



Dossier

Perspectivas críticas
sobre la diversidad,
la alteridad y
el reconocimiento

Coordinado y presentado
por Dante Ramaglia

SUSANA VILLAVICENCIO
FEDERICA SCHERBOSKY
LETICIA KATZER
DANTE RAMAGLIA

Artículos

MAXIMILIANO DURÁN
GERMÁN FERNÁNDEZ
DORANDO MICHELINI
GERARDO OVIEDO
DAVID SOBREVILLA
FLAVIO HERNÁN TERUEL

Comentarios de libros

MARIANA ALVARADO
ALEJANDRA GABRIELE
ADRIÁN PINTO
GONZALO SCIVOLETTO
BELÉN VARGAS
VICENTA SALAZAR
CAROLINA VALESTRA
MERCEDES MEINERI
ROCÍO QUEVEDO

SUMARIO

Dossier: Perspectivas críticas sobre la diversidad, la alteridad y el reconocimiento. Coordinado por DANTE RAMAGLIA	7
DANTE RAMAGLIA Presentación	9
SUSANA VILLAVICENCIO República, nación y democracia ante el desafío de la diversidad <i>Republic, nation and democracy against the challenge of diversity</i>	13
FEDERICA SCHERBOSKY La subjetividad antropofágica: aportes para una concepción devorativa de la vida <i>The antropofagic subjectivity: contributions to a devoured conception of life</i>	23
LETICIA KATZER Nación, Provincia, Indígenas. Poéticas y políticas de la interculturalidad <i>Nation, Province, Indigenous people. Intercultural poetics and policies</i>	33
DANTE RAMAGLIA Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social <i>Current discussions about the policies of recognition: constitution of the subjects and social change</i>	45
Artículos	57
MAXIMILIANO DURÁN El concepto de ciudadano en el pensamiento de Simón Rodríguez: igualdad y universalidad <i>The concept of citizenship in the thought of Simón Rodríguez: equality and universality</i>	59
GERMÁN FERNÁNDEZ La realización práctica del origen. Algunas razones del devenir étnico y campesino en Mendoza <i>The accomplishment of the origin. A few reasons to become ethnic and peasant in Mendoza</i>	73
DORANDO MICHELINI Dignidad humana en Kant y Habermas <i>Human dignity in Kant and Habermas</i>	91
GERARDO OVIEDO Arturo Andrés Roig, lector de Spinoza <i>Arturo Andrés Roig, Spinoza Reader</i>	101
DAVID SOBREVILLA La tesis de Mariátegui sobre el carácter feudal de la economía colonial peruana <i>Mariátegui's thesis on the feudal character of Peruvian colonial economy</i>	117

FLAVIO HERNÁN TERUEL

El Marx de Dussel. Notas acerca de la recepción dusseliana de la obra teórica de Karl Marx

The Marx of Dussel. Notes on dusselian receipt of the theoretical work of Karl Marx 127

Comentarios de libros 133

MARIANA ALVARADO

Kohan, Walter Omar. *Sócrates: el enigma de enseñar* 135

LUCIANA ÁLVAREZ

Patrice Vermeren y Marisa Muñoz (Compiladores), *Repensando el siglo XIX desde*

América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo Andrés Roig 138

ALEJANDRA GABRIELE

Adriana María Arpini y Clara Alicia Jalif de Bertranou (Directoras), *Diversidad e Integración en nuestra América, volumen I: Independencia, Estados nacionales e*

integración continental (1804-1880) 140

ADRIÁN PINTO

Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación* 143

ADRIÁN PINTO

Walter Mignolo. Alejandro de Oto, Sylvia Wynter y Lewis Gordon.

La teoría política en la encrucijada descolonial 147

GONZALO SCIVOLETTO

Andrés Crelier. *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental* 149

BELÉN VARGAS Y VICENTA SALAZAR

Rolando Concatti, *Testimonio Cristiano y Resistencia –en las dictaduras argentinas–*

El Movimiento Ecuménico en Mendoza 1963-1983 152

CAROLINA VALESTRA; MERCEDES MEINER Y ROCÍO QUEVEDO

Harper, Charles, *El Acompañamiento. Acción Ecuménica por los Derechos Humanos*

en América Latina 1970-1990 155

Los autores 158

Publicaciones recibidas en canje 164

Información para los autores 170

Sistema de selección de trabajos 170

Normas de citación y ejemplos más comunes 171

Federica Scherbosky
CONICET

La subjetividad antropofágica: aportes para una concepción devorativa de la vida The antropofagic subjectivity: contributions to a devoured conception of life

Resumen

El presente trabajo surge a raíz de la investigación del Movimiento Antropofágico, que se origina en Brasil en los años '20. Se realiza un análisis de la "subjetividad antropofágica", ya que se considera que ésta posee una potencialidad significativa, pues implica no sólo un análisis y crítica de la subjetividad reinante, sino también una reelaboración y propuesta de otro orden de subjetividad, que da cuenta de la complejidad actual y sobre todo del desafío de la alteridad.

La respuesta aquí ya no fortalece las identidades individuales, atrincheradas en la tolerancia del multiculturalismo, sino que la subjetividad se abre a la interpelación del otro, donde sólo a partir de allí logra construirse el sentido.

Palabras clave: Movimiento antropofágico; Subjetividad; Alteridad.

Abstract

This paper arises from the research of the Anthropofagic Movement, originated in Brazil in the twenties. The "anthropofagic subjectivity" is analyzed, since it is considered to have a significant potentiality, because it implies not only an analysis and a criticism of the prevailing subjectivity, but also a rebuilding and a proposal of another kind of subjectivity, which considers the current complexity and specially the challenge of the otherness.

The answer here does not strengthen the individual identities, which are entrenched in the tolerance of multiculturalism, but this subjectivity opens to the interpellation of the other, and only from there the sense could be built.

Key words: Anthropofagic Movement; Subjectivity; Otherness.

Llamo la atención de las generaciones venideras
para la filosofía del hombre primitivo.
La antropofagia es mi debilidad,
su rito da la medida de una concepción devorativa de la vida.

(Andrade, O. 2008,14).

El presente trabajo se origina a partir de la investigación acerca del Movimiento Antropofágico surgido en Brasil, a comienzos de los años '20. El mismo se presenta como un entramado complejo que por un lado articula y condensa el modernismo brasileño, pero que a su vez juega un importante rol en lo que a la crítica artística, política y social respecta. Surge como una posible respuesta, o más bien como un modo de intentar pensar una

realidad sumamente diversa, con múltiples entrecruzamientos étnicos, religiosos y culturales.

En Brasil, a diferencia de otros países latinoamericanos, no es factible pensar la categoría de mestizaje como explicativa de una realidad característica, puesto que se presenta como un contexto más enrevesado. Múltiples matrices con distintos grados de relación y cruce son la base a partir de la cual deben pensarse otras cartografías posibles¹. De allí que esta nueva posibilidad

1 Se hace referencia a la noción de cartografía utilizada por Deleuze y Guattari, quienes la desarrollan en su obra: *Mil Mesetas*. En una entrevista que le realizan a Deleuze en octubre de 1980 la sintetiza de este modo: "Lo que

de adentrarse en la complejidad de la sociedad brasileña, bajo otros parámetros, abre nuevas perspectivas de comprensión y de creación de sentido.

Uno de los hitos fundamentales y que puede considerarse fundacional de este movimiento es la Semana de Arte Moderno que organizan en el Teatro Municipal de San Pablo, en 1922. Ésta es sin duda, fruto de un trabajo colectivo, pero quien se halla a la cabeza del movimiento y lo lleva a cabo completamente es Oswald de Andrade, destacado escritor que nace en San Pablo en 1890. Él mismo considera que este acontecimiento marca el inicio de la renovación artística en Brasil, y será el que abra camino para un sinnúmero de cambios culturales. Reflexionando en un artículo periodístico en 1943, titulado "Poesía y Arte de Guerra" se pregunta: "¿cómo comenzó la renovación literaria en Brasil? ¿Quién inventó la Semana de Arte Moderno? En el '22, nosotros, los de la Semana, actuamos como señales. Anunciamos lo que se cumplió después y lo que ahora se está cumpliendo ante nuestros ojos" (Andrade, O. 2008, 53).

Oswald desarrolla en esos años una vasta producción literaria y marca una fuerte impronta en la escena local. Dirige el periódico *Papel y Tinta*, escribe en el *Jornal do Comércio*, y colabora con el *Correio Paulistano*.

Luego de la Semana de Arte Moderno publica el primer libro de lo que será la "Trilogía del Exilio" y comienza a editarse para la misma época la revista de vanguardia *Klaxon*. Ya en el '24 sale a la luz su primer manifiesto, *Pau-Brasil*, al que le seguirá un poemario con el mismo título. En 1927 publica la segunda novela de la Trilogía del Exilio y un año después en la primer "dentição"-edición- de la *Revista de Antropofagia* escribe su impactante *Manifiesto Antropófago*.

Algunos años más tarde y durante su militancia en el Partido Comunista Brasileño edita el periódico *El hombre del pueblo*. Seguirá escribiendo hasta su muerte, en 1954, una importante cantidad de novelas, ensayos, memorias, etc. siempre pensando en promover proyectos colectivos que apunten a la renovación del modernismo brasileño.

Del episodio fundacional de la Semana de Arte Moderno surge "El grupo de los cinco" conformado por Oswald de Andrade, Mario de Andrade, Anita Malfatti, Menotti del Picchia y Tarsila do Amaral, quienes serán los responsables de una gran cantidad de manifestaciones vanguardistas que tomarán diferentes formas en el medio local, como muestras de arte, de arte y literatura, obras teatrales, revistas varias, cuentos, novelas, artículos periodísticos y estos dos provocativos manifiestos. El primero de ellos es el *Manifiesto Pau-Brasil* de marzo del '24 y el segundo, el famoso *Manifiesto Antropófago* de mayo del '28. Pau-Brasil, marca ya una ruptura importante con la cultura europea, tan sólo dos años después de la Semana de Arte Moderno. De hecho Oswald declara: "como Pau-Brasil fue la primera riqueza brasileña de exportación, denominé al movimiento Pau-Brasil" (Andrade, O. 2008,19), haciendo así referencia al árbol con ese nombre que los conquistadores encontraron en Brasil y con el cual se referían al país. Cuatro años más tarde, con el Manifiesto Antropófago, ya no se tratará sólo de una reivindicación de lo autóctono, sino de una deglución de las diversas riquezas, tanto propias como ajenas, dispuestas a ser parte del banquete de la cultura brasileña.

La idea de la antropofagia se constituye así como una respuesta a la necesidad de afrontar el proceso de hibridación cultural fuertemente presente en la América de la época y sobre todo

llamamos un "mapa" o, incluso, un "diagrama" es un conjunto de líneas diversas que funcionan al mismo tiempo (las líneas de la mano dibujan un mapa). Hay, en efecto, líneas de muy diversos tipos, en el arte y también en la sociedad o en una persona (...) Pensamos que las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos. Por ello, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama. Lo interesante de una persona son las líneas que la componen, o las líneas que ella compone, que toma prestadas o que crea. ¿Por qué este privilegio de la línea sobre el plano o sobre el volumen? No hay, de hecho, privilegio alguno. Hay espacios correlativos de las diferentes líneas, y a la inversa (...) Podemos definir los tipos de líneas. Pero no podemos concluir, a partir de eso, que tal línea sea buena y tal otra mala (...) En una cartografía sólo podemos marcar caminos y movimientos, con sus coeficientes de fortuna y de peligro. Llamamos "esquizo-análisis" a este análisis de las líneas, de los espacios, de los devenires. Parece algo al mismo tiempo muy cercano y muy diferente a los problemas históricos" (Deleuze, G. 1995).

en territorios como Brasil². El Movimiento retoma entonces como metáfora la práctica caníbal de los indios tupys, que era una tribu originaria de la zona. Dicha práctica se llevaba a cabo no como sostén alimenticio, sino bajo la forma de ritual, ya sea como ofrecimiento a los dioses o como manera de adquirir el valor y fuerza del guerrero enemigo.

El movimiento modernista retoma esta última acepción en la cual originariamente no cualquier enemigo era devorado, sólo aquellos más valerosos, cuyas cualidades deseaban incorporar a la tribu tupy. Como lo expresa el mismo Oswald, haciendo un análisis del hecho: "Se trataba de un rito que (...) expresa un modo de pensar, una visión del mundo que caracterizó cierta fase primitiva de toda la humanidad. Considerada así como una "Weltanschauung"-cosmovisión-, mal se presta a la interpretación materialista e inhumana que de ella hicieron los jesuitas y colonizadores. Al contrario, como acto religioso, pertenece al rico mundo del hombre primitivo. Su sentido armónico y comunal se opone al canibalismo, que viene a ser la antropofagia por gula y también la antropofagia por hambre (...) La operación metafísica ligada al rito antropofágico es la de la transformación del tabú en tótem. Del valor opuesto al valor favorable. La vida es devoración pura" (Andrade, O. 2008, 95).

Así, a partir del rito, plantea que todo pasado que les es otro debe ser devorado, pero no sin un criterio de selección que restrinja las opciones posibles, ya que para que una cultura sea admitida como plato en el banquete antropofágico no es su sistema de valores *per se*, ni su lugar en cualquier especie de jerarquía de conocimiento lo que se tiene en cuenta, sino más bien si ese sistema funciona, con qué funciona y en qué medida proporciona o no medios para crear mundos que respondan a la demanda de una situación determinada. Presenta así una fuerte embestida contra la recepción acrítica que ensalza a la academia europeizante y postula el devoramiento crítico e irreverente de una alteridad que ha sido desde siempre múltiple y variable. Buena dosis de irreverencia que, a través de la

recuperación de tradiciones locales, supone la metabolización propia de lo ingerido con una producción propia como resultado.

Esto implica cierta violencia epistémica necesaria, ya que bajo los cánones establecidos no habría posibilidad de sostenerse como resistencia cultural y menos aun del rescate de una subjetividad sensible en relación a la otredad en épocas dictatoriales, pensando éstas tanto desde las fuerzas militares golpistas como así también desde el consumo, propio del neoliberalismo (Rolnik, S. 1998).

II-

El Movimiento Antropofágico viene así a insertarse en un contexto brasileño de fuerte dualidad entre una cultura de elite y una cultura popular. La primera presenta marcados intereses en la persistencia de su condición europea, siempre con su mira puesta en aquellas metrópolis desde las que provenía su estatus y hegemonía. No muestran ningún tipo de interés en generar una cultura propia, en relación a la experiencia local, sino que importan matrices extranjeras que pretenden insertar sin ningún cuestionamiento en la región. Esto produce un doble extrañamiento ya que no sólo no se produce una cartografía cultural local, sino que además se importa acríticamente, puesto que las cartografías europeas no fueron producidas en contextos de mestizaje como el brasileño y a su vez presentan un importante alejamiento de la experiencia sensible y una fuerte impronta racionalista. En definitiva, nada que se acerque a este complejo escenario local.

La cultura popular, por su parte, se genera a partir de la exposición y confrontación cotidiana con el otro, pero sobre todo por la necesidad de construir una nueva cartografía cuya consistencia sea aquello realmente vivido, aquel sentirse "en casa" hasta el momento completamente ajeno -debido a la importación de matrices- y a su vez inestable -fruto de la mixtura de tradiciones en la escena local-.

No obstante esta dualidad, lo que se sucede es que la cultura oficial local deja al margen a

2 Si bien podemos considerar que la presencia y presión de la hibridación cultural a principios de 1900 fue muy fuerte y consolidada, no creemos que en la actualidad se haya abandonado completamente el desafío de hacerle frente a dicha presión, aunque sin duda se haya avanzado enormemente en el proceso.

la cultura popular y en el mejor de los casos la folkloriza, con lo cual le quita cualquier posibilidad disruptiva que pudiera llegar a tener, o incluso cualquier posible "contaminación" en la cultura oficial. Esta folklorización³ permite mantener el *statu quo* de la cultura hegemónica con la aparente libertad de existencia de otras cartografías.

En este contexto la alternativa que intenta romper el círculo es la tradición antropofágica, borrando cualquier tipo de frontera que los separe y promoviendo una contaminación general, pero ya no sólo de lo erudito con lo popular, sino lo nacional con lo internacional, lo rural con lo urbano, lo tecnológico con lo artesanal, lo arcaico con lo moderno, etc. Así en palabras de Suely Rolnik: "(...) toma cuerpo un "en casa" que encarna toda heterogeneidad dinámica de consistencia sensible de la que está hecha la subjetividad de cualquier brasileño, la cual se crea y se recrea como efecto de un mestizaje infinito –nada que ver con una identidad. El Movimiento Antropofágico explicita esta posición, dándole visibilidad retrospectiva, más sobre todo dignidad para afirmarlo en el presente" (Rolnik, S. 1998, 132).

Para que esta afirmación de la antropofagia se haga efectiva en el presente, para que llegue a ser una posibilidad real, hay varias cuestiones que deben tenerse en cuenta, ya que son parte de los núcleos teóricos que sostienen el proceso. Primeramente hay una real dislocación de la idea de "centro", no hay un ataque a la cultura europea pero tampoco una sumisión a ella, ya que cualquiera de las dos posiciones la mantendría como cultura de referencia. Tampoco se sostiene la posición subalterna, puesto que sería una mera inversión de la dualidad. Lo "no europeo" continuaría discriminado como aquello exótico, ya no descalificado, sino enaltecido. Sería en definitiva, desconocer la fuerza de la

afirmación de la mixtura antropofágica, donde no hay jerarquías culturales a priori y donde todos los repertorios son pasibles de ser deglutidos en esta búsqueda de recursos para crear cartografías de sentido. Sin embargo, éstos no son tomados como sistemas en su totalidad, sino que se absorben aquellos elementos que permiten transmitir determinadas intensidades de sentido de un sistema, otras de otro, y así se aleja de cualquier connotación identitaria.

Por otro lado la cartografía europea, como ya dijimos, no era viable en la cultura brasileña, agregando además que la cultura europea y burguesa ya había entrado en crisis con la Primera Guerra Mundial. Así, por esos años la reivindicación antropofágica se presentaba como una línea de fuga de la cultura europea. No más oposición, ni referencia, ni centro. "El árbol del saber occidental transplantado a la América tropical deja de ser árbol, no tiene sentido su estructura y evolución previamente definidas por un programa trascendental" (Rolnik, S. 1998, 138). A diferencia de esto, se reivindica un proceso infinito de creación, con diferentes referencias y recursos que genera una evolución imprevisible que se redefine permanentemente.

III-

A partir de esta más que breve síntesis del Movimiento Antropofágico nos centraremos en el análisis de lo que da en llamarse "subjetividad antropofágica". Dicho concepto será abordado desde el trabajo de la psicoanalista y crítica cultural brasileña Suely Rolnik, quien presenta a nuestro modo de ver una especial agudeza que nos permite hacer frente a la ambivalencia que esta particular subjetividad porta.

Rolnik sostiene el modo de subjetivación antropofágica como "una estrategia de deseo definida por la yuxtaposición irreverente que

3 *Folklore* se aleja aquí de la noción habitual de conjunto de creencias y costumbres de un pueblo, para hacer referencia al proceso por el cual se hipostasian las mismas. Generalmente no con la idea de una revalorización de éstas, sino todo lo contrario, lo cual implica tomarlas en un sentido peyorativo. Aun más allá de la valorización propuesta, lo que genera este proceso es el encapsulamiento de la cultura popular como un reducto de lo típico, lo tradicional, pero por ello mismo antiguo, poco presente y casi anecdótico. Lo corre de la posibilidad de una real presencia actual, de una fuerza capaz de ejercer presión en el mapa cultural vigente. A su vez al no anularlo del todo, produce la sensación de que existen otras alternativas, otras posibilidades y que esas otras fuerzas –en este caso la cultura popular– son realmente pasibles de generar alternativas, cuando en el fondo, mediante este proceso se las depotencia completamente.

crea una tensión entre mundos que no se rozan en el mapa oficial de existencia, que desmitifica todo y cualquier valor a priori, que descentraliza y torna todo igualmente bastardo” (Rolnik, S. 1998, 138).

De allí que ésta sea una posible respuesta frente a la tensión que se generaba entre Brasil y Europa, o entre una cultura popular y local y una extranjera y hegemónica en aquellos años; pero lo central aquí es que no se presenta como respuesta solamente a nivel macropolítico y en el ámbito de los agenciamientos culturales, sino también y sobre todo a nivel micropolítico⁴, en tanto estrategia de deseo y conformación de subjetividad. Ámbitos estos tan profundos e íntimos que no puede pensarse una verdadera transformación o alternativa sin afectarlos en su totalidad.

Esta subjetividad, acorde a los lineamientos generales del movimiento, se destaca por jamás adherir a ningún sistema de referencia, por presentar una especial plasticidad para mixturar cualquier tipo de repertorio y una libertad de improvisación de lenguaje –como dador de sentido– a partir de estas mixturas. En la fagocitación que la caracteriza, ésta se va “actualizando según diferentes estrategias de deseo, movidas por diferentes vectores de fuerza, que va de una mayor o menor afirmación de la vida hasta su total negación. Ellas se distinguen básicamente por el modo como la subjetividad conoce y rastrea el mundo, por aquello que mueve su búsqueda de sentido y por el criterio que utiliza para seleccionar lo que será absorbido para producir sentido” (Rolnik, S. 1998, 140).

En definitiva, lo primero y fundamental de esta subjetividad es el grado significativo de exposición a la alteridad –y la flexibilidad de la misma–. Percibir y querer esa singularidad otra

sin miedo a contaminarse, ya que esta contaminación, este dejarse afectar es lo realmente vital, es aquello que logra actualizar y acrecentar el deseo. Esta especial relación, según la psicoanalista brasilera, genera en el cuerpo una particular alegría; aunque implica también una tolerancia a la presión de sentirse afectados por este otro, tolerancia a ese proceso en el que la subjetividad se recrea y se torna otra. No es un proceso para nada fácil y requiere de un cierto estado del cuerpo “en que sus cuerdas nerviosas vibran la música de universos conectados por un mismo deseo, una cierta sintonía como las modulaciones afectivas provocadas por esta situación” (Rolnik, S. 1998, 141).

Aquello que liga la errancia de este deseo es lo que Rolnik denomina *cuerpo vibrátil*⁵, que es la capacidad que nos permite aprehender el mundo en su condición de campo de fuerzas que nos afectan y se hacen presentes en nuestro cuerpo bajo la forma de sensaciones (Rolnik, S. 2006a). Se presenta aquí una distinción entre la capacidad asociada a la percepción y la que se asocia a la sensación. La primera nos permite aprehender el mundo conservando las representaciones vigentes, movernos en un escenario estable con los parámetros del tiempo, la historia del sujeto y el lenguaje, asumiendo así las figuras de sujeto-objeto. Esta capacidad está asociada con la capacidad cortical de nuestros órganos, mientras que la asociada a la sensación depende de la capacidad subcortical de los mismos. En esta última ya no hay distinción sujeto-objeto sino que el mundo es captado como campo de fuerzas, donde la alteridad es una multiplicidad de fuerzas que pulsa en nuestra textura sensible y se vuelve parte de nosotros mismos. Ésta es la dimensión del cuerpo vibrátil para Rolnik.

4 Tomamos la definición de micropolítica propuesta por Deleuze: “(...) análisis de flujos y situaciones del deseo, y teoría del rol capital jugado por las minorías y todo aquello que se refiera a lo ‘menor’ en los grupos o los individuos (procesos moleculares, líneas de fuga). La micropolítica supone una máquina de guerra, individual y colectiva, que se opone a las grandes instituciones mayoritarias y estables, incluido el estado”. La micropolítica reemplaza el concepto de revolución, buscando servirse de las luchas “minoritarias”, inestables, cotidianas y locales como una estrategia de lucha contra la “territorialización”. Cfr. Deleuze, G. 1994.

5 La noción de *cuerpo vibrátil* es propuesta y analizada por la autora en su libro *Cartografía Sentimental. Transformaciones contemporáneas del deseo*, de 1989. No obstante la sigue manteniendo y desarrollando en el resto de sus escritos, haciendo referencia al cuerpo vibrátil como aquello que en el cuerpo es susceptible de ser afectado por fuerzas del mundo y que no depende de su condición de orgánico, de sensible, de erógeno sino de carne recorrida por ondas nerviosas. Cfr. Rolnik, S. 1998.

Se muestra, una vez más, la imposibilidad de un principio identitario figurativo constituyéndose así una singularidad impersonal abierta a las múltiples conexiones de deseo que se cruzan en el campo social. También hay una diferenciación en el modo en que emergen estas subjetividades, ya que la antropofágica lo hace al modo de un rizoma infinito, que cambia de naturaleza y rumbo de acuerdo con las alianzas, mestizajes y contagios que se presenten. Mientras que la identitario figurativa se genera por filiación, promoviendo la fantasía de una evolución lineal y comprometida con un determinado sistema de valores que se asumen como una esencia a ser perpetuada y reverenciada.

Ya no hay un "yo" en tanto individualidad amurada, presa de sus vivencias psíquicas y regidas por el miedo de perderse a sí mismo o a su sistema de valores filialmente adquiridos. Hay un quiebre de esta subjetividad que ha sido formateada por una ley trascendente, guiada desde la perspectiva del ego y su voluntad de completitud, estabilidad y eternidad. Como afirma la autora, es la "alucinación de una trascendencia que arranca el deseo de su inmanencia productiva y lo somete a la falta, la cual pasa a ser el motor de su movimiento. Un criterio narcisístico rige las elecciones" (Rolnik, S. 1998, 144). Criterio central que justamente diferencia la antropofagia de otros tipos de relación con la alteridad, ya que más allá de sus conocidas banderas de justicia y tolerancia –como bien es el caso del multiculturalismo– siguen manteniendo este criterio narcisístico donde el movimiento es desde un "yo" a un "lo mismo". El narcisismo es este estadio del espejo donde no hago otra cosa que mirar en esa imagen reflejada "lo mismo" que "yo", o en definitiva mirarme. De allí que Suely Rolnik reafirme que "aunque el respeto civil por el otro sea lo mínimo que se espera en una sociedad democrática, quedarse apenas en eso por pudor de querer a la alteridad, de expresar este

querer y de dejarse afectar, redundando en una reiterada reafirmación de sí mismo: un 'narcisismo ciudadano' " (Rolnik, S. 1998, 142).

IV-

Justamente es en este criterio narcisístico donde radica la divergencia fundamental entre la antropofagia tradicional y la actual. La primera se guía por un criterio ético y asume la subjetividad antropofágica en su fase visible, mientras que la actual en su vector más reactivo sustituye el criterio ético por el narcisístico. Es un " 'todo vale' en función de intereses del ego y no de las urgencias de creación de sentido puestas por el cuerpo en su vivencia colectiva, cuerpo en devenir, marcado por la alteridad" (Rolnik, S. 1998, 145).

Rolnik nos ayuda a pensar la ambivalencia que esta misma subjetividad soporta, ya que en un primer momento Oswald de Andrade plantea una relación con el otro que nos obliga a ser flexibles, a estar abiertos y preparados frente al cambio, a incorporar en la fagocitación este sinnúmero de flujos que nos atraviesan. Esta fue la propuesta y también en muchos casos la lucha que podemos ver plasmada en muchas vanguardias de principios del siglo XX, como así también en los movimientos de resistencia política y cultural de los sesenta y setenta⁶.

No obstante, esta flexibilidad que consiguió arraigarse en la sociedad ha sido tomada y rufianizada por el neoliberalismo, o como bien lo llaman Deleuze y Guattari, por el Capitalismo Mundial Integrado⁷. Aquellas alternativas y valores de resistencia que lograron enarbolarse en esas décadas de fuerte afrenta contra el sistema fueron apropiados por el mismo posibilitando una nueva reconversión de sí y una nueva expansión y consolidación. De allí que este rescate de la subjetividad antropofágica como alternativa frente a la constitución fuertemente identitaria

6 La autora analiza en algunos de sus escritos la particularidad de Brasil, donde la militancia política y los movimientos de contracultura se dieron escindidamente. Postula dicha disociación como patológica, ya que es en este núcleo de arte-política donde se logra una verdadera potencialidad alternativa. Cfr. Rolnik, S. 2006a.

7 Guattari propuso ya a fines de la década del 70 el nombre de "Capitalismo Mundial Integrado" como alternativa a "globalización", ya que no sólo le resultaba genérico, sino que sostenía que velaba el sentido fundamentalmente económico, capitalista y neoliberal del fenómeno mundial en su forma actual. Acordamos a partir de allí con este modo de designación propuesto.

deba ser sumamente cuidadoso ya que puede caerse en lo que ya Oswald anunciaba como la "baja antropofagia". La baja antropofagia reemplaza el criterio ético que posibilita un reconocimiento real del otro, por su reificación y el vaciamiento de su singularidad. Es en el fondo una instrumentalización al servicio de ciertos intereses por los cuales esa otredad es incorporada y ya no por el deseo de ese otro que amplía mi horizonte de sentido. Se produce así una perversión de la potencialidad que esta tradición presenta⁸. De allí el permanente riesgo de perder la sintonía del cuerpo vibrátil, perder esta errancia de deseo que opera en la constitución subjetiva y subsumirse nuevamente bajo aquella ley trascendente que impele hacia una identidad fija, con el fin de lograr ese sentirse "en casa", establemente. "Con todo, a pesar de la experiencia subjetiva de haber llegado hasta este punto, la tendencia predominante es mantenerse bajo el régimen que hasta hace poco dominaba: un "en casa" identitario. Esto es evidente en los atrincheramientos en que se colocan grupos étnicos, raciales, religiosos, sexuales o las mismas naciones enteras que insisten en existir como identidades, separadas del océano de flujos mutables de que está hecha hoy la consistencia subjetiva de todos los habitantes de la Tierra" (Rolnik, S. 1998, 145).

Esta tendencia predominante es la que posibilita supuestas alternativas como la que propone el multiculturalismo, en el que el modo de subjetividad que impera sigue siendo el identitario. Permanecen los atrincheramientos, sólo que bajo ciertos parámetros de tolerancia que permitan a cada cual persistir en el suyo. No hay una apertura real, puesto que se busca mantener este "en casa", seguro, estable, sin nada que lo perturbe.

Pero ¿por qué se hace tan difícil este cambio? ¿Qué es lo que nos lleva a permanecer "atados" a este "en casa"? Primeramente el hábito, siglos de una determinada tradición identitaria que se inscribió en nuestro deseo. Pero segundo, e igual de importante, el sistema hegemónico neoliberal que necesita de un régimen identitario para funcionar, y sigue promoviendo este hábito

en nuestra constitución subjetiva. Genera una subjetividad desterritorializada que se encarna en identidades *prêt-à-porter*, que se adecuan a las diferentes órbitas de consumo que el mismo sistema crea y destruye sin cesar.

Por lo que acordamos con Rolnik que "se mantiene, el principio identitario, con la única diferencia que las figuras a partir de las cuales las subjetividades se forman dejan de ser fijas y locales, para ser flexibles y globalizadas" (Rolnik, S. 1998, 146). El deseo se desliga del cuerpo vibrátil y se anestesia la sensibilidad que anula la singularidad y con ello cualquier posibilidad de una libre creación de sentido. Paradójicamente sigue existiendo esta subjetividad flexible, pero ya no en relación a la alteridad y en nuestra apertura hacia ella, sino en una absoluta identificación -variable, obviamente- con las imágenes que la publicidad y la cultura de masas nos ofrece. Estas imágenes tienden a sedar el desasosiego de este mundo en permanente movimiento, de este ya no sentirse "en casa", -cuando en realidad lo que cambió fue el modo de construir ese "en casa"- . En algún punto producen la enfermedad y su aparente cura, puesto que generan ese permanente cambio de imágenes, de modas, de requisitos que nunca se alcanzan, junto con la promesa de poder alcanzarlos por medio del consumo y de una cada vez mayor flexibilidad del mundo y de sí mismos.

Se produce a su vez un fuerte rechazo a la vulnerabilidad y a la fragilidad mediante las cuales se convocaba a la creación de nuevas cartografías de sentido. Pero no sólo se las rechaza, sino que se las menosprecia y esto deriva en el sentimiento de vergüenza y humillación frente a las mismas. Ya no creación sino humillación y la consecuente adaptación al sistema. De allí que se requiera no sólo la posibilidad de la experiencia de la subjetividad antropofágica, sino sobre todo la reflexión sobre la misma, que será de ayuda para problematizar la confusión entre ambas flexibilidades, que básicamente se distinguen por la relación constitutiva que presentan con la alteridad y con el sistema neoliberal en su conjunto.

8 De igual modo vale aclarar que no hay un dualismo ontológico, axiológico ni menos aun psicológico en lo que respecta a la antropofagia, sino una diversidad de modos de afirmación de la misma.

V-

Finalmente creemos que en la búsqueda de estrategias alternativas que nos permitan no sólo dilucidar qué tipo de subjetividad impera, sino además lograr liberar la activa y potente subjetividad antropofágica para así generar nuevas cartografías de sentido, el arte juega un rol fundamental. Nuevamente con Rolnik afirmamos que “el arte tiene una vocación privilegiada para realizar semejante tarea en la medida en que al hacer visible y decible las mutaciones de la sensibilidad, él deshilacha la cartografía del presente, liberando la vida en sus puntos de interrupción, y devolviéndole la fuerza de germinación –una tarea totalmente distinta e irreductible a la del activismo macropolítico” (Rolnik, S. 2006b, 18).

La política y el arte son entonces los ámbitos a través de los cuales puede desobstruirse el cuerpo vibrátil. No obstante no pueden ir por sendas paralelas, sino que debe lograrse una zona híbrida conformada conjuntamente, donde los límites sean difusos, donde se contaminen uno con el otro a causa de su vecindad. El arte asume el estandarte de la creación y la política el de la resistencia, aunque se hace hincapié insistentemente en su imbricación. Será esta zona híbrida entonces, la que habrá de ser potenciada. En el fondo no es otra cosa que volver a unir la fuerza de resistencia y la de creación, puesto que son parte del mismo proceso.

La creación ahora se encuentra en todo el campo social, ya no relegada al campo específico del arte, ya no puede pensarse autónomamente, porque de permanecer en este “gueto artístico” se la desconectaría de la fuerza de resistencia y sólo se intensificaría la creación en tanto fuente de valor del capital, como un modo más de generar mercancías pasibles de ser consumidas sin cesar. Cumpliendo así, al decir de Rolnik, “la función de proveedor de droga pesada de identidades prêt-à-porter con sus lotes de cartografías de sentido impregnadas de glamour” (Rolnik, S. 1998, 144).

La disociación entre arte y vida se vuelve más compleja, más perversa quizás, ya que no sólo es reificado el “producto”, sino que todo el proceso se disocia, con lo cual se generan “objetos de arte” separados de su proceso vital de origen, o se los utiliza como “fuentes de plusvalía de glamour”, asociados a logotipos, objetos de di-

seño y demás, en tanto éstos le imprimen un valor agregado al producto, generando una mayor identificación y por ende, deseo de consumo.

Algunas prácticas –sobre todo las que se generan de modo colectivo– logran escapar de estas cooptaciones generando a su vez ciertos corrimientos, ya que realizan inserciones sutiles y precisas en los puntos de desgarramiento de la estructura social, allí donde una nueva composición de fuerzas pide paso. Sigue de base aquí la relación que se establezca con la alteridad, ya que “se trata de un modo de inserción movilizadopor el deseo de exponerse al otro y correr el riesgo de tal exposición en vez de optar por la garantía de una relación políticamente correcta que confina al otro a una representación y protege la subjetividad de una contaminación afectiva” (Rolnik, S. 1998, 145).

En tanto logre generarse otro tipo de subjetividad, aquella que propuso originariamente la antropofagia, podrá darse otro tipo de relación con la alteridad y las prácticas artísticas serán un modo más de ir generando estos cambios en las cartografías de sentido. Serán éstas las que comuniquen las nuevas composiciones de fuerzas, pero sólo en tanto se esté abierto al otro, a dejarse afectar, al cambio, a una no identidad fija, estable, filial. Se trata, siguiendo a Rancière de inventar dispositivos de otro estar-juntos, porque la práctica artística, cuando se encarna de la presencia viva del otro, tiene el poder de contaminación y de propagación en el medio en el cual se inserta.

La obra propiamente dicha es esta reconexión de fuerza de creación y de resistencia, de asumir el mundo como materia-fuerza y así liberarse del destino perverso del capital, generando nuevas cartografías alternativas. “Si consideramos que la práctica artística consiste en actualizar sensaciones, hacerlas visibles y decibles, producir cartografías de sentido, y que la sensación es la presencia viva en el cuerpo de las fuerzas de la alteridad del mundo que piden paso y que llevan a la quiebra a las formas de existencia en vigencia, podemos afirmar que actualizar estas fuerzas es socializar las sensaciones, comunicando a un colectivo las nuevas composiciones de fuerzas que lo afectan y lo hacen derivar hacia nuevas configuraciones” (Rolnik, S. 1998, 144).

Conclusión

En el mundo contemporáneo la subjetividad antropofágica nos presenta la posibilidad de repensar críticamente la constitución de nuestra subjetividad, por siglos consolidadamente identitaria y a su vez nos permite proponer, o cuando menos encaminarnos hacia la concreción de alternativas a las políticas neoliberales (Capitalismo Mundial Integrado) que anulan toda posibilidad de relación con la alteridad.

La psicoanalista Suely Rolnik equipara las políticas neoliberales a un rufián o a un cafishio, ya que sostiene que consiguieron cooptar y administrar no sólo la macropolítica, sino también, y más terriblemente aun, la micropolítica, donde posiciona el deseo y la constitución de la subjetividad. A partir de allí se genera un análisis y crítica de la ambivalencia que la subjetividad antropofágica presenta, en el intento de rescatar su fase activa y concientizar de la reactiva, o como la llamaba Oswald de la "baja antropofagia". No obstante esta cierta posibilidad de anulación de la vulnerabilidad que le es propia, también sostiene y destaca que en el arte y la cultura se están generando procesos colectivos que liberan y potencian la creación que ha sido sistemáticamente arrebatada, y que sólo a partir de ellos podrán construirse, colectivamente, nuevas cartografías de sentido.

BIBLIOGRAFÍA

- De Andrade, Oswald. 2008. *Escritos Antropófagos*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor.
- Deleuze, Gilles. 1994 [1980]. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles. 1995. *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-textos. (Algunas entrevistas son reproducidas en: <http://ysinembargo.com/uebi/2007/05/22/deleuze-entrevista-sobre-mil-mesetas/>. Consultado el 15/9/2010).
- Rancière, Jacques. 2002. *Estética y política. Un vínculo para replantear*. Seminario inédito, organizado por el MACBA. Barcelona.
- Rolnik, Suely. 1998. Subjetividade Antropofágica / "Anthropophagic Subjectivity. En *Arte Contemporânea Brasileira: Um elentre Outros*, editado por Paulo Herkenhoff & Adriano Pedrosa. Edición bilingüe (português / inglés), XXIVa Bienal Internacional de São Paulo. São Paulo: Fundación Bienal de São Paulo.
- Rolnik, Suely. 2003. El ocaso de la víctima: La creación se libra del rufián y se reencuentra con la resistencia. *Zehar*, 51, Gipuzkoa, <http://arteleku.net/4.1/zehar/51/Rolnik.pdf>. Consultado el 20/6/2010.
- Rolnik, Suely. 2006a. *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Rolnik, Suely. 2006b. Geopolítica del rufián (o del chuleo, o del cafishio). *Revista ramona*, 67. <http://www.ramona.org.ar/>. Consultado el 24/07/2010.
- Rolnik, Suely. 2007. Antropofagia zombie. *Brumaria*, 7. Dossier: Arte, máquinas, trabajo inmaterial. <http://www.brumaria.net/textos/Brumaria7/14suelyrolnik.htm>. Consultado el 28/8/2010.
- Rolnik, Suely. 2010. Entrevista por el Colectivo Situaciones. <http://www.oestrageiro.net/esquizoanalise/110-entrevista-a-suely-rolnik>. Consultado el 15/06/2010.