenomenología del lenguaje en la obra de Gastón Bachelard*. México: Alfil, 2005, p. 70.

²³⁹ GIAMBATTISTA, Vico. *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo (De nostri temporis studiorum ratione)*. Traducción de Ricardo Krebs, selección de Ernesto Grassi. Universidad de Chile. Santiago (sin fecha de edición), p. 58.

vez, estas tecnologías no sólo apuntan a desterrar los mitos de la humanidad, sino que también han aportado nuevas alegorías de la cultura tecnológica, dando lugar a una variedad de tecno-mitos: el hombre tecnológico y su rechazo del cuerpo en pos de habitar el espacio virtual, la metamorfosis maquínica en la búsqueda de la inmortalidad, el hombre como herramienta de la tecnología. Vale decir que el hombre es convertido en la herramienta de su propia herramienta y relegado a la mera consideración de artículo, o mercancía de consumo; por eso la postmodernidad parece pródiga en sostener la sentencia de Gaston Bachelard: “Donde las mentalidades se diluyen con el peso de lo efímero, despojando al sujeto de sensibilidad, para imponer como premisa el olvido”²⁴⁰.

Urge la necesidad de reconocer los rastros, la genealogía del mythos como portador de *Yachay* telúrico, dentro del transcurrir postmoderno, para enfrentar las cartografías amerindias a límites de la eternidad y de la hipermodernidad exacerbada.

²⁴⁰ BACHELARD, Gastón. *La poética de la ensoñación* (trad. Ida Vitale), México, FCE, 2002. p.330.

8. CONCLUSIONES

1. La bifurcación presente entre mythos andino y, tecno-mito postmoderno, es una realidad innegable que atraviesa y contagia algunas localidades andinas; sin que ello justifique la imposición del emporio euro-logo-falocentrista, mucho menos implique, desistir del intento de reafirmar la memoria mítica andina dentro del influjo presente; sino por el contrario, permita reacentuar su resonancia en medio de contextos híbridos y postmodernos. Desde la chakana intercultural entre mythos y logos, atada al insumo del multinaturalismo y mestizaje, se puede conciliar los universales occidentales para incluir las filosofías de la diferencia en miras del largo aliento por la multiculturalidad.
2. Desde el insumo critico-sospechoso evocado por el posestructuralismo, se teje una lectura asimétrica y móvil en defensa de la urdimbre mítica ancestral, la cual pone en evidencia los objetos de seducción y demanda que encubre la postmodernidad, para finalmente establecer afinidad con el yachay runa, particularmente en relación a su idea de complementariedad, asimetría, y complejidad que ratifica el locus de enunciación del posestructuralismo y del ser amerindio.
3. El sustrato etnoliterario, amparado bajo el influjo del discurso postcolonial, multinatural y anti-Narciso, constituyen el cerebro del yachay runa, en complemento al pensamiento unidimensional, Narciso y edipizante que imputa Occidente. En este sentido, la etnoliteratura en cuanto plano de enunciación de la orilla, valida las narrativas emergentes, los pliegues del afuera desde la posición contestaría a la mismidad, para reiterar que paralelamente a la lógica binaria existe un planteamiento andino asentado en la alteridad, que es capaz de proveer significados y sentidos alternos al acontecimiento de la existencia.
4. Los señuelos ideológicos postmodernos que hemos denominado como “panópticos postmodernos”, llámense tecno-mitos u tecno-imaginarios, expresos en la cultura digital, el imperio de lo efímero, y la razón instrumental, han incidido considerablemente dentro de la configuración de la concepción de “filosofía andina”, hasta tal punto de sobre-interpretar nuestras territorialidades e inaugurar nuevas modalidades de biopoder a través del desborde de falsos imaginarios. Por lo cual se insiste en la

necesidad de reacentuar la carga andina ancestral desde una arqueología-genealógica del mythos que permita posicionar su magnitud en la actualidad.

5. Desde la eclosión, es decir desborde de lo clausurado, que suscita el mythos, su yachay del afuera, se trazarán la ruta por donde se encauce la identidad porvenir, subsanado el duelo de identidad, y, la nostalgia utópica de futuro que padecen las culturas líquidas, flotantes y cosméticas que fabrica la postmodernidad exacerbada.
6. No hay cultura sin horizonte mítico, y es necesario situar al mito en la época de la ciencia: la postmodernidad, porque sin el mito resulta imposible comprender la complejidad del mundo en devenir.
7. El sustrato de mythos, su naturaleza huaca, no corresponde a la categoría de pensamiento, sino más bien de sentimiento; de cronotopo pacha antes que axioma logos. Sin embargo la fusión identidad- alteridad, microcosmos-macrocosmos es posible articularse desde la propuesta complementaria (chakana intercultural) que hilvana el texto andino.
8. El mythos desborda la concepción de una estética de otredad, o *política de hospitalidad* en complementariedad a la forclusión que evoca el nombre del padre de Occidente. Puesto que lo que se designa como yo es construido a través de la concepción de lo que se designa como otro (dosidad).
9. El mythos amparado bajo el influjo etnoliterario, propone otro modo de pensar asentado en la articulación de lo apolíneo y lo dionisiaco, de lo dinámico y complejo que evoca las estéticas de existencia prehispánicas.
10. La bifurcación *ciudad letrada*, versus *comarca oral*, puede ser conciliada desde la igualdad de condiciones entre el canon prehispánico y el canon postmoderno, direccionando sus aportes hacia una sinergia epistémica.

BIBLIOGRAFÍA

ÁVILA FLORES, Carlos. *Ontopoética. Una contribución a la fenomenología del lenguaje en la obra de Gastón Bachelard*. México: Alfil, 2005. 170 p.

BACHELARD, Gastón. *La poética de la ensoñación* (trad. Ida Vitale), México, FCE, 2002.

BACHOFEN, Johann Jakob. *El matriarcado*, traducción castellana de Begoña Ariño, Editorial Anthropos. 1988.

BARTHES, Roland. *Elementos de Semiología*. Madrid: Ártica, 1971. 200 p.

BAUDRILLARD, Jean. *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama, 1994. 180 p.

CASTANEDA, Carlos. *El arte de ensoñar*. Madrid: Taurus, 1981. 210 p.

_____. *Una realidad aparte*. Madrid: Taurus, 1981. 180 p.

CAMPBELL, Joseph. *Mitos de la luz. Metáforas orientales de lo eterno*. Barcelona: Seix Barral, 1983. 215 p.

CAMPIÑO ROJAS, Carlos. *Acontecimientos de poder, discurso y verdad. Ontología del presente desde Foucault*. San Juan de Pasto, 2008. 210 p.

CASTORIADIS, Cornelius. *Estructuras imaginarias de la sociedad*. Barcelona: Labor/ Punto Omega, 2002. 300 p.

_____. *Lo que hace a Grecia de Heráclito a Sócrates*. Barcelona: Labor/ Punto Omega, 2002. 180 p.

CERECEDA, Verónica. *Tres reflexiones sobre el pensamiento andino*. La Paz: Editorial HISBOL, 1994. 200 p.

DELEUZE, Gilles. *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Anagrama, 2002. 420 p.

DERRIDA, Jacques. *Espectrografías de la Televisión*. Barcelona: Anthropos, 2001. 240 p.

DURAND, Gilbert. *Las Estructuras Antropológicas de lo Imaginario*. Madrid: Taurus, 1981. 358 p.

- ELIADE, Mircea. *Mito y Realidad*. Barcelona: Labor/ Punto Omega, 1985. 169 p.
- ECHEVERRÍA, Francisco Javier. *Enciclopedia de México*, v. 4. Ciudad de México: Sexto Piso, 1996. 432 p.
- _____. *Lo Sagrado y lo Profano*. Madrid: Guadarrama, 1957. 200 p.
- ESTERMAN, Joseph. *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: Abya Yala, 2008. 266 p.
- _____. *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: ISEAT, 2006. 310 p.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 1987. 290 p.
- FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del saber*. Madrid: Alianza, 1984. 190 p.
- _____. *El Orden del Discurso*. Madrid: Tusquets, 1987. 110 p.
- _____. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós, 2004. 220 p.
- _____. *El pensamiento del afuera* (1966). Ed. Pre-textos. 1992.
- _____. *Vigilar y castigar, el nacimiento de la prisión*. Tusquets Ediciones. 1987
- FREUD, Sigmund. *Lo Ominoso. Obras Completas*. Ed. Amorrortu. 1994.
- _____. *Tótem y tabú*. Buenos Aires, vol. XIII, Amorrortu Editores, 1973.
- GADAMER, Hans Georg. *Mito y Razón*. Buenos Aires: Paidós, 1997. 115 p
- GRANDA, Oswaldo. *Mito y Arte Indígena en los Andes*. San Juan de Pasto: Editorial Travesías, 2007. 110 p.
- RÓHEIM Géza. *Fuego en el dragón y otros ensayos psicoanalíticos sobre el folklore*. Traducción: Hernando Valencia Goelkei. Editorial Norma. Bogotá, 1.994.
- REICHEL, Dolmatoff. *El Chaman y el Jaguar*. México: Gedisa, 2003. 300 p.

HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos: Madrid, 1994. 220 p.

LACAN, Jacques. *El seminario*, Libro 2, clase del 18 de junio de 1955, Buenos Aires; Paidós, 1984.

_____. *El seminario*, Libro 11, clase del 12 de febrero de 1964, Buenos Aires; Paidós, 2006.

_____. *El mito individual del neurótico*. Buenos Aires, Ediciones: Paidós. 2010

_____. *Seminario 3, Las Psicosis*. Buenos Aires, Paidós, 2010.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Lo crudo y lo cocido*. Barcelona: Paidós, 2002. 120 p.

_____. *El hombre desnudo*. Barcelona: Paidós, 2002. 159 p.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e Infinito*. Buenos Aires: Paidós, 2003. 240 p.

LIENHAARD, Martín. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. La Habana: Casa de Las Américas, 1990.

LIPOVETSKY, Guilles. *El Imperio Efímero de la Moda*. Barcelona: Anthropos, 2001. 380 p.

_____. *La Era del Vacío*. México: Gedisa, 2003. 300 p.

MADROÑERO, Mario. *La donación artística. Estética, saturación y donación*. Pensamiento y Cultura, vol. 13, núm. 2, diciembre, 2010, pp. 195-203. Universidad de La Sabana. Cundinamarca, Colombia.

_____. *Formas de conceptualización filosófica presentes en el pensamiento y cosmovisión andinos*. Ponencia presentada en las "IV Jornadas Emmanuel Levinas." Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Abril de 2009.

MALINOWSKI, B. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985. 206 p.

MARCUSE, Herbert. *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Seix Barral, 1969. 160 p.

MARTÍN BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. México: Sexto Piso, 1987. 120 p.

_____. *Guerra, Tecnología y Fascismo*. Barcelona: Seix Barral, 1969. 190 p.

NANCY, J-L. *Corpus*. Madrid: Arena libros, 2003. 100 p.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la Moral*. Bogotá: Oveja Negra, 1990. 190 p.

PINTOS, Juan Luis. *Orden social e imaginarios sociales*. Delgado & J. Gutiérrez ediciones, Madrid, 1994, pp-563-580.

RICOUER, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006. 360 p.

RODRÍGUEZ, Héctor. *Ciencias Humanas y Etnoliteratura. Introducción a la teoría de los imaginarios sociales*. San Juan de Pasto: Editorial Universidad de Nariño, 2001. 140 p.

SANCHEZ FAJARDO, Silvio. *Diálogos Imperfectos*. San Juan de Pasto: Editorial Universidad de Nariño, 2004. 110 p.

SARLO, Beatriz. *Batalla de las ideas (1943-1973)*. Buenos Aires: Ariel, 1998. 215 p.

TORRES, Glauco. *Diccionario Kichua-Castellano, Yurakshimi-Runashimi*. Cuenca: Casa de la cultura ecuatoriana, 1982. 277 p.

VIRILIO, P. *El complejo de los medios*. Buenos Aires: Manantial, 1993. 110 p.

_____. *La Máquina de Visión*. Madrid: Anthropos, 1993. 168 p.

_____. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Madrid: Cátedra, 1997. 100 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. (2002). "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena" en E. Viveiros de Castro. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 345-399.

WATSON, Gordon. *El Hongo Maravilloso*. México: Gedisa, 1998. 200 p.

ZUÑIGA, Clara Luz. *Huellas y horizontes*. San Juan de Pasto: IADAP, 1984. 180 p.

WEBGRAFÍA

ALPINI, Alfredo. *Las historias continúan*. En: Relaciones, Revista al tema del hombre, Nº 134, 2000. www.chasque.net

GIMÉNEZ GATTO, Fabián. *De la socio- ficción a la ciencia ficción: Baudrillard y The Matrix*. En: H.Enciclopedia. <http://www.henciclopedia.org.uy/auto-res/F.gi>

GIBSON, William Gibson. “*Entre límites: De la realidad y el lenguaje*”, entrevista realizada por Ernesto Priego. En: *Planeta X* www.planetax.com.mx

JAMESON, Frederic. *Postmodernismo y sociedad de consumo*. En: *Cada cual atiende su juego. Contribución de las innovaciones a la ideología tecnológica*, 1992. www.margen.org

SILVA ARÉVALO, Eduardo. *Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica*.
http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S004934492005000100008&script=sci_arttext&tlng=es.

YEHYA, Naief. *Entre Heaven's Gate y Bill Gates*, 1997. www.jornada.unam.mx

