

Alteridad, ficción y resistencia. Contra el “destino mineral” del mundo

Alterity, Fiction, and Resistance. Against the “Mineral Destiny” of the World

raúl rodríguez freire
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
rodriguezfreire@gmail.com

Enviado: 3 septiembre 2021 | **Aceptado:** 10 diciembre 2021

Resumen

El presente ensayo intenta repensar las ciencias humanas a partir de la idea de espíritu que manejan los pueblos de la Amazonía. Para ello, se dará cuenta del pensamiento crítico brasileño contemporáneo (académico y no académico), que asume la alteridad y la crisis ambiental como ejes centrales de sus reflexiones, para luego articularlo a una idea de ciencias humanas que asuman como objeto no lo humano, sino lo viviente.

Palabras clave: Alteridad, ficción, resistencia, “destino mineral”.

Abstract

This essay attempts to rethink the human sciences from the idea of spirit proper to the peoples of the Amazon. To do this, I will give an account of contemporary Brazilian critical thinking (academic and non-academic), which assumes alterity and the environmental crisis as central axes of its reflections, to later articulate them to an idea of human sciences that take as an object not the human, but the living.

Keywords: Alterity, fiction, resistance, “mineral destiny”.

Me parecía que un destino mineral, de una geometría dura e ineludible, te prendía, Itabira, al dorso cansado de la montaña, mientras otras ciudades alegres, bañándose en ríos claros o en el mismo mar infinito, decían que la vida no es una pena, sino un placer. La vida no es un placer, sino una pena. Fue esta segunda lección, tan exacta como la primera que aprendí contigo, Itabira, y en vano mis ojos persiguen el paisaje fluvial, el paisaje el marítimo: yo también soy hijo de la minería, y tengo los ojos vacilantes cuando salgo de la oscura galería hacia el día claro.

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE (1933)

Es una distopía: en lugar de imaginar mundos, los consumimos.

AILTON KRENAK (2020)

1.

Se podría renovar el conjunto de las ciencias humanas a partir del trabajo intelectual que se viene desarrollando en Brasil en los últimos 30 o 40 años. Por supuesto, parto de la base que las humanidades, para mantenerse, no deben y no pueden seguir ancladas en *el* espíritu que las vio nacer, eurocéntrico, heterosexual, blanco y masculino. Se necesita(n) otro(s) espíritu(s), irreductible(s) a lo uno, y este(os) puede(n) muy bien venir de la Amazonía. Los espíritus, afirmó Friedrich Kittler (1980), no solo desean lo múltiple, son lo múltiple, pero su reducción, operada en todo Occidente desde hace unos dos siglos, ha tenido como principal cometido la domesticación de su radicalidad. El desplazamiento del mito del mito por el mito del logos lo solicitó. Acólitos de no muy diverso tipo se han encargado de ello. Andrés Bello, sus seguidores y otros como él en estos lares, sin ir más lejos. “En lugar de las muchas historias”, agrega Kittler, “aparece la historia en singular, ese ‘singular colectivo’, que desde entonces ‘contiene la condición de posibilidad de todas las historias singulares. En lugar de los espíritus [...] aparece *el* espíritu en singular, al que, a partir de entonces, se encomendarán todos los campos y caminos del saber” (8). Así, de un solo golpe, surgió un triunvirato que no es sino el imperio de lo mismo: “Historia, Espíritu, Hombre”, (9) elementos constitutivos de las llamadas Ciencias del Espíritu, que tienen entre sus disciplinas centrales la antropología y la literatura, precisamente las que desde Brasil contraatacan el dominio de lo uno.

2.

Este uniforme espíritu se constituye por lo demás en *oposición a la naturaleza*. A toda naturaleza. Al considerárselo la esencia de un ser racional inmaterial, su “alma”, su “principio generador”, se lo desinscribe no solo del cuerpo que lo porta, también del mundo que habita y que lo nutre. De ahí que no se oponga, como se cree, a las ciencias de la naturaleza. Por el contrario, comparten y afirman por igual la comprensión del

mundo como pasivo recurso explotable. “La pérdida de la sensibilidad hacia la naturaleza”, señaló Bruno Latour, “se convirtió en el único medio para acceder a la naturaleza como universo infinito” (106), y ello es un espacio común del saber moderno en su conjunto, heredero de Galileo, que determina que de un lado está el mundo (explotable) y de otro el ser humano (explotador), ambiente, de un lado, organismos, del otro. Como si pudiéramos vivir sin aire. El llamado antropoceno es la refutación dramática de este “impase”, la tragedia de una imaginaria desconexión.

3.

Pero las ciencias del espíritu hipostasian todavía un terreno más, como muestra la teleología que sostiene su idea de Historia y de Hombre. “El viajero filosófico [afirmó Joseph Marie Degérando en sus *Consideraciones sobre los métodos a seguir en la observación de los pueblos salvajes* (1800)], al navegar hasta los confines de la tierra, está en verdad viajando en el tiempo; está explorando el pasado” (7). En esta consideración, el espacio fue subsumido bajo el tiempo, jerarquizándose (clasificándose) luego a las y los habitantes de la tierra. Mediante esta fórmula, Johannes Fabian le atribuye al filántropo francés el haber expresado con claridad el *ethos* que reinscribe el viaje en el espacio bajo una “práctica temporizadora”, subsumiéndolo en el paradigma de la historia natural. Las diferencias con el tiempo sagrado se vuelven de esta manera transparentes, pues mientras este siempre estuvo “ya marcado por la salvación” del pagano, el tiempo secular (moderno) excluirá al “salvaje”, afirmando que aún no está listo para la civilización. Ello implica que solo el “salvaje” será considerado como un ser para el que los objetos (incluyendo a los animales) pueden tener vida propia, con lo cual la “cultura” occidental se autoexcluye de tal mentalidad. Eso permite obliterar el fetichismo que sostiene la forma fantasmagórica en la que, bajo la socialización del valor, nos relacionamos entre nosotros y con las cosas que producimos y consumimos. En palabras de Marx, pasar por alto las relaciones sociales entre las cosas y las relaciones de cosas entre las personas (37). Afirmar que fetichista solo es el “salvaje” oculta nuestro propio fetichismo, un fetichismo que le endilga vida propia (un espíritu) no a montañas y animales, sino a “los productos de la mano humana” o, como diría ingenuamente Dilthey, de la historia humana. Pero hay una diferencia más: el “salvaje” tampoco necesitaba negar su cuerpo ni considerar mero recurso el mundo que habita y que lo nutre. El fetichismo occidental no es inocente: sabe lo que hace y por eso lo hace.

4.

Bajo este escenario tenemos la responsabilidad política de trabajar para que la literatura desarrolle toda su potencia, pues guarda la fuerza capaz de permitirnos inventarle mundos a este que nos han impuesto. Ello implica que quienes trabajamos desde una institución como la universidad debemos hacerlo a contrapelo de su devenir neoliberal, suspendiendo las formas que permiten rápidamente la neutralización del pensamiento,

teniendo claro, por cierto, que siempre trabajamos sin garantías. La literatura puede y debe contribuir a la emergencia de unas humanidades que tengan como eje no lo humano, sino lo viviente, unas humanidades soportadas por unos espíritus que nos hagan ver que ninguna especie merece ser apagada para que otra, de manera exclusiva, continúe su existencia, porque la existencia solo es posible como coexistencia. En síntesis, unas humanidades que reparen en el hecho de que el pensamiento no es una actividad que se circunscribe a los humanos. El pensamiento, como una semilla, se disemina por todo el mundo, conectando mineralmente animales, vegetales y humanos.

5.

Quisiera entonces concentrarme en algunos trabajos a partir de los cuales podríamos comenzar a reimaginar unas humanidades que bien podríamos llamar animistas (Morton), trabajos que se despliegan en el cruce entre vida, saber e imaginación, algunos desde el espacio académicos, otros desde la Amazonía, *topos* indispensable para la transformación del mundo, no solo por su diversidad, sino por los modos de vida y pensamiento que la habitan. Afortunadamente la crítica, el pensamiento y la ensayística “brasileña” tienen hoy en los países de habla hispana mayor circulación que hace unas décadas. Sin ir más lejos, Silviano Santiago ha ganado el premio José Donoso en Chile (2014) y el premio Ezequiel Martínez Estrada en Cuba (2020), y sus ensayos se publican en español cada vez con mayor asiduidad. En 2014 se publicó también *Formación de la literatura brasileña*, la principal obra de Antonio Candido, uno de los mayores críticos “brasileños” del siglo xx y de quien ya se encontraba en traducción *Literatura y sociedad* (2007), además de algunos ensayos reunidos en dos volúmenes diferentes, *Ensayos y comentarios* (1995) y *Estruendo y liberación* (2000), todo publicado en México, aunque lamentablemente con una circulación bastante restringida. Desde hace unos pocos años, el trabajo de José Miguel Wisnik también ha comenzado a circular en español, vía Argentina, gracias a las traducciones de algunos de sus principales libros, como *Veneno remedio. El fútbol y Brasil* (2014) y *El sonido y el sentido* (2015), así como también de algunos de sus ensayos más relevantes dedicados a la cuestión sonora, reunidos en *Música popular brasileña y literatura: la gaya ciencia* (2018). Otro crítico bastante conocido, y fundamental para la crítica cultural del Cono Sur es Idelber Avelar, cuyo libro *Alegorías de la derrota*, publicado en Chile el 2000, sin duda debe ser uno de los libros más importantes del medio latinoamericanista de los últimos 30 años. El estudio de la relación entre literatura y posdictadura en el sur de América Latina simplemente no puede pensarse sin su publicación. La originalidad de sus reflexiones también se encuentra en *Figuras de la violencia* (2016), que contiene, entre otros, un iluminador ensayo sobre los cánones narrativos colombianos, en el que deconstruye el modo conservador de leer la literatura del siglo xix, dando cuenta de la diferencia y no de la deuda latinoamericana respecto de la literatura europea del periodo. Se trata del despliegue de una estrategia de lectura cercana o afín a “Eça, autor de *Madame Bovary*” (1970), uno de los ensayos

más importantes de Silviano Santiago, en el que se pone en cuestión la metafísica que sostiene la literatura comparada de cuño eurocéntrico.

6.

Con todo, hay un número importante de críticas y críticos “brasileños” cuyos trabajos no son conocidos en español, o no lo son debidamente, a pesar del importante trabajo que viene realizando la editorial bonaerense Corregidor y su colección “Vereda Brasil”.¹ Por ejemplo, *Cinematógrafo de letras*, de Flora Süssekind, publicado en 1987, recién se acaba de publicar en español (aunque fue publicado en inglés en 1997 como *Cinematography of Words*). Se trata de un libro que se “adelantó” a la actual preocupación por los medios y los soportes. El trabajo de Flora solo se conocía, en parte, gracias a *Vidrieras astilladas*, un conjunto de ensayos publicados en 2003 por Corregidor, pero su preocupación por la materialidad de la literatura es una de las más detenidas y rigurosas de América Latina, y, a pesar de que apareció hace más de 30 años, la originalidad de sus análisis, así como la de sus hipótesis, no han perdido su fuerza, cuestión que se percibe claramente si se lo lee junto a *Máquinas de vanguardia*, de Rubén Gallo (2014), que apenas lo menciona en sus generalizaciones sin sustento.

7.

En Chile (pero no solo en Chile), además de Candido, posiblemente sea Roberto Schwarz otro de los críticos de Brasil más leídos, y ello gracias al trabajo de Grínor Rojo, quien en el pomposo ensayo *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna (1876-2006)*, lo indica como uno de los “aportes teóricos... más relevantes” del subcontinente, una de las “más altas cumbres” de América Latina. Bajo el “magisterio” de Pierre Bourdieu, Rojo selecciona un grupo de críticas y críticos que responden más a sus afinidades político-teóricas que a un serio y efectivo análisis de lo que por comodidad se sigue llamando “campo cultural”. Ya son de sobra conocidos los límites de la noción bourdieuana (además de su semejanza con la neoliberal de “capital humano”), a lo que aquí se suma la obliteración de la argumentación necesaria para elegir escribir sobre Schwarz y no, por ejemplo, sobre Silviano Santiago o, en el caso de Argentina, sobre Beatriz Sarlo y no sobre Horacio González, como si en este recorte hubiera unanimidad. No es difícil saber que para un crítico de Brasil o de Argentina esta selección no sería la misma que la de Rojo, que en ningún momento

¹ Mary Luz Estupiñán acaba de publicar en Casa de las Américas un libro que busca contribuir a reparar este escenario, *Formas de lo contemporáneo. Literatura, crítica y cultura en Brasil*, que reúne ensayos de Flora Süssekind, Florencia Garramuño, Eurídice Figueiredo, Celia Pedrosa, Evando Nascimento, Karl Erik Schöllhammer, Evelina Hoisel, José Miguel Wisnik, Luiz Camillo Osorio, Silviano Santiago y Arthur Imbassahy. Esta edición da continuidad a lo adelantado por *Absurdo Brasil*, antología organizada por Florencia Garramuño y Adriana Amante (2000), y que cuenta con trabajos de Flora Süssekind, Roberto Schwarz, Silviano Santiago, Antonio Candido, Roberto Ventura, Raúl Antelo, Heloísa Buarque de Holanda, Ismael Xavier, Oflia Beatriz Fiori Arantes y Paulo Arantes. En 2018, Mary Luz Estupiñán también publicó un texto en el que, a través de la correspondencia, busca dar cuenta de manera no convencional (afectiva) de las redes intelectuales que cruzan y atraviesan el subcontinente. Ver: “Cartas & restos. Una historia soterrada entre Brasil e Hispanoamérica”.

se pregunta si lo que Bourdieu inventó para leer a Flaubert podría tener asidero en estos lares. El mismo trabajo de Schwarz, por cierto, y sus problemáticas “ideas fuera de lugar” podrían poner en duda la idea de “campo” latinoamericano, pero detenernos en este punto nos llevaría a un camino sin salida, porque ni las ideas fuera de lugar, ni la propuesta de un campo permiten comprender lo que se juega en América Latina. Además, con su gusto por construir encumbrados cánones, Rojo parece privilegiar el arte de las reglas (las suyas) más que las reglas del arte. Por otra parte, los límites de Schwarz para pensar el presente han sido relevados (una vez más) en *O tropo tropicalista*, comprometido libro de João Camillo Penna publicado en 2017, y que se centra en la polémica que entabló el crítico paulista con Caetano Veloso y con el tropicalismo en general, una polémica que puede circunscribirse a la diferencia de la izquierda intelectual (crítica universitaria) con la contracultura (canción popular de mercado) que emerge en los años sesenta, emergencia que se enfrenta a la dictadura que derrocó al gobierno de João Goulart: “Este pequeño libro”, escribe Penna, sin embargo, “no trata de ellos, sino de sus reflexiones en el plano de la cultura... La antinomia de base que divide sus posiciones se explicita precisamente por una evaluación opuesta de los destinos de Brasil después del golpe cívico-militar, con su alto costo político y cultural, que alcanzó la vida personal de los dos” (27).

8.

Para Penna, el problema de Schwarz estriba precisamente en la apelación a una “falsa totalización” en nombre de la cual “se rechaza la particularidad concreta” (72). De otra manera: “Lo que Roberto insistentemente exige de las formas culturales que analiza, del tropicalismo, así como también de las experiencias relatadas en el libro de memorias de Caetano Veloso, *Verdad tropical* [traducido recientemente al español], es la sumisión a la mediación universal y social, que sus objetos no realizan satisfactoriamente” (78). Por el contrario, ética y políticamente, *O tropo tropicalista* afirma que “el análisis que se debe realizar aquí es, al modo benjaminiano, el de salvar siempre la experiencia particular, la mónada de lo absoluto” (78). Ahora bien, no se trata de abandonar toda idea de universalidad, sino de que esta opere (y no niegue) políticamente lo particular. “Salvar la cultura de los años 1964-1969, y en ella al tropicalismo”, escribe Penna, “implica leerlos como mónadas totalizantes, particularidades dotadas de universal, ya que lo real se manifiesta en fragmentos, harapos y objetos percibles” (78). Se trata de leer, como vemos (y no solo este periodo), al modo de Walter Benjamin. Pero como muestra Penna, la lectura de Schwarz –que comienza con “Cultura y política, 1964-1969”, ensayo “escrito para un público francés” publicado *Les Temps Modernes* en 1970, y, casi al mismo año, en español, en la revista *Casa de las Américas*– se resiste a ello al inscribirse, no solo bajo la figura y el pensamiento de Adorno, sino también bajo su caracterización de Stravinsky, a quien compara con Schönberg, “inclusive en lo que toca al contexto análogo del régimen autoritario en Brasil y el del nazifascismo en Europa” (80), con lo cual se devela “un clasismo oculto en la posición anticlasista

del discurso marxista" (85). Pero, como bien muestra Alexandre Nodari en el prólogo que acompaña al libro, algo más que un clasismo se cristaliza en la posición de Schwarz. A partir de *Quarup* –“el romance ideológicamente más representativo de la izquierda intelectual”, según Schwarz–, Nodari muestra cómo la violencia hacia los indígenas opera en la novela de Antonio Callado, negándose a escucharlos, así como también a la posibilidad de aprender de ellos. Invocándose una idea de pueblo, se mistifica un sujeto histórico totalizante y totalizador, cuya comprensión solo pasa por lo económico. Al respecto, es necesario recordar un paréntesis de “Cultura y política, 1964-1969”, insertado a propósito de “la coexistencia de manifestaciones ligadas a diferentes fases del mismo sistema”: “(En nuestra exposición *no interesa la famosa variedad cultural del país*, en la que, de hecho, se encuentran presentes religiones africanas, tribus indígenas, trabajadores ocasionalmente vendidos como esclavos, trabajo a medias o subempleo, ni complejos industriales)” (18, énfasis agregado). En su intento por explicar el predominio de una cultura de izquierda durante los primeros años de la dictadura en Brasil, Schwarz apela a la que será su estrategia de lectura predilecta: recurrir, a veces sin señalarlo, a nociones de totalidad, llámesele estructura o sistema. Ello implica, obviamente, la desconsideración de sus diferencias internas (y externas), como queda claro en este paréntesis, un paréntesis, dicho sea de paso, que como tal ya es un indicador de su radical obliteración. Pero es justamente aquello que se parentiza, que se reprime, lo que toma relevancia *vital* para Caetano Veloso, así como también para intelectuales como Silviano Santiago, João Camilo Penna, Heloísa Buarque de Hollanda, Lilia Moritz Schwarcz y un largo etcétera. Desmerecerlo, por secundario, es mantener incólume la jerarquización instalada a sangre y fuego por los colonizadores españoles, portugueses y criollos. La apuesta por la diferencia no desconoce la fuerza de las marcas económicas, pero su potencia radica en una lectura a contrapelo que intenta deconstruir las ideas de superioridad y pureza, con tal de develar cuánto ellas le deben a su otredad, algo que Schwarz pasa por alto, pero que aquí consideramos fundamental, sobre todo por lo que podemos aprender de los indígenas y los espíritus que los acompañan.

9.

Esta polémica, que tuvo entre sus primeros interlocutores a Silviano Santiago (Sovik), no ha perdido vigencia, pues las y los defensores de un pueblo homogéneo que coincide consigo mismo continúan sus diatribas contra quienes insisten en su diferencia estructural. Es más, la misma posición de Schwarz, en lo sustancial, no ha variado con los años, como se puede ver en “Verdade tropical: um percurso de nosso tempo”, publicado en 2012. En este ensayo, señala João Camilo,

Roberto Schwarz mantiene y profundiza el diagnóstico de “Cultura y política, 1964-1969”. Evidentemente, el momento histórico es diferente y el tono del ensayo también lo es. Figura en el volumen *Martinha versus Lucrecia* con énfasis: en una colección de textos ya publicados es el único inédito y tiene una extensión

significativamente mayor que los demás. Todo indica que, para Schwarz, Caetano viste los colores del “enemigo” esencial (145).

Pero el principal problema del “ataque virulento y lleno de incompreensión”, por parte del crítico marxista, como señala Nodari (12), está en su incapacidad para reconocer el descubrimiento de Caetano, a saber: la “multiplicidad (y las múltiples perspectivas) que la concepción política y la práctica del ‘populismo’ de izquierda no permitía ver, ya que consistía en (y necesitaba) la univocización del Pueblo, y, por tanto, en el límite, del proceso de exclusión” (13). La transición es de la univocidad al equívoco (término clave en el análisis de Camillo Penna), del Pueblo a los pueblos y su multiplicidad de voces –de cuerpos, de formas de ser– silenciadas cada vez que se subsume en una unidad, sea nacionalista o de clase (12). El pueblo, mostró Caetano, es equívoco, indeterminado, múltiple y sobredeterminado, contradictorio, algo difícil de aceptar para cierta crítica, dentro y fuera de Brasil. Nodari insiste, por ello, en que no se trata de abandonar la idea de pueblo, sino de recordar que los otros *del* pueblo, los pueblos *otros*, “que están dentro de nosotros”, pueden desaparecer (mediante el asesinato), tragedia que obturaría la posibilidad de volverse otro, así como también la posibilidad de otro futuro. Las humanidades por venir solo podrán emerger si hacen suyo el descubrimiento de Caetano, un descubrimiento que ya no resulta novedoso para quien está abierto a la multiplicidad de voces. Se trata de una urgencia.

10.

“Hemos resistido expandiendo nuestra subjetividad, no aceptando la idea de que somos todos iguales”, señala Ailton Krenak en *A vida não é útil*, y agrega: “Aún existen aproximadamente 250 etnias que quieren ser diferentes unas de otras en Brasil, que hablan más de 150 lenguas y dialectos” (31). De ahí que Krenak realice una pregunta fundamental para los tiempos que corren: “¿Somos siquiera una humanidad?”. En el posfacio que acompaña su libro, Eduardo Viveiros de Castro señala que la pregunta se declina con dos énfasis distintos: “¿Somos siquiera *una* humanidad (y no una diversidad irreductible de modos humanos de vivir en sociedad)? Y, ¿somos siquiera una *humanidad* (y no una red inextricable de interdependencias de lo humano y de lo no humano)?”. La búsqueda de una respuesta, continúa Viveiros de Castro, puede llevarnos a no percibir quién es el nosotros que se afirma en la pregunta (77). Ello porque para Krenak el “nosotros” “incluye, entre otros, las piedras, las montañas y los ríos”. La humanidad aquí no se restringe de manera exclusiva a las personas. Por lo tanto, no solo no somos *una* sola; tampoco entendemos lo mismo por *humanidad*. Hay quienes encontrarán que aquí estamos ante un escándalo, sin comprender que nuestra existencia depende cada vez más de asumir la pregunta de Krenak y de hacer nuestra su respuesta, pues no es lo humano, sino lo viviente lo que debemos defender.

11.

“La extracción de combustibles fósiles en las selvas tropicales”, señala Adreas Malm, “monta a los responsables del cambio climático y de las transmisiones zoonóticas en un mismo buldócer” (134). Desde Ecuador, Perú y Brasil multinacionales del capital fósil avanzan en la extracción de petróleo y gas que se vende fundamentalmente a los países del norte global. El problema, lo sabemos a partir de Wuhan, ya no es solo la deforestación y la reducción de la diversidad. “Se sabe desde hace mucho tiempo que esa región pantanosa de selva tropical constituye una ‘virósfera’ de una exuberancia inusitada” (135), exuberancia que se replica mineralmente: “En 2017, los científicos también demostraron que se trata de uno de los ecosistemas con mayor densidad de carbono del planeta: su suelo almacena unas reservas astronómicas de esa materia prima” (135-136). Para nuestra suerte, señala Malm, los capitalistas “tienen enfrente a los pueblos indígenas y otros actores locales” (136). Para nuestra suerte, todavía hay quienes no ven la tierra como recurso, ni creen en una humanidad excluyente.

12.

Enfrentar, a partir de nuestra inscripción en la cartografía de los saberes, el mundo por venir, requiere no solo voluntad, también y de manera fundamental, imaginación. En lo que sigue entonces me detendré en algunas escrituras de las que podemos aprender, y no poco; escrituras que son intervenciones que sobrepasan cualquier estanco disciplinar. Comenzaré con Evando Nascimento, dado que instala la cuestión de la diferencia en el centro de la pregunta por la nacionalidad, cuestión clave para quienes han decidido continuar como si quienes habitamos el mundo tuviéramos el mejor de los futuros posibles. Su trabajo no es, propiamente, el de un crítico, tampoco el de un profesional de las ciencias sociales, ni el de un intérprete de la cultura brasileña, por lo menos no en un sentido clásico o tradicional. Se trata más bien de un ensayista que, tal como lo supone el término ensayo desde Montaigne en adelante, experimenta diferentes formas de lenguaje y estilos para entender el mundo y el país en que vive. Pero el mundo y el país no los toma en su *totalidad*, sino a través de visiones parciales: lo que ha llamado en uno de sus libros más importantes, *retrato desnatural*, mundivisiones, visiones del mundo necesariamente divididas y fragmentarias. Estas mundivisiones se encuentran en sus ficciones ensayísticas, en sus ensayos ficcionales y ahora también en las obras visuales que ha venido produciendo desde hace un par de años. “¿Qué hace de Brasil un *brasil*, en el buen y en el mal sentido?” (195) se preguntaba recientemente Nascimento en un texto titulado “La copa del mundo no es nuestra (Desmemorias)” (2019), recordando, en un juego de palabras, que es la *brasa* lo que se encuentra tras Brasil, “ese bautismo de fierro y fuego hecho por los portugueses sobre los pueblos autóctonos, a partir de la explotación de la madera que le dio nombre” (195). Un poco más adelante, el narrador de estas desmemorias se confiesa: “Mi ‘instinto de nacionalidad’, si tengo alguno, paradójicamente me dice que jamás seré del todo brasileño –¿pero realmente quién lo es?–”. Y agrega:

Por supuesto que muchos se identifican completamente con la mitología nacional, real o ficticia. Tal vez están dotados de un maldito “instinto de nacionalidad”. Nacer aquí no fue una elección, regresar y permanecer sí. Pero también comparto el deseo de ser otro, de ser ajeno a mí y a mi no tan amada patria, salve. Sin duda viviré entre aquí y allá, aunque aquí y allá sean espacios y temporalidades muchas veces evanescentes. Toda tierra es provisoria, toda frontera inventada, pero no por ello dejan de existir... Sí, poeta, lo siento, pero *algún Brasil existe*, ha de existir. Pero jamás seré del todo brasileño porque hay uno o más extranjeros que me habitan desde que nací. Siempre seré el chico de allá (de Francia y de Bahía), que vive aquí (en Río), y viceversa, feliz e infeliz desde cualquier lado de la frontera imaginaria, en cualquier rincón del mundo (220).

Como la paternidad, al decir de Joyce, la nacionalidad también es una ficción legal, de ahí que encomille las nacionalidades, pues ¿qué implica ser “chileno” o “brasileño” o “latinoamericano”? O, mejor, “¿qué implica un autor de X país?”. Resulta revelador que Nascimento comprenda la nacionalidad como equívoca, indeterminada y múltiple, que es como también comprende la ficción literaria. Esta no tiene función específica, ni esencia, como señala en *Derrida y la literatura*. Su propia especificidad es extremadamente relativa, habiéndose definido progresivamente, en el paso del siglo XVIII al XIX, como un término que reunía prácticas distintas entre sí: novela, biografía, poesía, ensayo, teatro, diarios, escrituras todas que se alejaban del belletrismo y sus cultores. Las disciplinas, continúa, que se constituyeron a lo largo del siglo XIX, como la historia, la crítica y la literatura comparada, así como la teoría de la literatura en el siglo XX, pretendían delimitar y sistematizar un campo conceptual insistematizable, diría, con Bolaño, que salvaje, de ahí que no hayan tenido éxito. Desde sus orígenes remotos en la antigüedad clásica occidental, lo que hoy llamamos literatura no ha dejado de dialogar explícitamente con otras formas culturales y artísticas: el teatro, la danza, la música, la pintura, la escultura, la filosofía y las diversas formaciones sociales, como el derecho. Como el pueblo, la literatura, concluye Nascimento, nunca ha sido pura, y nunca ha podido identificarse plenamente a sí misma, pues lo suyo es la permanente apertura hacia el otro y lo otro.

13.

Es importante resaltar el modo en que la literatura puede y debe abrirse hacia el otro y lo otro, aún más cuando las humanidades por las que estamos apostando (y necesitando) así lo requieren. El trabajo de Evando es rico en lo que respecta a la invención de términos (que llama cuasi-conceptos) con los cuales pensar no solo la literatura, sino las prácticas artísticas en general. Como señala en el texto que hace de prólogo a *Estética y literatura en el siglo XXI. La política de las inscripciones*, de pronta publicación en Chile:

Cuasi-conceptos como i-materialidad, pro-yecto, inscripciones, rastro, literatura pensante, artes pensantes, alterficción, entre otros, no aspiran a ninguna

identidad u homogeneidad. Lejos de ello, desean alcanzar una dimensión *transfilosófica*: discurso y gesto, o *gesto discursivo*, que dialoga con parte de la tradición filosófica, implícita o explícitamente, sin afiliarse plenamente a ella. Lo que importa es algo así como una *diseminación* conceptual permanente, a la que me gustaría sintonizar con la potencia del pensamiento. De ahí que el adjetivo *pensante*, en lugar de clasificatorio, funcione como índice para pensar lo impensado e incluso lo impensable de la tradición metafísica occidental [...] El pensamiento (cuando lo hay) se dirige y también se vuelca hacia otros márgenes, no occidentales, e incluso no humanos (5).

De entre estos cuasi-conceptos, quisiera comentar brevemente uno de los más importantes para este ensayo: *alterficción*. El llamado giro intimista o autobiográfico ha dado lugar a una abundante proliferación de escrituras del yo (o de sí), desarrollada de manera constante por parte de una generación de escritores, como diría César Aira, “infatuados como están con sus propias vidas, contentos y satisfechos con sus destinos y su lugar en el mundo [...] No pueden hacer otra cosa que contar las alternativas felices de sus días y, ¡ay! de sus noches, en un relato lineal que es hoy el equivalente indigente de lo que antes era la novela” (23). En otras palabras, las escrituras del yo responden en no pocos casos (aunque siempre hay valiosas excepciones) a un requerimiento epocal (neoliberal) que habría que tomar con mayor cuidado. Su afán referencial contribuye a la obliteración de la imaginación, como he intentado mostrar en otros lugares (“Sin literatura”). “La autoficción”, agrega Nascimento, “corre los mismos riesgos que el uso inadvertido de las redes sociales, es decir, convertirse en un mero instrumento para el ejercicio de un narcisismo exacerbado, alcanzando una forma de ‘espectáculo total’” (116). El problema con la autoficción es la posibilidad cierta de incurrir en “todo tipo de abusos con relación a la alteridad [...] Es como si lo peor de la autoficción fuese la exposición de un yo autoidentificado, en oposición a las alteridades que lo rodean. Contra todo y contra todos, el hambriento yo” (16). Sin embargo, su estrategia no consiste solo en impugnarla, sino también en desplazarla, para poner en su lugar “el único fármaco posible para diluir esa instancia egoica”, esto es, la alterficción.

14.

Ya en su libro dedicado a la autora de *La hora de la estrella*, *Clarice Lispector: una literatura pensante* (2012), Nascimento había mostrado una preocupación literaria por la alteridad, resaltando el modo en que Lispector “ha contribuido a cuestionar los límites de lo humano”, ficcionando un conjunto de materiales que sobrepasan su comprensión metafísica: “El bestiario clariceano (y su correlato objetivo, el mundo de las cosas en general) dispone la fuerza de lo literario en aquello que excede a lo humano, abriéndose más allá del horizonte histórico. En otras palabras, indagar sobre lo animal o los animales y sus homólogos a través de la ficción ayuda a pensar en algunos aspectos de la extraña institución literaria” (25-26). Para Nascimento, entonces, la afinidad con los

animales inscribe una experiencia diferencial respecto de lo humano, una experiencia que no se reduce, por ejemplo, a estudiar su comportamiento, sino, por el contrario, a devenir otro o volverse otro. A “otreizarse”, como dice que “dirían Pessoa y sus heterónimos” (28). De ahí que la alterficción apareciera en su trabajo como parte de una reflexión que ya venía desarrollando, y ello con el objetivo explícito de dar lugar a un otro humanismo, un humanismo no antropocéntrico, ni ególatra. Por alterficción entonces Evando busca un modo de reimaginar la autoficción suspendiendo el registro referencial, esto es, “la reinención de sí como otro”, y agrega: “a través del otro o de la otra”.² Como la nacionalidad, la ficción, ni siquiera en su versión *autos*, se corresponde consigo misma. Necesita del otro y de lo otro para acontecer. La *ficción*, por tanto, no es sino *alteración*, lo que hace de la literatura una especie de antropología imaginaria, real y efectiva, que logró incluso anticiparse al psicoanálisis. La ficción, por tanto, no se opone a la realidad, la atraviesa y la performa, ayudándonos a ponernos en el lugar del otro o de la otra. Como señala en el ensayo “La autoficción como dispositivo: alterficciones”, que es el texto que he venido citando:

La expresión *alterficción* tiene tres sentidos correlacionados: en primer lugar, se refiere a tomarse a sí mismo como otro, alterándose en su configuración egoica, vía el lenguaje literario. En segundo lugar, se refiere al otro o a la otra con quien el autor-personaje-narrador se relaciona, desencadenando el juego ficcional (narrativo y hasta cierto punto verídico) y ficticio (imaginario). El yo se constituye en y destituye de su soberanía en ese contacto con las alteridades que lo rodean. Por último, el *alter* de la expresión remite al lector: la autoficción solo es efectiva en la lectura, como ya he dicho; lo que singulariza el relato autoficcional es cierto efecto de *extrañamiento* por parte de los lectores, al percibir la “presencia” del autor en la narración (lugar de la enunciación: narrador) y en la narrativa (lugar del enunciado: personaje) (117).

2 Los alter de la propia alterficción de Evando constituyen una legión imaginaria que puebla un mundo en el que lo que se espera que ocurra no siempre se da, puesto que los lugares comunes han sido eliminados: una conferencista experta en enfermedades tropicales, un indígena que se enfrenta a un tigre, el hijo de una celebridad que tiene un accidente y en el hospital lo dan por muerto antes de estarlo; alguien que decide cambiar de sexo; un taxista, casado, que nos cuenta sus aventuras sexuales, muchas con padres de familia; un cartero preocupado de cómo el medio hace al mensaje; el sobreviviente de la cuarta guerra mundial, que en el 2150 deja un testimonio; otro testificante, pero este no preocupado por la sobrevivencia, sino por lo abrumador que resulta vivir en algo así como la sociedad de los mensajes. También tenemos un caníbal, una empleada asesina (“El banquete”, muy poco platónico, es uno de los cuentos que más me gustó), un ladrón, un condenado a la silla eléctrica, un padre, un escritor, un ingeniero, un alcohólico comprometido con su adicción; alguien que se pregunta por qué “se narran vidas ajenas como se fossem suas, nossas” (*A desordem* 62); un soñador que vive en una favela y que terminará anhelando la inmortalidad; un terrorista escritural (me refiero al relato “A desordem das inscrições”); un muerto que nos narra su descomposición; un abogado que se aburría de su vida y la vende completa, con amigos incluidos; unos gemelos que se mimetizan hasta volverse un solo sujeto; Walter Benjamin escribiéndole a Erich Auerbach; una superestrella que sufre un infarto en pleno concierto, etc., etc., etc. Humanos, cosas y animales sorprenden por el modo en que encaran el mundo que les ha tocado en suerte, mundo que a veces coincide con el nuestro. Ahora bien, el hecho de que lo humano no tenga voz exclusiva no debe leerse como una antropologización del mundo, sino, por el contrario, como una apuesta por lo que en *Cantos profanos* se nombra como “ambiencia”, donde lo orgánico y lo inorgánico constituyen lo que somos, y donde todos los vivientes requieren de un cuarto, de un techo (120). Esta alterficción apuesta por la ética en lugar de la moral, y al hacerlo, se ofrece como un refugio que hace de la hospitalidad una política.

Para Nascimento entonces, la ficción literaria opera gracias a la heteronomía que la constituye y la posibilita, pero, como señala en otro de sus ensayos importante, “Para un concepto de literatura en el siglo XXI”, “sin sujeción o determinación absoluta por parte de otras instancias” (66). La ficción tiene sus propias leyes.

15.

Recientemente, dos críticos han releído a autores centrales de la literatura “brasileña” del siglo XX. Silviano Santiago aventuró una interpretación que busca salvar de la domesticación la monstruosidad de *Gran sertón: veredas*, de João Guimarães Rosa –un autor al que le hubiera gustado ser un cocodrilo viviendo en el Rio San Francisco–, novela que asume ficcionalmente el modo en que la cualidad salvaje de esas regiones coloniales se materializa en la compleja e intrincada belleza monstruosa de una obra artística *sui generis*, desanclándola temática, histórica, social e ideológicamente de la artificialidad cultural operada por los sucesivos ejercicios de racionalización y control de la barbarie vehiculizados mediante los diferentes estilos de época o los buenos y progresistas sentimientos nacionalistas que fundan las manifestaciones letradas en las antiguas colonias europeas y, en realidad, en todas las naciones recién independizadas del yugo antropocéntrico y eurocéntrico en el planeta (*Genealogía* 30).

Pero Santiago advierte no solo la doble domesticación, la de la novela y la de los indígenas, por parte de críticos tan importantes como Antonio Cándido y Roberto Schwarz.³ También repara en que el Rio San Francisco, prácticamente un personaje de *Gran sertón: veredas*, también “conocerá el yugo del hombre”, puesto que unos años después de publicada la novela, será “inaugurada a 2.221 km sobre la desembocadura del río, la represa de las Três Marias, donde se ubica la central hidroeléctrica del mismo nombre. De repente”, escribe Santiago, “la actualidad de la novela deviene definitivamente un marco histórico en la historia del Alto San Francisco” (33).⁴

3 Leemos al respecto: “entre todas las primeras respuestas unilaterales y egoístas que acogen *Gran sertón: veredas*, la más notable y brillante –¡gran suerte de Guimarães Rosa!– es la del maestro Antonio Cándido” (36). Y más adelante: “En ese sentido y finalmente, señálese que la domesticación operada por el maestro de la USP al invocar *Los sertones*, de Euclides da Cunha –adiestrando nacional y republicanamente al sertón minero del Alto San Francisco– abre el portón a la domesticación operada por el discípulo, Roberto Schwarz, que, a su vez, invoca la novela *Doktor Faustus. Vida del compositor alemán Adrian Leverkühn narrada por un amigo* (1947), de Thomas Mann, con el fin de adiestrar europea e internacionalmente el conflicto/pacto entre el yagunzo y el Diablo. El discípulo también sabe que *comparaison n'est pas raison*, y es por eso que comienza su mayor argumento deshaciendo las diferencias entre las dos obras” (81).

4 La deconstrucción de la crítica rosiana se asemeja a otra realizada respecto de la crítica de otro autor central de la tradición “brasileña”, pero ahora, realizada por Silviano en una novela: *Machado*. La imagen de la tapa de este libro contiene un rinoceronte con un gran cuerno. Se trata de una imagen que remite inmediatamente a la infidelidad y los celos, una “óbvia obsessão temática” de Machado y también de Silviano, desarrollada magistralmente en el capítulo titulado “A ressurreição dos mortos”, pero que también se puede encontrar en sus primeros textos. Se podría decir que este capítulo de *Machado* constituye algo así como una reescritura o desarrollo de dos sus primeros ensayos: “Jano, Janeiro” (1966/1967) y “Retórica da verossimilhança” (1969). Al respecto, escribí: “Contemporaneidad de *Uma literatura nos trópicos* (o la diseminación de la infidelidad)”.

16.

El otro crítico es José Miguel Wisnik, en cuyo más reciente trabajo me detendré en lo que sigue, puesto que, como se percibirá, el título de este ensayo le está en deuda. Si Nascimento da cuenta de la potencia de la literatura para crear mundos, teniendo como eje articulador el volverse otro, releendo la poesía de Carlos Drummond de Andrade, Wisnik nos deslumbrará con la potencia de la poesía para dar cuenta de algo así como el proceso inverso: el destino mineral del mundo, la conversión de una pequeña ciudad de provincia “en un territorio mecanizado de explotación-exportación” y su rearticulación “a la maquinaria totalizante de los dispositivos de dominación y explotación intensiva del planeta” (19). Y Wisnik lo hace además teniendo en mente al autor de *Gran sertón: veredas*, puesto que el descubrimiento del funesto “destino mineral” “da al poema [“La máquina del mundo”, incluido en *Claro enigma*, de 1951] un carácter sibilinaamente visionario: como el sertón para Guimarães Rosa, la Itabira de Drummond también es *el mundo* –solo que, en este caso, un mundo en el que el mundo va engullendo el mundo, movido por la geoeconomía y la tecnociencia” (19). Como en el caso de *Gran sertón: veredas*, la obra de Drummond también ha sido objeto de un número importante de trabajos, pero muy pocos (entre ellos, Silviano Santiago) habían reparado en la relevancia otorgada a la minería, relevancia que, por ser tal, desborda la poesía, atravesando prácticamente todo su trabajo escritural. “Es que la relación profunda y muy próxima con la historia de la minería, en sus textos”, señala Wisnik, “permanece en aquel lugar subrepticio de las cosas invisibles de tan obvias” (18). Drummond nació en Itabira en 1902, la ciudad donde también nació cuarenta años más tarde la empresa minera de hierro más grande del mundo, Vale do Rio Doce, aunque la historia de la minería, mostrará Wisnik, tiene tentáculos que se adentran no solo en la tierra, sino también en el tiempo y en el espacio. De ahí que *Maquinação do mundo: Drummond e a mineração* sea una obra erudita que recurre a múltiples disciplinas para volver a leer a un autor que creció en un lugar en el que la geología se acoplaba a la historia (29), haciéndonos conscientes de una temporalidad que no es humana, pero que nos constituye, y la forma en que lo haga dependerá de la relación que establezcamos con el mundo: como recurso o como vida.

17.

Por lo general, la referencia en la poesía de Drummond a la sierra Pico do Cauê y al fierro suelen ser leídas en términos metafóricos, nostálgicos, cuando no también culposos, dada la clase social de la que proviene, pero la lectura de Wisnik señala que todo ello no está a la altura del “enigma de la condición viviente que implica ‘estar-en-el-mundo’” (169). “La máquina del mundo” fue publicado a poco más de un año de que el poeta sobrevolara hacia Itabira en un taxi-aéreo y viera desde arriba cómo el Pico do Cauê comenzaba su viaje hacia la profundidad de la tierra, para transformarse en un cono que recuerda la arquitectura imaginariamente edificada por Dante para el infierno. “Releída a la luz de la cuestión mineral”, señala Wisnik,

“la afamada máquina puede ser entendida no solo como la aparición intempestiva de lo absoluto (que también lo es), sino como la indicación elíptica de un trauma histórico y la intuición totalizante de los dispositivos de dominación y explotación que se abren en el mundo de la posguerra, de vastas consecuencias para la visión de lo contemporáneo” (46). La escritura de Drummond, lo vemos hoy, hace inteligible, *a su manera*, la catástrofe del progreso: “Los más soberbios puentes y edificios,/ lo que en los talleres se elabora,/ lo que pensado fue y luego alcanzó/ una distancia superior al pensamiento,/ los recursos de la tierra dominados” (106). A su manera porque no se trata de una escritura transparente. La catástrofe incluso aparece a veces “de manera latente y casi invisible” (77), por lo que la tarea que se ha dado Wisnik contempla “cotejar los desdoblamientos históricos con las repercusiones en prosa y en verso, que van desde la anotación aguda, la rememoración lírica, la resistencia sintomática y la intervención de protesta, hasta el enigma, la alegoría y la cifra interrogante sobre del destino humano” (78).

18.

En un contexto de guerra mundial, el hierro, por lo menos a lo largo del siglo xx, era un mineral clave, y su explotación o adquisición podía contribuir de manera “favorable” al desenlace. Fue el gobierno de Getulio Vargas el que decidió que Brasil entrara en escena. Negoció con Inglaterra la transferencia de los yacimientos pertenecientes a la Itabira Iron, que se convertiría en la compañía Vale do Rio Doce, y con Estados Unidos el dinero necesario para ponerla en marcha. De paso, tropas estadounidenses podrían estacionarse estratégicamente en territorio brasileño, dando un aire de confianza a la extracción de unas materias primas que ambos países necesitaban en su lucha contra el Eje. El resultado fue una empresa de economía mixta controlada por un Estado que se enorgullecía de tratar a su tierra como recurso. Al respecto escribe Wisnik:

Si los estadounidenses entraban con los dólares del financiamiento millonario, y los ingleses aportaban financieramente con la devolución de los yacimientos de propiedad angloamericana, Brasil entraba, finalmente, con la montaña de hierro itabirana: estoque bruto considerado expresamente como capital *in natura*, al mismo tiempo que entidad natural y simbólica a ser tácitamente sacrificada. El carácter sacrificial de la operación es su parte silenciada y evidentemente no contabilizada en los contratos (97).

Después de todo, el Pico do Cauê “cumple su destino de darse, entero, por Brasil”. Aquí no se esconde ninguna metáfora. Se puede comprobar mediante Google Maps. Como el salitre “chileno” antes, y el cobre y el litio hoy, como el caucho “amazónico” antes y el petróleo y el gas hoy, como la caña “jamaíquina” antes y la bauxita hoy... el modo en que países como los nuestros ingresan a la economía mundo es “sacrificando” contractualmente una naturaleza que se espera que siempre permanezca en silencio, sin comprender que ese “sacrificio” no es sino nuestra propia destrucción, la caída

del cielo. Y ello principalmente para beneficio de los llamados “países desarrollados”. ¿Cuánta tierra “amazónica” necesita anualmente una familia de Alemania, que adquiere más del 80 % de sus bienes de consumo de otras partes del mundo?

19.

Pero lo que sobre todo quisiera resaltar es la respuesta del poeta ante el destino mineral al que nos lanza la máquina del mundo, y el modo en que la máquina poética se le enfrenta. Wisnik muestra detalladamente todas las formas posibles en que el término máquina se inscribe en el poema, tanto para seducir al caminante que lo recorre, como para ayudarlo en su resistencia. La máquina se configura “como persona que le habla al tú del caminante, invitándole a hacerse de las regalías sin límite que su aparición prodiga –o disponibiliza–” (207). Se trata de una evidente tentación, escribe Wisnik, “que recae sobre un sujeto en vías de ser seducido por una promesa de poder total” (207). La máquina le ofrece, por cierto, no solo el poder de y sobre lo material, sino también el manejo de las consecuencias últimas del saber, la explicación total de la vida, como mefistofélicamente indica el poema: “Lo que buscaste en ti o fuera de/ tu ser restringido y nunca se mostró,/ incluso afectando darse o rindiéndose,/ y a cada instante retrayéndose más/ [...] esa total explicación de la vida,/ ese nexo primero y singular,/ que no concibes más, pues tan esquivo/ se reveló ante la búsqueda ardiente/ en que te consumiste... ve, contempla,/ abre tu pecho para albergarlo” (106). Se trata del dominio sobre todas las esferas de la existencia, humanas y no humanas, animales, vegetales y minerales, subjetivas y objetivas, que es como, de hecho, domina la máquina del capital. “Sin embargo, pasados más de cincuenta años”, leemos en *Maquinação do mundo*, “podemos reconocer ahí una experiencia que nos es contemporánea y en la cual la ‘utopía moderna’, sin desconocer sus inmensurables potencialidades, es inseparable de la distopía trágica del control instrumental de todas las instancias de la naturaleza y de la vida” (214). Como dice Krenak, “en lugar de imaginar mundos, los consumimos”. La máquina, sabremos luego, ya ha sido incorporada por la escritura misma que no dudará en rechazarla, con lo cual el caminante “monta con su propio ingenio la máquina totalizante que “ese ingenio rechazará, con la negatividad implacable que le es inherente”. En otras palabras, “el poeta rechaza la máquina del mundo en el mismo poema que la contempla, digamos, como desde hace mucho no era contemplada”. El hecho es, dice Wisnik, que Drummond “insiste en colocar en acto, con todo, y con inequívoco énfasis, una *otra*, intrigante y casi secreta orden rechazo, cuya razón no es explicitada en el poema, y que moviliza, sin excepción, a todos sus intérpretes” (223-224). Para Wisnik este rechazo es “tan *formidable*, es decir, tan enorme y tan potente como la sublimidad del objeto rechazado, ‘tomando de él’”, escribirá el poeta, “la magnitud para hacerla resonar en el vacío” (226). La potencia del poema, señala el crítico, su “manera única” de afirmar y negar una tentación de la que no pocos saldrían airosos y, por tanto, de exponer aquello que se ocultaría, lo alinea o lo emparenta con “algunos férreos renitentes de la literatura moderna, de

los que Bartleby sería uno de sus más reconocidos exponentes, pues el caminante drummondiano también es uno de aquellos que dice *'I would prefer not to'*; en este caso, preferiría "no subir el camino que lleva al paraíso". Prefiero la máquina poética en lugar de "hacerme con la máquina del mundo". La maquinación de la que nos habla Wisnik es doble, simétrica, pero no equivalente, ni semejante, por ello mismo, a la distinción entre el azul y el rojo con que Morfeo busca el compromiso de Neo, pues lo suyo, lo sabremos después, no es más que una artimaña; lo mismo que la distinción entre salir o permanecer en la *matrix*. La maquinación del mundo podría ser leída como un cuasiconcepto, cuya dirección nunca puede garantizarse, ni asegurarse, pues no tiene afuera. Pero, como el caminante de Drummond, se la puede rechazar, empleándola a favor de la invención de un mundo en el que las únicas maquinaciones posibles sean las que apuestan por la vida, humana y no humana. En otras palabras, hacer que el destino mineral dé lugar a un devenir mineral, un devenir que no opere contra el mundo, sino reconociendo que lo llevamos, junto a los pueblos encerrados en paréntesis reales y escriturales, en nuestros cuerpos, a su favor.

20.

Ahora bien, como señalé al inicio, otras humanidades se requieren para la posibilidad de un devenir mineral, que no es sino la posibilidad de un devenir más allá de lo humano. De ahí la necesidad de espíritus no logocéntricos, como los que pueblan la Amazonía. Pero antes de entrar en ello, es necesario señalar cómo sus portadores aparecieron en la escena local y transnacional, haciendo de la ecología su modo de resistencia e intervención. La emergencia del discurso político indígena del pueblo yanomami opera mediante la apropiación del horizonte legal establecido por el discurso jurídico del gobierno brasileño. Una mirada paternalista, como la ejercida por gran parte del discurso subalternista a inicios de los 90, vería únicamente que el Estado logró "encuadrar" a los habitantes de la Amazonía a partir de la categoría genérica de "tierra indígena", pero es precisamente su apropiación creativa, al decir de Bruce Albert, la que permitirá la emergencia de un *actor* político en resistencia. Se trata, escribe Albert en un texto publicado inicialmente en 1993, de "un mecanismo fundamental en la formación de las 'etnias' de la Amazonía actual y de su organización política" (4), y concluye:

sería simplista considerar la génesis de las etnias contemporáneas en la Amazonía a la luz de una teatralidad alienada o cínica. Revela, lejos de ello, todo un proceso político-cultural de adaptación creativa que genera las condiciones para la posibilidad de un campo de negociación interétnica donde el discurso colonial puede ser burlado o subvertido. La intertextualidad cultural del contacto se nutre tanto de esta etnopolítica discursiva como de las formas retóricas (negativas o positivas) mediante las cuales los blancos construyen a "los indígenas". Sin embargo, no se limita a imágenes recíprocas de indígenas y blancos. La autodefinición de cada protagonista se alimenta no solo de la representación que se construye del otro, sino también de la representación que el otro hace

de uno: la auto-representación de los actores interétnicos se construye en la encrucijada de la imagen que cada uno tiene del otro y de la suya y de la propia imagen espejeada en el otro (5).

La ley, dispositivo por antonomasia de la ciudad letrada, por tanto, no solo fija, apropiándose la creativa y políticamente, sino que también puede producir agencias imprevisibles e ingobernables. Corriendo sus límites sin que se lo haya previsto, se produce en su interior una escisión que obliga a su ampliación. Esos límites, por cierto, al depender de la letra, que es eminentemente plástica, son porosos y permeables, pero su filtrabilidad no se da gratuitamente, es más, es en su ocultamiento, como muy bien recordó Kafka, que el derecho como tal se sostiene. La ficción literaria devela el carácter ficticio de toda ley, trabajo de revelación que solo una lectura atenta y comprometida puede realizar. Como señaló Julio Ramos a propósito de la apropiación de la ley por parte de esclavos en la Cuba decimonónica:

Sólo desde la perspectiva de un radical “possesive individualism”, como sugiere M. Taussig, podríamos subestimar la importancia de las estrategias miméticas en las dinámicas de la dominación. Sólo acobijados por la sombra del fantasma de la originalidad le exigiríamos al ex esclavo Francisco Manzano la voz de una diferencia “pura” o autónoma de la escena de la dominación en la que se constituye –peligrosamente, para los amos– en sujeto de la escritura” (64).

Es la mismísima ley la que, a contrapelo, posibilitará, mediante su propia escritura, *su reescritura*, ampliando sus márgenes mediante una justicia que termina haciéndose por mano propia. Junto a Davi Kopenawa, Albert lo entrevistó para lo que ha sido llamado “la segunda conquista” de la Amazonía, viendo en la letra de la ley no la pura dominación, sino también la subversión que guarda, como ley, la letra.

21.

El conocimiento de la ley y la escritura que la vehiculiza permitirá también una antropología de sus detentadores. Como señala Viveiros de Castro en su presentación a *Encontros: Ailton Krenak*, Kopenawa “habla del (su) mundo, a partir de una aprehensión cultural de la cosmopraxis de los blancos observada *desde afuera*, y largamente elaborada por un trabajo simbólico hecho en el interior de la conceptualidad yanomami” (12), mientras que Krenak lo hace principalmente “a partir de su absorción impresionantemente rápida de una gran cantidad de información, ya sea escrita, fruto de su convivencia con el medio activista pro-indígena de São Paulo y otras ciudades, ya sea a partir de su decisión de peregrinar por el Brasil y conocer toda la diversidad de lo que llama sus ‘parientes’, así como también de su contacto formativo con algunos pensadores y activistas nativos”. Junto a otros, ambos pertenecen a la primera (o quizás segunda) “generación de indígenas supuestamente ‘aculturados’ que se volvieron vectores de la indigenización de la política nacional, antes que de

la abrasileñización de los indígenas, y que se apropiaron de su indianidad de modo simultáneamente intelectual y existencial” (12). Por supuesto que hay diferencias al interior de esta indigenización de la política, pero me interesa destacar los puntos de encuentro, común en su diferencia respecto de la existencia de los “blancos”. Como muchos otros, continúa Viveiros de Castro,

son indígenas que se “descubrieron” indígenas, que volvieron a ser indígenas sin nunca haber dejado de serlo; son sobrevivientes de masacres y epidemias, que quedaron lejos de sus pueblos por años; que tomaron la misión de reflexionar, a partir de su exilio forzado y su trabajo de campo reverso, sobre su condición, sobre su diferencia insistente ante los destructores de sus mundos, y a partir de ahí ser capaces de *hablarles* a estos últimos, de *resistirles*, de indicar por donde pasa el corte, la divergencia, y cuáles son, por tanto, las condiciones políticas de un entendimiento posible (apenas posible) entre un “ellos”, que son muchos y un “nosotros”, que se imagina, o que es compelido a imaginar, con Un gran colectivo, un uno que la mera existencia de los indígenas revela como fracturado y separado de sí mismo [...] “Un” pueblo, a fin de cuentas, donde *todo el mundo es indígena, salvo quien no lo es* (Encontros 13).

¿Cómo no recordar a “Mi tío Jaguareté”, donde, como señaló recientemente Viveiros de Castro –en una iluminadora lectura sobre la antropofagia en Guimarães Rosa y Clarice–, es el lenguaje de la *onça* el que va transformando al personaje en una *onça*? Pues aquí devenir *onça* es devenir indígena, consecuencia y, a la vez, condición de tal movimiento, un movimiento que se produce en y por la escritura, en este caso, de ficción. Si esta es una de las formas de la antropología, no lo es porque asuma algunos de sus “temas”. Lo es porque, a diferencia de las humanidades de las ciencias del espíritu, asume la comprensión de lo humano en relación con el mundo que habitamos y que nos nutre.

22.

Una de las potencialidades que ofrece el “trabajo de campo reverso”, como el que ficcionan Guimarães Rosa y Clarice, así como el que realizan algunos chamanes, estriba en un don cuya inteligibilidad las humanidades por venir no solo deben ayudar a clarificar, sino asumir: la “nuestra” es *una* forma de vida, claramente no la mejor, ni hoy deseable. Con todo, ello no es lo más relevante. Lo relevante es comprender que otras formas de existir o habitar el mundo *aún* son posibles, porque lo han sido y, en algunos casos, lo siguen siendo o simplemente porque lo podemos imaginar. El pasado está lleno de novedad, como el presente, y el futuro no está prefijado, por lo que salir del destino mineral, como señaló Donna Haraway, no es una utopía, ni un sueño. La pandemia nos mostró, con desiguales costos, que la vida puede estar por sobre el capital. Para los yanomami, el oro no es un elemento inorgánico codiciado, es un agente patógeno, lo mismo que las mercancías en general. Esta asociación, señaló Albert,

surgió de la coincidencia entre la adquisición de objetos metálicos y las epidemias de infección respiratoria, en forma de “humo metálico (de las espadas)”. Después de medio siglo de diversas transformaciones, esta asociación reaparece en el discurso de Davi como “humo de oro” (*oru wakëxi*), “humo de mineral/metal” (*minerio wakëxi* o *pooxikã wakëxi*) y, finalmente, “enfermedad del mineral”. Su fuerza sigue siendo tan grande que a menudo usa la palabra *xawara* (epidemia) como sinónimo de mineral (*pooxikã*) (16).

En *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*, de pronta traducción al español, Kopenawa ofrece algo así como las reflexiones de un “antropología versa”, gracias a un diálogo entablado por alrededor de 30 años con Bruce Albert, quien en *El oro caníbal* ya nos había entregado algunos adelantos. El libro es de una enorme riqueza, pero por ahora solo quisiera detenerme precisamente en la cuestión mineral. “Los blancos”, señala Kopenawa, “no entienden que, al arrancar los minerales de la tierra, esparcen un veneno que invade todo el mundo, y que, de ese modo, el mundo acabará muriendo” (357). De ahí que llame comedores de tierra a los *garimpeiros*, los buscadores de metales y piedras preciosas. Vale la pena recordar en extenso su dramático encuentro:

Después de haber regresado a trabajar para la Funai, había visto a los blancos rasgar el suelo del bosque para construir una carretera. Los había visto cortar sus árboles y quemarlos para plantar capín [forraje para la cría de animales]. Conocía las huellas de tierras vacías y las enfermedades que dejan atrás. A pesar de esto, todavía sabía poco sobre ellos. ¡No fue sino cuando los *garimpeiros* llegaron hasta nosotros que realmente entendí de lo que eran capaces los *napë!* [forastero, enemigo] Multitudes de estos bravos forasteros aparecieron repentinamente por todos lados y pronto rodearon todas nuestras casas. Buscaban frenéticamente una cosa maligna de la que nunca habíamos oído hablar y cuyo nombre repetían una y otra vez: *oru* –oro–. Comenzaron a dar vuelta la tierra como bandadas de pecaríes. Ensuciaron los ríos con barro amarillento y los llenaron de humano con la epidemia *xawara* de su maquinaria. Entonces mi pecho se llenó de rabia y de angustia nuevamente, al verlos devastar los mantiales del río con la voracidad de unos perros hambrientos. ¡Todo esto para encontrar oro, para que los demás blancos puedan hacer dientes y adornos con él, o simplemente para esconderlo en sus casas! En ese momento, acababa de aprender a defender los límites de nuestro bosque. Aún no estaba acostumbrado a la idea de que también necesitaba defender sus árboles, sus animales, sus cursos de agua y sus peces. Pero pronto comprendí que los *garimpeiros* eran verdaderos comedores de tierras y que iban a devastar todo en el bosque. Estas nuevas palabras me llegaron poco a poco, durante mis viajes por nuestra tierra y entre los blancos. Se fijaron en mí y aumentaron gradualmente, ligándose entre sí, hasta que hicieron un largo camino en mi mente. Fue con esas palabras

que comencé a hablar en las ciudades, aunque mi lengua parecía, en portugués, ¡todavía tan torcida como la de un fantasma! (335).

23.

El relato de Kopenawa es verdaderamente desgarrador. Su colisión con las máquinas destruyendo el bosque, y las muertes que siguieron son un importante catalizador de su lucha:

“El oro no es más que polvo brillante en el barro. ¡Sin embargo, los blancos son capaces de matar por eso! ¿Cuántos más de nuestra gente van a asesinar así? Y luego, ¿sus humos epidémicos van a comerse lo que resta, hasta que no quede nada? ¿Quieren que desaparezcamos todos del bosque?”. A partir de ese momento, mi pensamiento fue realmente estable. Entendí hasta qué punto los blancos que quieren nuestra tierra son seres maléficos (344).

Para los yanomami, como para muchos otros pueblos amazónicos, los animales del bosque, las montañas, los ríos y la flora, son humanos o lo fueron, y por ello mismo podrían volver a serlo. La diferencia entre vivientes, por tanto, no es espiritual, sino corporal (de grado, por tanto), y es en función del cuerpo que se percibe, aprehende y habita el mundo. El cuerpo posibilita el punto de vista, lo que recuerda a Spinoza y la lectura deleuziana. De aquí se desprende una de las tesis más importantes del perspectivismo amerindio, tal como lo viene desarrollando Viveiros de Castro; como señala en *La mirada del jaguar*, “los animales no nos ven como humanos y sí como animales. Y, por otro lado, ellos no se ven como animales, sino como nosotros nos vemos, es decir, como humanos” (20). O como recuerda el mismo Kopenawa, una parte de sus “antepasados fue arrojada al inframundo cuando el cielo se derrumbó. Otro se quedó en el bosque, en el que también llegamos para criarnos, y se dedicó a la caza. Los llamamos animales de caza, pero el hecho es que todos somos humanos” (214-215). En esta mitología, un pre-caos primigenio de indiferenciación e intercomunicabilidad reúne a humanos y animales, sin jerarquía alguna, por lo que lo que tienen en común no es la animalidad, como lo sería para los llamados o autodenominados “occidentales”, sino la humanidad. Para los amerindios, todo el mundo es persona, de manera que el modo de asumir el mundo no es el de la objetivación o la cosificación, sino el de la humanización. De esta cosmopolítica emerge una ética que comprende la vida y la no vida, lo humano y lo no humano de manera entrelazada o, mejor, entretejida. Respeto tanto lo vivo como lo no vivo, o, como escribió Drummond en “La máquina del mundo”, “todo lo que define al ser terrestre/ o se prolonga hasta en los animales/ y llega a las plantas para embeberse/ en el sueño rencoroso de los minerales” (107). Tiene su base en una detenida observación del lugar que se habita y de cómo este atraviesa, literalmente, los cuerpos, que se reconocen como porosos, dado que se encuentran abiertos al ambiente, y este, como señaló recientemente Nascimento, “nunca deja de penetrar nuestro

cuerpo, a través de todos sus agujeros y grietas posibles” (89). Cuando Kopenawa nos habla de la relación del cuerpo con la comida (139), nos está mostrando que el cuerpo no responde tanto al ambiente, sino que es este, más bien, con sus animales, minerales y vegetales (pura bioquímica), el que lo compone y recompone diariamente. La diferencia entre el cuerpo y su ambiente, por tanto, se vuelve así menos específica, e incluso insustancial. El cuerpo, como lo humano, no tiene esencias de ningún tipo, sino relaciones, cuyos modos son lo que lo define, con lo cual la distinción naturaleza/cultura debiera ser replanteada, cuando no abandonada. Lo mismo un término como medioambiente, que para Kopenawa es “lo que queda de lo que los blancos han destruido” (24), un residuo que no da cuenta de la vida en el bosque. De ahí que prefiera “la gente de la ecología”, e incluso “palabras de la ecología”, dado que estas portan “los poderes de los espíritus chamánicos [dueños y defensores del bosque] para controlar las fuerzas entrópicas del cosmos, poderes que son capaces de prevenir el colapso del cielo, así como también de ahuyentar las epidemias de humo que inundan el bosque” (26). Espíritus como estos son los que deben reinventar las humanidades. No porque se quiera hacer de ellas lo que no son, sino por lo que podrían llegar a ser: un conjunto de saberes que toman a su cargo la vida, cualquiera sea, antes que la cultura, que todavía se encuentra reducida a “lo mejor que se ha dicho y pensado en el mundo”. Unas humanidades que reconozcan, como diría Viveiros de Castro, una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos. Ello las haría radicalmente materialistas, y abiertas, antes que al destino, al devenir mineral de la tierra que nos tocó en suerte.

VIÑA DEL MAR, FEBRERO DE 2020

Referencias

- Albert, Bruce. *El oro caníbal y la caída del cielo: una crítica chamánica de la economía política de la naturaleza (yanomami)*. Trad. raúl rodríguez freire. Santiago, cuadernos mimesis, 2020.
- Aira, César. *Evasión y otros ensayos*. Barcelona, Random House, 2017.
- Avelar, Idelber. *Alegorías de la derrota: la ficción posdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago, Lom, 2000.
- . *Figuras de la violencia*. Trad. Mary Luz Estupiñán y raúl rodríguez freire. Santiago, Palinodia, 2016 [2011].
- Drummond de Andrade, Carlos. *Claro enigma*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- Estupiñán, Mary Luz. “Cartas & restos. Una historia soterrada entre Brasil e Hispanoamérica”. *matraga*, vol. 25, n° 45, 2018, pp. 495-512.
- Estupiñán, Mary Luz, ed. *Formas de lo contemporáneo. Literatura, crítica y cultura en Brasil*. La Habana, Casa de las Américas/Dársena, 2020.

- Fabian, Johannes. *Time and the Other*. Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- Kittler, Friedrich. "Einleitung: Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften". *Austreibung des Geistes aus dem Geisteswissenschaften: Programme des Poststrukturalismus*. Ed. Friedrich Kittler. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1980, pp. 7-14.
- Kopenawa, Davi y Bruce Albert. *A queda do céu. Palavras de um xama yanomami*. São Paulo, Companhia das Letras, 2015.
- Krenak, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2020.
- Latour, Bruno. *Dónde aterrizar*. Trad. Pablo Cuartas. Barcelona, Taurus, 2019.
- Malm, Andreas. *El murciélago y el capital*. Trad. Miguel Ros G. Madrid, Errata naturae, 2020.
- Marx, Karl. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Trad. Luis Andrés Bredlow. Logroño, Pepitas de calabaza, 2014.
- Morton, Timothy. *El pensamiento ecológico*. Trad. Fernando Borrajo. Barcelona, Paidós, 2018 [2010].
- Nascimento, Evando. *Clarice Lispector: uma literatura pensante*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2012.
- . "Para un concepto de literatura en el siglo XXI: expansiones, heteronomías, desdoblamientos". Trad. raúl rodríguez freire. *El lugar de la literatura en el siglo XXI*. Eds. Nicolás Vicente et. al. Valparaíso, EUV/Dársena, 2016, pp. 47-87.
- . *A desordem das inscrições: contracantos*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2019.
- . *Estética y literatura en el siglo XXI: la política de las inscripciones (filosofía, literatura y artes)*. Trad. raúl rodríguez freire. Santiago, mimesis, 2021. En edición.
- . "Notas sobre o coronavírus e a sobrevivência das espécies". *Filosofia em confinamento*. Ed. Klinger Scoralick. Rio de Janeiro, Batuque, 2020, pp. 85-95.
- . *Derrida y la literatura*. Trad. raúl rodríguez freire. Adrogué, La cebra, 2021 [2015].
- Penna, João Camillo. *O tropo tropicalista*. Rio de Janeiro, Circuito/Azougue, 2017.
- Ramos, Julio. *Paradojas de la letra*. Caracas, Ex-cultura, 1996.
- rodríguez freire, raúl. "Contemporaneidad de *Uma literatura nos trópicos* (o la disseminación de la infidelidad)". *La forma como ensayo. crítica ficción teoría*. Adrogué, La cebra, 2020, pp. 121-144.
- . "Sin literatura, la especie humana no tiene porvenir". *La universidad sin atributos*. Santiago, Macul, 2020, pp. 329-357.
- Rojo, Grínor. *De las más altas cumbres. Teoría crítica latinoamericana moderna (1876-2006)*. Santiago, Lom, 2012.
- Santiago, Silvano. *Genealogía de la ferocidad. Ensayo sobre Gran Sertón: veredas, de Guimarães Rosa*. Trad. Mary Luz Estupiñán. Santiago, mimesis, 2018.
- . "Eça, autor de *Madame Bovary*". *Una literatura en los trópicos. Ensayos escogidos*. Trad. Mary Luz Estupiñán y raúl rodríguez freire. Adrogué, La cebra, 2018 [1970], pp. 39-59.
- Schwarz, Roberto. "Cultura y política en el Brasil (1967-1969). Algunos esquemas". *Casa de las Américas*, n° 61, 1970, pp. 9-32.

- —. “Cultura e política, 1964-69”. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992, pp. 61-92.
- Sovik, Liv. “Haiti é aqui/O Haiti nao é aqui? Música popular, dependencia cultural e identidade brasileira na polémica Schwarz-Silviano Santiago”. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en Cultura y Poder*. Coord. Daniel Mato. Caracas, CLACSO/CEAP/UCV, 2002, pp. 277-286.
- Süssekind, Flora. *Cinematógrafo de letras*. Trad. Mary Luz Estupiñán. Santiago, mimesis, 2021 [1987].
- Viveiros de Castro, Eduardo. “Alguma coisa vai ter que acontecer”. *Encontros: Ailton Krenak*. Ed. Sergio Cohn. Rio de Janeiro, Azougue, 2015, pp. 8-19.
- —. *La mirada de jaguar*. Trad. Lucía Tennina, Andrés Bracony y Santiago Sburhatti. Buenos Aires. Tinta limón, 2013.
- —. *La inconstancia del alma salvaje*. Trad. Guillermo David. Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento, 2018 [2002].
- Wisnik, José Miguel. *Maquinação do mundo: Drummond e a mineração*. São Paulo, Companhia das Letras, 2018.