

## Deconstrucción del ideal mestizo

Adolfo Chaparro<sup>284</sup>

*“... toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su pureza sino, al contrario, por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza”  
(Deleuze y Guattari, Mil mesetas).*

A partir de los años veinte del siglo pasado, la comprobación del *ser mestizo* se vuelve objeto de reflexión teórica de los pensadores latinoamericanos. En lugar de mantener la jerarquía racial y la exclusión heredados de la Colonia, o de negar los componentes de la nacionalidad como sucede en la Independencia, o de considerarlo vagamente como el (no)lugar donde se disuelven las diferencias raciales y las consecuencias históricas de la conquista, el mestizaje empieza a ser valorado como una riqueza fundacional inexplorada. La evidencia del mestizaje como una gesta de reconocimiento y ampliación de la base social de los ciudadanos, no solo demuestra la habilidad mimética del mestizo para asimilar y desarrollar los ideales y las tareas del progreso, sino su nuevo rol como lugar de intercambio cultural entre las distintas tradiciones raciales. Solo hacia los años 30s del siglo XX, después del agotamiento del debate biologizante sobre la cultura, aparece un discurso académico y oficial que agencia categorías más incluyentes como pueblo, clase social y ciudadanía, pero ya el mestizo ha sido incorporado como un insumo ineludible del proyecto modernizador del Estado.

El tema ha sido debatido en términos religiosos, biológicos, sociales, generando categorías adecuadas a la experiencia cotidiana,

---

284 Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia, con Maestría y Doctorado en Filosofía por la Universidad del Paris 8. Director del programa de Maestría en Filosofía. Hace parte del Grupo de Investigación Filosofía Política de Clacso y del Grupo Interinstitucional de Estética y política.

pero no termina de encontrar la vía de las aproximaciones filosóficas. Este es un intento que se sabe inconcluso de antemano. Lo cierto es que, si tuviéramos que reconocer un problema propio para la filosofía en Latinoamérica, el mestizaje podría ser un buen candidato por su originariedad conceptual y por la historia del problema, además del peso evidente que tiene en la sociobiogénesis colonial y en la condición postcolonial de los países latinoamericanos. Sin embargo, en lugar de levantar un archivo exhaustivo sobre lo dicho acerca del mestizaje, abordamos textos paradigmáticos desde problemas propios de la filosofía como las relaciones entre la constitución racial del sujeto y los procesos de subjetivación, la idealización/deconstrucción del ser mestizo, el paralelismo de las diversas formas de racionalidad en que se expresa el problema desde sus inicios.

Para ello, a lo largo del texto se pone a prueba la hipótesis de Marisol de la Cadena según la cual la ambigüedad del mestizaje, entre lo biológico y lo cultural, es también una duplicidad que afecta su construcción conceptual y su circulación enunciativa. En efecto, en lugar de presentar un concepto construido y criticado sistemáticamente, a la mayoría de las aproximaciones subyace un debate en torno al debate sobre la conveniencia del mestizaje para el proyecto civilizador de la modernidad. En ese sentido, todos, desde los indigenistas hasta los liberales y los postcolonialistas, se apropiaron del problema para proponer sus ideales de sujeto como el punto de llegada del “buen” mestizaje, en oposición al ‘mal’ mestizaje heredado de la colonia. Pero el asunto es más complejo. Por una parte, y a pesar de su elocuencia demográfica en Latinoamérica, la pura comprobación empírica de la noción de mestizaje no resuelve el concepto. Por otra, la historia del mestizaje como problema no desaparece con la postulación idealizada de la mezcla como utopía democrática, sino que sigue incidiendo en las taxonomías que rigen las prácticas sociales y en las “diferentes formas de conciencia y regímenes de conocimiento”, al punto que se puede hablar de una suerte de “*hibridez conceptual* epistemológicamente inscrita en la misma noción de mestizo”<sup>285</sup> En ese contexto problemático, el texto esboza una formación de saber distribuida entre los textos que idealizan el mestizaje y aquellos que lo deconstruyen proponiendo nuevas perspectivas y conceptualizaciones. Para abordar esa for-

---

285 Marisol de la Cadena, “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”, en: *Universitas humanística*, No. 61. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006, 86-87.

mación, sugiero seguir dos líneas que se cruzan hasta la actualidad. La primera está trazada siguiendo el ideal utópico de la raza cósmica en la propuesta de José Vasconcelos, atravesada por los polémicos aportes que Fernando González hace al mestizaje mulato, y en continuidad con la forma como Gilberto Freyre utiliza las ciencias sociales para su idealización del mulataje en Brasil. La segunda línea es un *collage* de varias tentativas que giran alrededor de la “subjetivación antropofágica”: a la propuesta inicial de Oswald de Andrade, apenas esbozada, le sigue el *pathos* incorporativo de José Lezama, la versión esquizoanalítica de Suely Rolnik y el multinaturalismo de Viveiros de Castro, como pasos de una teorización que centra el problema en el sujeto, lo que supone la deconstrucción del concepto inicial en el proceso mismo de subjetivación.

### La inyección cósmica del ideal mestizo

En relación con la tradición excluyente y fuertemente jerarquizada de las sociedades coloniales, que pervive de varias maneras en el siglo XIX, en los años 20 y 30s del siglo XX el problema del acceso a la modernidad toma un sesgo inesperado. Dado que la nueva sociedad latinoamericana está conformada mayoritariamente por mestizos, la mezcla ya no es un factor del cual habría que denigrar, ni la pureza un rasgo a privilegiar. Al disolver las connotaciones negativas de la mezcla racial y social, la mayoría de los intelectuales disuelven poco a poco las categorizaciones discriminatorias, de modo que todo parece encajar armónicamente en torno a la construcción de nación y a la integración de “las diferentes “razas”” por obra del mestizaje. En el intento de comprender esa unidad “positiva” que se expresa vivamente en el conjunto de los países latinoamericanos, el tema se convierte en un vórtice inevitable de las discusiones sobre modernidad, universalidad y cultura, ya sea en la búsqueda de un proyecto político-educativo nacional, ya sea como criterio de creación de nuevas categorías sociales, ya sea como inspiración para la creación literaria o para la formulación de nuevas poéticas y formas de pensamiento.

Un núcleo central en el debate era la confirmación o el rechazo del componente biológico en la relación raza/cultura, lo que Husserl (1935), criticaría como perspectiva “zoológica” de lo cultural, y que supone una teleología implícita en el devenir de las culturas acorde con sus particularidades genéticas. Lo que era normalmente

un problema moral y racial, se plantea, entonces, como un enigma socio-biológico que busca certezas en la formulación científica. La influencia de las tesis eugenésicas en boga en Estados Unidos desde los años veinte del siglo XX es importante, pero “entre nosotros” adquirió la forma de un reto para ensayistas, científicos e intelectuales en el intento de dar cuenta de la racionalidad subyacente a la tensión entre la modernidad del modelo civilizatorio y la riqueza de los modos de subjetivación surgidos de la experiencia del mestizaje. Aun así, el discurso fue inscrito desde un comienzo en la exigencia epistémica de “naturalizar” el problema, de modo que los procesos de individuación y jerarquización social ya no seguían criterios morales sino escalas socio-biológicas. La convicción en una progresión gradual desde las formas primitivas de la vida humana hacia formas consideradas superiores, adaptada a “los tipos raciales como etapas en una escala de evolución”, hacía inconcebible pensar los tipos raciales por fuera de su ordenación jerárquica, de modo que la vieja teoría de los linajes terminó por ser reinterpretada en términos biológicos<sup>286</sup>.

En el ámbito de las políticas públicas, el debate racial fue orientado hacia la capacidad de formular proyectos educativos y culturales que pudieran canalizar esa proliferación expresiva de subjetividades “inciertas” hacia un ideal moderno, más incluyente, de nación. Ese giro coincidió con la crítica a los esquemas conceptuales del racismo científico. La teoría evolucionista indicaba que ya no se podía pensar en términos de tipos raciales permanentes: las poblaciones se adaptaban biológicamente a través del tiempo. Sin embargo, en algunos casos, y dada la recepción de las teorías a través de textos divulgativos, las ideas del racismo científico se fusionaron con el evolucionismo social en torno a un tópico propio de la época, según el cual las razas superiores eran más apropiadas y tenían más éxito en cuanto a su capacidad de dominar a las otras. Así, lo que parecía un debate académico tomo visos de proyección histórica.

La obra de José Vasconcelos, como escritor y como hombre público, ayudó a alimentar buena parte de esos debates y expectativas. Un ensayo suyo publicado en 1925, *La raza cósmica*, se vuelve famoso y se convierte en el estandarte intelectual de muchos maestros e intelectuales latinoamericanos. La idea central de Vasconcelos es que América debe ser considerada como la patria de una nueva raza mestiza. Para sustentar esa doctrina supra-nacionalista inven-

---

286 Lourdes Martínez-Echazábal, “Mestizaje and the discourse of National/Cultural identity in Latin America, 1845-1959”, en: *Latin American Perspectives*, Vol. 25.3, 1998: 21-42.

ta la “indología”, esto es, la convicción de que en el crisol genético del indio se forja una promesa que puede llegar a superar la fragmentación endémica de nuestras culturas por la síntesis de las cuatro razas conocidas: negra, blanca, amarilla y cobriza. Aunque lo amerindio se considera el crisol y lo blanco tiene la función de servir de “puente” comunicador entre todas ellas<sup>287</sup>, la propuesta de Vasconcelos apuesta al enigma que promete la fusión virtuosa, y al abandono de los rasgos negativos de cada raza. Con esa confianza, termina por hipostasiar la mezcla de razas como imagen caleidoscópica, polivalente, omnicompreensiva de la universalidad de la cultura latinoamericana.

Vasconcelos refuta la idea de la evolución como un proceso homogéneo que debería ser guiado por la cultura occidental, y a cambio propone un fundamento donde el motor físico químico “inmanente a la raza”, en la mezcla con las otras razas, se sublima en una suerte de ideal trascendental inspirado en “lo americano” como espíritu. Los tópicos del suelo, el paisaje, lo telúrico, la tradición, la raza se vuelven simbólicamente constitutivos del sujeto y de los pueblos. Lo “real” latinoamericano adquiere un significado en función de esa raza imaginaria que se proyecta como ideal simbólico de toda la humanidad. Por eso, si bien su formación filosófica se da en pleno apogeo del positivismo en México<sup>288</sup>, sus tesis apelan al idealismo alemán, buscando en el universalismo estético y humano una alternativa a las doctrinas de la superioridad racial. Vasconcelos rechaza la “raza” como una ficción científica que construye su objeto: el biotipo, por una serie de variables fisiológicas, antropométricas y cognitivas. Así, en lugar de promover el progresismo como una ideología de superación de los estereotipos raciales a partir de “modelos de comportamiento basados en la ciencia”, adopta una visión optimista de la mezcla racial indisociable del programa revolucionario que se propone propagar por Latinoamérica. La adopción de un lenguaje híbrido, entre la estética y la filosofía moral, que pone por encima los valores culturales sobre los étnicos y raciales, logra entusiasmar por su capacidad de transformar la ontología jerarquizante y excluyente del mestizaje histórico en un elemento fluido,

---

287 Para José Vasconcelos, *La raza cósmica*. Madrid: Austral, 1948, 16, la razón histórica de esa primacía es que el blanco “ha puesto al mundo en situación de que todos los tipos y todas las culturas puedan fundirse. La civilización conquistada por los blancos, organizada por nuestra época, ha puesto las bases materiales y morales para la unión de todos los hombres en una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado”

288 El cientificismo racial se gesta en México en la época del porfiriato bajo la consigna del progresismo como una amalgama entre darwinismo social y positivismo comtiano.

casi alquímico, que se presenta ahora como la retorta genética de una construcción moderna, incluyente y revolucionaria del proyecto de nación. Su retórica no se aleja de manera evidente del eugenismo de inspiración “nazificada”, pero en sus tesis es innegable la distancia con el racismo en la insistencia con que afirma la mezcla de razas como patrimonio y como utopía<sup>289</sup>. En esa distancia está implícita la certeza de que el mestizaje no se agota en la “actitud natural” de la experiencia, sino que se traduce en nuevos modos de racionalidad, creación artística y configuración de lo político. En ese sentido, Vasconcelos es el primero en establecer una tesis universal sobre el mestizaje, con un corpus conceptual entre hegeliano y kantiano que incide en el debate sobre el evolucionismo y el eugenismo.

Al tiempo que Vasconcelos logra popularizar su teoría, surgen variaciones y visiones negativas del mestizaje en otros ámbitos políticos e intelectuales. Es el caso del filósofo autodidacta colombiano Fernando González. Igual que Vasconcelos, González prefiere remarcar lo que hay de positivo en el indio, en el negro y en el europeo, pero cada vez que describe al mestizo arremete con toda suerte de calificativos irónicos, irritantes, corrosivos, que apuntan a señalarlo como el hueco negro de las imposibilidades del proyecto de Nación. No hay que olvidar que *Los Negroides* es un texto de 1936, y hasta los años sesenta muchos científicos sostuvieron el carácter hereditario de rasgos biológicos como determinantes en la descripción biotipológica de los pueblos. Ese es el punto de González: la idea de que, finalmente, la esencia de la civilización es defendible desde los valores que aporta cada raza/cultura, pero se pervierte por la mezcla de genes y la superposición de fines que supone el mestizaje<sup>290</sup>. La polé-

---

289 Alexandra Minna, “From mestizophilia to Biotypology racialization and science in Mexico, 1920-1960” en eds. Nancy Appelbaum, Anne Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt. *Race & Nation in Modern Latin America*. The University of Nort Carolina Press. Esta mestizofilia declarada no refuta paso a paso pero ofrece argumentos contra la teoría de que los rasgos raciales heredados se transmiten de generación en generación, sin alteraciones. Al final, Vasconcelos mantiene criterios eugenistas de tipo estético, pero su distancia con los científicos lo lleva a plantear una “relectura de las doctrinas del purismo racial contra las cuales elabora su filosofía de la quinta raza”, con la idea básica de que el mestizaje en lugar de ser un problema en realidad es la solución política y cultural a las nuevas naciones. Minna, 191. Y aunque considera que el suelo cultural de esa mezcla deben ser la lengua castellana y la religión católica, lo cual hoy resulta claramente hispanista y paternalista Minna, 189, su discurso es igualmente vehemente en el llamado que hace a los intelectuales y a las clases dirigentes a reconocer su pasado indígena.

290 El mal radical de estas naciones lo veía en los políticos, y en particular, en el mestizo arribista que lograba llegar al parlamento. Así, termina por ensañarse con la figura de Jorge Eliécer Gaitán como si su elocuencia le provocara una irritación y una animadversión personal semejante a las que sus ideas provocaron en la burguesía de la época.

mica se torna inevitable cuando González decide utilizar los rasgos fisonómicos como una clave para los análisis sobre el aprendizaje, las capacidades sensoriales, la expresión artística, el pensamiento político o la proyección de los americanos en el conjunto de la civilización. De la descripción obsesiva de los rasgos morfo genéticos del mestizo se deducen las posibilidades del futuro social:

En Suramérica se ven narices, ojos, frentes, labios que son profundas cimas, volcanes, desiertos, tempestades, perversiones. Casi todo es monstruoso. Hay tanta variedad de formas y tan bruscas, tan sin acabado y armonía, que el biólogo no puede menos de pensar que aquí existe el porvenir y existe una antiestética realidad. Suramérica es una raza en gestación, es el horno del hombre futuro; patria de cosas nuevas. Aquí es donde puede renovarse la expresión humana. El suramericano es hoy un animal apenas parecido al hombre<sup>291</sup>.

Resulta interesante cómo González, antes que una exposición de conceptos propone una lectura directa de esa realidad que es *el rostro del otro*. El efecto de esa lectura es estético y político, no solo por todos los equívocos que suscita sino porque al final todo imaginario sobre el otro pasa por ese mínimo fenomenológico de lo "real" intersubjetivo que es el rostro. Pero para González el otro no es una apertura a lo infinito (Levinas), peor aún, parece agotado en sus determinaciones, las cuales diagnostica normalmente como imposibilidades y malformaciones. A primera vista, el programa anti-mestizo que González expone a lo largo de su obra, no se aleja mucho de los pensadores del fascismo local de la época<sup>292</sup>; con la salvedad que, igual que Nietzsche en sus diatribas contra la democracia, no hay en González la nostalgia de una vuelta a la pureza de la raza sino una preocupación legítima por el futuro de "nuestra" cultura, el cual considera incierto, presuntuoso y demagógico. Por el hecho mismo de transitar de una raza a otra, el mestizo estaría destinado "a no permanecer en un sitio, a no tener proyecto, al fracaso de la

---

291 Fernando González, *Los negroides*. Medellín: Bedout, 1970 (1936), 97.

292 Como ejemplo, refiero un discurso del líder conservador colombiano Laureano Gómez: "El mestizo primario no constituye un elemento utilizable para la unidad política y económica de América; conserva demasiado los defectos indígenas; es falso, servil, abandonado, y repugna todo esfuerzo y trabajo. Solo en los cruces sucesivos de mestizos primarios con europeos se manifiesta la fuerza de caracteres adquirida con el blanco. En las naciones de América donde predominan los negros reina también el desorden. Haití es el ejemplo clásico de la democracia turbulenta e irremediable [...] tiene una voluntad débil dominada por pasiones groseras. A la flaqueza de carácter unen una inteligencia poco lúcida, incapaz de análisis profundo, de método, de ideas generales" Laureano Gómez, citado por: Restrepo, en: *¿Mestizo yo?*, 153.

vida en común" (92ss)<sup>293</sup>. Esa inestabilidad lo haría propenso a la violencia, a la revolución, al acaso... al final, el único valor del mestizo sería su disponibilidad para la mezcla y la simulación, esto es, para el aprendizaje. Eso hace, decía González, que el sudamericano no sea confiable todavía, y aunque piensa que "aquí es donde puede renovarse la expresión humana", por ahora solo es una promesa hacia el futuro (*ibíd.*).

A mi juicio, en estos textos, González inaugura una suerte de psicoanálisis colectivo, tan necesario en nuestro medio, pero también hace gala de esa lucidez que el paranoico tiene hacia los otros, pero que tiene como reverso el desconocimiento profundo de su propio inconsciente. Allí se percibe, además, el lenguaje político de la época a nivel mundial. Es un momento en que los populismos, también los fascismos, inspirados en la noción de pueblo, están a la orden del día. Su verborrea contagiosa hace que pululen las interpretaciones de la "personalidad" nacional, sin que ese origen quite el valor a las respuestas que intentan muchos intelectuales latinoamericanos sobre su ser colectivo, en un intento por describir la producción de subjetividades más allá de la disyuntiva entre mimetismo e indigenismo. Vasconcelos tiene varias respuestas a esta visión deceptiva. La más conocida es que la nueva raza mestiza adquiere legitimidad ciudadana y republicana al ser ponderada como el hecho fundamental de la "moderna" historia latinoamericana. La utopía deviene referencia ineludible de los discursos oficiales que ven en el mestizaje el componente "realmente" original de nuestra formación nacional. El mestizo comporta, *per se*, un rasgo de autenticidad "que niega las formas de exclusión racial heredadas de la colonia", como si la falsedad que los condenaba, debido a la mezcla, ahora pudiera hacerlos parecer auténticos, más aún, "como si fueran la definición de la auténtica realidad latinoamericana"<sup>294</sup>.

Otra respuesta posible es una suerte de populismo estético que busca incluir al conjunto de la población en el crisol originario de la mezcla. Examinemos el alcance de esa estética. Para Vasconcelos, la teoría de los estados civilizatorios de Comte –traducidos como el material o guerrero, el intelectual o político, y el espiritual o estético–

---

293 Quizás simplifico demasiado, pero los términos son más duros si uno lee directamente al propio González: "estará Suramérica durante mucho tiempo sometida al desorden, ensayando en revoluciones"... "el suramericano *necesariamente* es ladrón, ratero, infiel" [...] "incapaz de ideas morales, tales como Patria, Dios, Perfección" (92ss).

294 Marilyn Grace Miller, *Rise and Fall of the cosmic race. The cult of mestizaje in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2004, 26.

co- es compatible con la teoría de las virtudes y potencialidades de las diferentes razas: los tres estados “representan un proceso que gradualmente nos va liberando del imperio de la necesidad, y poco a poco va sometiendo la vida entera a las normas superiores del sentimiento y de la fantasía”.<sup>295</sup> En el primer estado los pueblos, al encontrarse, combaten o se juntan sin más ley que la violencia y el poderío relativo; en el segundo estado prevalece la razón a través de los rigores de la norma social; en el tercer periodo “el mismo imperativo ético será sobrepujado, y más allá del bien y del mal, en el mundo del *pathos* estético, solo importará que el acto por ser bello produzca dicha. Hacer nuestro antojo, no nuestro deber; seguir el sendero del gusto, no el del apetito ni el del silogismo”<sup>296</sup>. Ahora bien, el rasgo original de la utopía de Vasconcelos es imaginar una sociedad en la que la simpatía erótica entre los individuos de las diferentes razas este orientada solo por factores estéticos. En esa lógica *deseante*, ajena a la verdad y al error, y que sucede más allá de cualquier imperativo ético, la mezcla “solo obedecerá a la ley de la simpatía, refinada por el sentido de la belleza”<sup>297</sup>. El matrimonio deja de ser así un mal necesario y se convierte en una obra de arte: “en lo sucesivo, a medida que las condiciones sociales mejoren, el cruce de sangre será cada vez más espontáneo, a tal punto que no estará ya sujeto a la necesidad, sino al gusto”; no a la reflexión o a las contingencias de lo físico sino a los motivos espirituales, esto es, al “gusto que dirige el misterio de la elección de una persona entre una multitud”<sup>298</sup>. Sin embargo, esa intuición sobre el carácter singular e indeterminado de las relaciones afectivas termina por ceder al impulso regenerador: en el mundo futuro, regido por el *pathos* estético, los muy feos no procrearán, no desearán procrear, y la pobreza, así como la “educación defectuosa, la escasez de tipos bellos, la miseria que vuelve a la gente fea, todas estas calamidades desaparecerán”<sup>299</sup>. De repente, la utopía va revelando el retorno de criterios raciales que parecían superados: “los tipos bajos de la especie serán absorbidos por el tipo superior. De esta suerte, podría redimirse, por ejemplo, el negro, y poco a poco, por extinción voluntaria, las estirpes más feas irán cediendo el paso a las más hermosas. En unas cuantas décadas de *eugenesia estética* [...] se operaría

---

295 Vasconcelos, Jose. *La raza cósmica*. Madrid: Austral, 1948, 37.

296 Vasconcelos. *La raza cósmica*, 39.

297 Vasconcelos. *La raza cósmica*, 41.

298 Vasconcelos. *La raza cósmica*, 37.

299 Vasconcelos. *La raza cósmica*, 48.

una selección por el gusto, mucho más eficaz que la brutal selección darwiniana”<sup>300</sup>. La extraña forma de discutir los argumentos eugénicos reforzándolos funciona como pretexto para justificar el objetivo último de transformar la materia racial del mestizaje en algo sublime: “nosotros no sostenemos ni que somos ni que llegaremos a ser la primera raza del mundo, la más ilustrada, la más fuerte y la más hermosa. Nuestro propósito es todavía más alto y más difícil [...] la misión de servir de asiento a una humanidad hecha de todas las naciones y de todas las estirpes”<sup>301</sup>. Al final, el eugenismo de Vasconcelos es un esquema cognitivo que se relativiza en razón de la finalidad estética, por lo demás desconocida: “la raza más apta para adivinar y para imponer ley de la belleza en la vida y en las cosas, esa será la raza matriz de la nueva era de la civilización”<sup>302</sup>.

Si recordamos el liderazgo político e institucional de Vasconcelos en el México postrevolucionario de los años 20s, el ideal de la raza cósmica no es tanto un gesto populista como un pretexto estético para difundir a nivel popular las tendencias progresistas de la época: el progreso basado en la ciencia, el mendelismo en biología, el socialismo como forma de gobierno, el amor como forma de la libertad, el universalismo cultural. Esa coherencia doctrinal, y el entusiasmo que puso Vasconcelos como profeta de las nuevas ideas en sus viajes, pone en primer plano de su legado el interés por lo que Derrida hubiera llamado *democracia racial por venir*<sup>303</sup>, la cual entusiasmó a políticos, intelectuales, artistas y educadores en Latinoamérica. Es cierto que Vasconcelos siempre consideró que la raza blanca y la tradición hispánica eran el recipiente ideal para la mezcla<sup>304</sup>, pero, tal premisa fue desplazada en su lectura por la idea que las poblaciones indígenas y mestizas tenían la capacidad de incorporar y traducir con autenticidad esas dos grandes tradiciones<sup>305</sup>.

Algo semejante sucede con el imaginario acerca del mulato y el negro en Brasil. La afirmación temprana del mulato en Brasil permite la formación de un sentido de nación que resulta tardía y a veces superficial en los países hispanoamericanos. Distintos estudiosos e intelectuales coinciden, en hablar de la población brasile-

---

300 Vasconcelos. *La raza cósmica*, 42-43.

301 Vasconcelos. *La raza cósmica*, 46.

302 Vasconcelos. *La raza cósmica*, 50.

303 Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid: Trotta, 2005, 140.

304 Derrida. *La raza cósmica*, 155.

305 Miller. *Rise and Fall of the cosmic race. The cult of mestizaje in Latin America*, 34.

ña como “orgullosa de su origen multirracial”<sup>306</sup>, y de su condición mestiza. En ese auto reconocimiento, los brasileños terminan por afirmar como propia la idea y la experiencia de una “esencia mulata” que va a ser compartida por la población y los intelectuales de los países con fuerte ascendencia negra como Venezuela, Cuba y el Caribe en general. Muchos dilemas del mestizaje andino se vuelven irrelevantes en la cultura afrocaribe en la medida en que la mulatez se expresa, básicamente, como “una afirmación de la fuerza de la raza negra”.<sup>307</sup> Gilberto Freyre es de los primeros en darle al mestizaje el valor de un mediador plástico con connotaciones políticas y con múltiples efectos en la creatividad de la cultura. De esa manera transforma el estereotipo sexual del mulato y la mulata y establece un plano multirracial que considera clave en su deseo de una democracia racial como condición moderna de la identidad nacional (Freyre ref: 98-99). Se puede incluso hablar de un feminismo temprano que ve en la mulatez no solamente la vindicación de la identidad negra, sino “un cierto culto al cuerpo femenino, como si allí estuviera encarnada la utopía de una conciliación racial y como si la creación de la mulata como una criatura erótica pudiera compensar los efectos de su condición social heredados de la esclavitud”<sup>308</sup>. Teóricos recientes estarían de acuerdo con Freyre, no en cuanto a la armonía social que encarnaría el mestizaje *per se*, sino en cuanto a su importancia en la construcción de un concepto de raza social que “operativiza las relaciones entre los factores culturales, raciales y de clase”<sup>309</sup>. Es verdad que la consolidación moderna de las nuevas repúblicas se sirve del imaginario del mestizaje como el crisol democrático donde las razas desaparecen, pero esa afirmación ha terminado por propiciar nuevas formas de racialidad y de racismo durante la segunda mitad del siglo XX. En ese sentido, la contra-idealización del mestizaje anticipa la decepción actual de las minorías y los estudiosos de la cultura con el mestizaje como proyecto de nación y como concepto explicativo. La idea de construir el proyecto de cultura nacional a partir del reconocimiento de la diferencia racial es una forma más académica, pero no menos crítica, de decir lo mismo. No solamente por el hecho que para esas minorías el mestizaje no sea un hecho relevante o se lo considere un paso

---

306 Darcy Ribeiro, *El pueblo brasileño. La formación y el sentido de Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, 209.

307 Miller. *Rise and Fall of the cosmic race. The cult of mestizaje in Latin America*, 76

308 Miller. *Rise and Fall of the cosmic race. The cult of mestizaje in Latin America*, 76.

309 Martínez-Echazábal. *Mestizaje and the discourse of National/Cultural identity in Latin America, 1845-1959*, 36.

reversible dentro de los procesos de re-etnización, sino porque la idealización de lo nacional mestizo se convirtió en un pretexto para negar y excluir lo étnico y lo racial diferenciado. Si se piensa que la mezcla racial no es progresiva e irreversible, se podrían examinar con más interés procesos involutivos de mestizaje que tienden a desdibujarse por la creencia teleológica en “lo nacional”.

Una conclusión desde el presente epocal del discurso, diría que la defensa nacionalista del mestizaje era defender la idea que las sociedades sistemas sociales dependían de una solución armónica entre lo orgánico y lo cultural, pero al mismo tiempo el argumento dejaba un margen de indeterminación que podía ser llenado por cierto voluntarismo histórico, cuya variedad de contenidos iba desde la utopía socialista hasta el purismo racial como *telos*, pasando por las diversas elaboraciones de “pueblo” propias del liberalismo, el socialismo y el populismo emergente en la época. Aun así, hay que decir que con Vasconcelos y Freyre se abre un espacio de horizontalidad donde las relaciones entre razas son de influencia e intercambio y no de jerarquía y dependencia. En esa lógica, al reemplazar las preferencias por la raza blanca por las de la sociedad liberal, después de los años setenta, tenemos una fórmula muy cercana al multiculturalismo. Así como el multiculturalismo vendría a refutar el racismo biopolítico con razones que apuntan a un *kantismode* la cultura en términos de autonomía y dignidad, por su parte, Vasconcelos logra transformar los prejuicios del racismo hacia el mestizaje en una mestizofilia que considera que las formas corporales, en su diversidad, son los signos externos de una síntesis, entre kantiana –que termina por postular la inyunción de un deber ser más universal en términos raciales– y hegeliana –por su designio histórico, volcado hacia el *telos* de una utopía estética–, que anunciaría un racismo sin preferencias raciales, entendido como síntesis constantemente creadora de la humanidad posible en Latinoamérica.

## Modos de subjetivación antropofágica

A tono con el vanguardismo de la época, el *Manifiesto antropofago*<sup>310</sup>, escrito y publicado en São Paulo en 1928, por Mario de Andrade, se convierte en una afirmación caníbal del mestizaje y de las variaciones de la cultura occidental sufridas a raíz del contacto con los negros y los indios nativos. En lugar de rechazar la cultura

---

310 Algunas ideas de este capítulo fueron planteadas inicialmente en: Chaparro, 2013: 268 ss.

y las tendencias europeas como algo impuesto o extraño, Andrade propone saborearlas, devorarlas, asimilarlas, y plantea “una exitosa correspondencia analógica entre el rito caníbal y los diversos procesos de producción, circulación y apropiación cultural”<sup>311</sup>. El modernismo inaugurado por la revista *Antropofagia* en Brasil, es el primero y el único que se arriesga a “definir la brasilidad en el acto de consumir y deglutir bienes simbólicos”<sup>312</sup>, descartando el nacionalismo xenófobo y respondiendo así a “la preocupación de definir la cultura nacional en medio de las fuerzas centrífugas de la modernización”<sup>313</sup>. Al consumo afirmativo de la cultura del otro, Andrade opone el “bajo canibalismo” occidental, de modo que el capitalista —y el capital mismo— encarna la imagen gótico-marxista de un consumidor vampírico de energía humana a través de la explotación laboral que recurrente en el discurso anti-imperialista del siglo XX.

Muy seguramente, sin conocer el *Manifiesto* de Andrade, José Lezama Lima construyó una teoría análoga, de inspiración poética, que era al tiempo un ejercicio de deconstrucción del mestizaje racial. Desde los años veinte del siglo XX, Lezama opone al sesgo biologicista de la discusión un principio imago-fágico que estaría a la base de la cultura, y en particular de la cultura latinoamericana<sup>314</sup>. A su juicio, las categorías en que se basa el análisis de las expresiones culturales normalmente se mueven entre concepciones universalistas previas, que eluden los matices históricos, de modo que no llegan a superar “la banalidad de un arquetipo desencarnado”, y las que intentan resolver la identidad como búsqueda en la esencialidad carnal del mestizaje, no trascienden el “eclecticismo sanguinoso”<sup>315</sup>. Más radical, considera que la etnicidad mestiza por sí misma no tendría consecuencias estéticas: “La tesis de una expresión mestiza es, por ahora, una síntesis apresurada;

---

311 Carlos Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert, 2008, 39.

312 Como lo recuerda Jáuregui, en realidad *Antropofagia* fue muchas cosas: “el movimiento releyó irónicamente el archivo colonial; enarboló el canibalismo como signo contra las academias y la literatura indianista, y como metáfora carnavalesca y de choque entre la modernidad y la tradición (especialmente en lo relativo a la moral y al catolicismo); así mismo, elaboró un tropo digestivo de la formación de una cultura nacional y a la vez cosmopolita y moderna”, 412.

313 Jáuregui. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, 39.

314 La afirmación de Lezama es categórica: “Los problemas étnicos del mestizaje estudiados desde el punto de vista biológico no me interesan” 1977, 57.

315 Lezama, 1977, 58.

queda solo la paradoja de esa síntesis sanguínea<sup>316</sup>. De donde la deducción de la noción de “expresión mestiza” como una suerte de “eclecticismo artístico que *no* podrá existir jamás<sup>317</sup>.”

Ahora bien, ese juicio no impide que su obra sea el continente de una multiplicidad de influencias que no incorporan solo lo negro, lo indio y lo europeo, sino que se abre en un arco milenarista a las “eras imaginarias” de los griegos, los árabes, los chinos, los egipcios. Esa ansia de universalidad tenía su fuerza que incorporaría en lo que él mismo llamaba la fijeza a lo insular. Sin embargo, cuando Juan Ramón Jiménez lo “tienta” para extraer de su condición insular una poética arraigada en la cubanía, donde pudiera expresar la fusión racial, la respuesta de Lezama es contundente: “La tesis de la sensibilidad insular va contra la sensibilidad continental y la de la expresión mestiza contra la expresión de valores y angustias universales [...] por eso el proceso de retorno de una raza a su expresión diferente, rencorosa, por decirlo así, no me parece claro y terminante [...] El espíritu sopla donde quiera: la sangre enemista y separa. ¿Se podrá colocar la sangre antes que el espíritu?”<sup>318</sup>.

La búsqueda de una expresión mestiza, para Lezama, delata una mentalidad disociativa, una suerte de complejo que le impide al americano reconocer la universalidad de su expresión, la cual se compensa por “el mito de la sangre y por el feudalismo complaciente de la sensibilidad<sup>319</sup>”. Frente a ese feudalismo de la sensibilidad integradora del ideal mestizo, Lezama se inclina hacia una sensibilidad diferenciada, que ignora las síntesis *a priori*, buscando en esa diferencia inmanente a la expresión una comprobación universalista de la cultura latinoamericana. La comprobación más contundente de lo americano universal la encuentra Lezama en el barroco americano en cuanto “representa adquisiciones del lenguaje tal vez únicas en el mundo<sup>320</sup>”. En consecuencia, Lezama ensaya una cartografía del barroco arquitectónico sobre el paisaje diverso de lo americano. Tanto en las portadas de la catedral de Puno en el Perú, en las que se impone “el frondoso chorro de las trifolias de emblemas con lejanas reminiscencias incaicas de tren-

---

316 Lezama, 1977, 60.

317 Lezama, 1977, 58.

318 Lezama, 1977, 56.

319 Lezama, 1977, 59.

320 Lezama, 1977, 303.

zados rosetones de hornacinas que semejan frutas marinas”, como en la Basílica del Rosario, en Puebla, donde “tanto paredes como columnas, son una chorretada de ornamentación sin tregua ni paréntesis espacial libre”, o en la portada de San Lorenzo de Potosí, que revela –“en medio de los angelotes larvales, de las colgantes hojas de piedra, de las llaves como galeras”– una hierática princesa incaica. Lezama cierra esa recreación asombrada con la que califica como “la gran hazaña” del barroco americano:

En la voluntariosa masa pétreo de las edificaciones de la Compañía (de Jesús), en el flujo numeroso de las sùmulas barrocas, el gran indio Kondori logra insertar los sùmbolos incaicos de sol y luna, de abstractas elaboraciones, de sirenas incaicas, de grandes ángeles cuyos rostros indios reflejan la desolación de la explotación minera [...] El indio Kondori fue el primero que en los dominios de la forma se ganó la igualdad con el tratamiento de un estilo por los europeos<sup>321</sup>.

En todos esos monumentos a la devoción sincrética, Lezama percibe una tensión por encontrar la forma unitiva de lo peninsular y lo americano, como si a través del lenguaje simbólico se pudiera aclarar el destino de las gentes y la finalidad de la cultura<sup>322</sup>.

¿Cómo entender esta fusión sin mestizaje sanguíneo, esa universalidad a todas luces sincrética, ese rechazo de lo carnal por la afirmación de un espíritu que, sin embargo, no deja de tensar las diferencias entre lo europeo y lo americano, entre lo mestizo y lo universal, en fin, esa poética de la imagen que parece necesaria para interpretar los momentos decisivos del destino americano? La única respuesta a la mano es un concepto fugaz, aunque inmerso en toda su obra, que puede ser tomado también como inspiración de conceptos posteriores: *el pathos incorporativo* del americano. En ese concepto, apenas formulado, pero minuciosamente recreado, Lezama apunta a una pasión y a un destino. La pasión es *autopoiética*, pero el destino parece irremediabilmente ligado al otro, a sus formas y tradiciones. Al unir pasión y destino, lo que se traduce de la elocución es una expresión de lo americano en la que siempre hay un insumo, técnica o solución formal que no son propios, sino incorporados; pero en lugar de ver en la incorporación la mácula de la imitación, Lezama demuestra cómo la incorporación creativa resulta tan universal como el modelo ins-

---

321 Lezama, 1977, 322.

322 Lezama, 1977, 304-305.

pirador. En adelante, el género (*vgr.* el estilo barroco), tendrá que redefinirse a la luz de las especies que lo expresan. Los ejemplos de esa pasión incorporativa, tan ricos en la arquitectura como en la música, la pintura o la literatura, son inagotables. Por eso, en vez de leer la excepción del colonizado como una casualidad frente a la regla del colonizador, queda pendiente la tarea constante de descifrar la *summa* de “excepciones morfológicas” que constituye la cultura americana. En esas excepciones se rompe el hechizo de lo que Lezama llama “la dificultad americana de extraer jugo de sus circunstancias”<sup>323</sup>. Todo ello adquiere coherencia si leemos a Lezama como nuestro primer historiador de las mentalidades, aunque en lugar de las grandes duraciones tangibles se ocupara de registrar las elaboraciones de la memoria y la fijación de las imágenes de las más diversas culturas que dan forma al pensamiento de la sociedad mestiza en su insular emergencia. Con esa idea de un mestizaje que no sería efecto del cruce racial sino de una suerte de imaginario transubetivo, podemos redefinir el mestizaje como modo de subjetivación antropofágica, esto es, como una multiplicidad de modos de vida cuya particularidad reside en su aptitud para apropiar, transformar y criticar las herencias africana, oriental, europea y amerindia.

La dinámica polifónica de la vida social e individual, señalada desde comienzos del siglo XX por Bakhtin, se ha conceptualizado como una especie de heteroglosia constitutiva de la cultura que resulta particularmente relevante en el problema del mestizaje. En efecto, el plano de expresión del ser mestizo se puede ver como una multiplicidad de voces que se cruzan al menos en tres instancias: en las diferentes facetas del dialogo intercultural; en el lenguaje mismo más allá de los sujetos de la enunciación; en esa especie de diálogo interno que ocurre entre las diferentes voces dentro de cada individuo (Bakhtin: 358). Al radicalizar ese principio polifónico, sacando al sujeto ‘fuera de sí’, y al concebir la máquina social como un *topo* de interiorización específico, Deleuze y Guattari terminan por desterritorializar los enunciados psicoanalíticos que parecían definir el sujeto. De esa manera, la tópica freudiana del yo, el ello y el superyó son desbordadas por conceptos como potencia, singular, multiplicidad, virtual, *anorgánico*, devenir, que no dejan de poner al sujeto en contacto con el afuera de su propia estructura. Por eso, el procedimiento también aplica para describir indistintamente fenómenos económicos, estructuras so-

---

323 Lezama, 1977, 261.

ciales, formaciones de poder, regímenes de signos, acontecimientos estéticos, a través de los cuales se da cuenta de nuevos modos de relación entre procesos de subjetivación y máquinas sociales<sup>324</sup>. El sujeto se concibe entonces como una instancia en permanente tránsito entre el adentro y el afuera, como un umbral en permanente tensión de fuerzas, expectativas, apropiaciones, repliegues y (des)equilibrios posibles. De esa manera, el esquizoanálisis abre nueva dimensión del sujeto y descubre un pliegue teórico por el cual la fuerza energética pulsional freudiana viene a ser revestida por la potencia spinozista y el deseo kantiano-deleuziano.

Siguiendo esa perspectiva, la psicoanalista brasileña Suely Rolnik ha terminado por postular una teoría “antropofágica” del sujeto que, más allá de las identificaciones imaginarias (Vasconcelos) y de la riqueza simbólica de la transculturación (Fernando Ortiz), se acerca lo que en términos lacanianos llamaríamos “lo real”. El postulado básico de esta teoría es que “avalara al otro”, sobre todo al otro que uno admira, hace que “las partículas del universo de ese otro se mezclen con aquellas que pueblan la subjetividad del antropófago, de modo que en la invisibilidad de esa mezcla se produzca una verdadera trasmutación”<sup>325</sup>. Entendida de esa manera, la identidad como pertenencia fija a una cultura –sea pura o mestiza, sea colonial o colonizada, sea moderna o premoderna– es sustituida por figuras en constante mutación, que comportan no solo “la realidad individual del sujeto, con sus hábitos y su psicología, sino el conjunto de lo humano, como estructura simbólica, biológica, social” (Rolnik: 467). Inspirada en los principios que rigen la relación con *los otros* –sean fuerzas, plantas, animales, espíritus– entre comunidades indígenas de todo el continente, y apostando por un enfoque de la hibridación radicalmente subjetivo, aunque intensamente conectado con la sociedad global. Al multiplicar la potencia “de conexión y de creación” entre razas, clases, individuos, Rolnik está proyectando su propio delirio utópico. Pero eso no le impide estructurar un corpus conceptual y discursivo adecuado a la diversidad –humana, biótica, animal– del continente.

324 Al dejar libre la casilla de una identificación única del sujeto, Michel Taussig ha descrito los ‘nuevos indios’ a partir de una suerte de geografía cultural o ‘topografía moral’ por la cual las identidades étnicas se encajan unas en otras a la manera de una muñeca rusa: “Más que tener una identidad étnica única e inequívoca, mucha gente tiene múltiples identidades según con quienes interactúen y en qué contexto” citado por Martínez-Echazábal, 2002, 26.

<sup>41</sup> Suely Rolnik, *Schizoanalyse et anthropophagie*, en: Eric Alliez (Director). *Gille Deleuze une vie philosophique*. Paris: Synthélabo, 1998, 475.

A través de la heterogénesis de los modos de subjetivación Rolnik muestra los límites de una explicación macro del sistema social, y abre los procesos de subjetivación como líneas de fuga a la dinámica (post)colonial de la globalización. Primero, en cuanto el principio antropofágico es selectivo, los sujetos incorporan también selectivamente lo que ofrece el circuito mediático y comercial. Luego, a medida que los sujetos deconstruyen las formas identitarias del otro, el modelo colonizador ya no se ve reflejado “adecuadamente” en las subjetividades subalternas que le servían de espejo<sup>326</sup>. Ahora bien, la eficacia de la teoría de Rolnik no se prueba en términos teóricos sino experimentales<sup>327</sup>. De hecho sus textos tienen una traducción inmediata en diversas expresiones artísticas contemporáneas que no necesariamente conocen su producción teórica. Por esa vía, es previsible la restitución pragmática de una modernidad romántica, relegada por la modernización económica a los terrenos del arte y la “vida interior”. Lo interesante de esa mezcla impensada entre pragmatismo y romanticismo, es que la construcción autopoietica de los sujetos se convierte en una deconstrucción ‘vivida’ de las fronteras entre lo racial y lo cultural, entre consciente e inconsciente, entre economía de mercado y vida privada, entre exterior e interior.

El trabajo del cronista Carlos Monsiváis expresa adecuadamente en el terreno de la cultura popular la propuesta de Rolnik, a condición de despojarlo de pretensiones teóricas y aceptando que su escritura es una forma especialmente creativa de develar la singularidad de lo que Foucault y Deleuze & Guattari llamarían modos colectivos de subjetivación. La hipótesis es que sus crónicas son el plano de expresión de una operación epistémica cuya eficacia es justamente desaparecer del texto para dejar “en escena” la configuración activa/actuante de los sujetos inscritos en la cultura de masas. Así, el optimismo de la eclosión de las subjetividades planteado por Rolnik es interpelado por el carácter hegemónico de los procesos de modernización y globalización.

---

326 Rolnik, Schizoanalyse et anthropophagie. *Gille Deleuze une vie philosophique*, 472.

327 El arte chicano ha sido prolífico en generar espacios donde lo cultural, lo sexual, lo racial son apropiados y *representados* como parte de una constante redefinición ontológica del mestizo. Es famoso el trabajo del artista fronterizo Guillermo Gómez Peña por sus performances con personajes como “el precolumbian vato”, el “supernintendo ranchero” o el “Astec high-tech”, lo que ha dado paso a un discurso abierto de creación continua de identidades que hoy se definen como *ethno-cyborgs* o *ciber-inmigrantes* (Miller, 2004: 146). Es como si la quinta raza anunciada por Vasconcelos sirviera ya no para un discurso de identidad nacional sino de creación constante de identidades globales mediadas por la tecnología y la información en un nuevo proceso de hibridación claramente posmoderno, 153.

En ese hiato se instala Monsiváis para analizar la cultura popular mexicana desde los años cuarenta, ‘como si’ la dinámica del mimetismo creador “de sí mismos” propuesta por Bhabha hubiera encontrado allí un lugar privilegiado de expresión. Al asumir el lugar de la moda cultural que congrega a los jóvenes de cada época, Monsiváis logra mostrar los procesos “moleculares” que comprometen los gestos, las emociones, las creencias y los deseos de cada generación. “Como si” siguiera las premisas teóricas de Rolnik, Monsiváis pasa del teatro de variedades, el baile y la cultura musical a la organización política –ver la crónica de la matanza de Tlatelolco o la presentación de los documentos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional o las crónicas sobre la conformación transitoria de colectivos que surgen de la solidaridad a raíz del terremoto de México D.F. en 1985. La capacidad de Monsiváis para mostrar cómo se singularizan los diferentes grupos, colectivos o partidos, y cómo se resuelven en cuanto sujetos de la acción común, es excepcional. Lo curioso es que sus crónicas se hayan vuelto tan populares sin que haya tenido que ceder en sus pretensiones críticas. Sin ser ingenuo teóricamente, su trabajo propone una suerte de disolución de la teoría en su propio objeto, esto es, los procesos populares de subjetivación. En realidad, lo que sucede con Monsiváis la singularidad deja de ser un privilegio cultural para devenir una estética de la existencia que se define, al mismo tiempo, en una nueva ética autopoietica del individuo y en nuevas formas políticas, maquiavélicas y procesuales al mismo tiempo, de participar de lo social.

He dejado para el final el origen etnográfico de esta línea de aproximación antropofágica al mestizaje. Básicamente por el hecho que etnografía y mestizaje parecen inmunes a cualquier discurso sobre el mestizaje. Hasta ahora la antropofagia ha servido como metáfora de diversos procesos culturales vistos como proceso de subjetivación, pero poco se habla de la antropofagia literal que sirve de referencia a la metáfora, lo que deja sin piso la metáfora misma. Para restituir los dos polos de la exploración, habría que reseñar las líneas del perspectivismo amerindio con que Eduardo Viveiros de Castro ha definido el resultado de su investigación. Ante la imposibilidad de presentar al lector una exposición detallada, y con la intención de centrar la atención en cuestiones de

método, remito a un mínimo cuadro del paisaje posible<sup>328</sup>. Para Viveiros de Castro, el objeto de la antropología postestructural “no es tanto el modo de pensamiento indígena como los objetos de ese pensamiento, el mundo posible que sus conceptos proyectan”<sup>329</sup>. Su objetivo no es proponer una interpretación del pensamiento amerindio, sino llevar a cabo un tipo de experimentación que le permita pensar ‘junto a’ ese pensamiento, haciendo efectiva la consigna según la cual, “toda comprensión de otra cultura es un experimento con la propia”<sup>330</sup>. No se trata, entonces, de explicar o interpretar al Otro desde la ciencia antropológica, sino de hacer un experimento epistémico en el cual la antropología se asume como un “discurso conceptualmente determinado por los discursos sobre los cuales discurre”<sup>331</sup>. El resultado es un discurso que no se limita a transcribir los enunciados de la experiencia indígena, sino que intenta captarlos en su propia producción de pensamiento. En el intento, Viveiros, hace uso de varias herramientas lingüísticas, pragmáticas y conceptuales de ‘traducción’ del otro en varias dimensiones. Una dimensión metafísica, en la que el otro indígena descubre el Otro de sí mismo en los más diversos devenires mágicos, chamánicos y espirituales. Otra, en la que el propio Viveiros de Castro construye su propio pensamiento como una abstracción –lógica, pragmática y conceptual– del pensamiento amerindio. Una intermedia, en la que el animismo implícito en las tradiciones indígenas se convierte en un punto de vista privilegiado para describir los ecosistemas de la

328 Me limito aquí a seguir la huella de algunas de las etnografías más conocidas en la antropología contemporánea dedicada a la antropofagia. Simplemente señalo rasgos típicos, pero a partir de ellas se puede hablar hoy de predación, perspectivismo o multinaturalismos como conceptos universales que anuncian un desarrollo filosófico del pensamiento amerindio. Entre los tupinamba se estableció un tipo de regla guerrera y ritual que pervive en sus formas simbólicas en comunidades tupi (E. Viveiros; C. Fausto); entre los kunas, por ejemplo, perviven formas de canibalismo genésico y nominal que se remontan más atrás de la Conquista (M. Chapin); entre los Shuar, se ha reemplazado la ‘cabeza reducida’ de los humanos por la de un animal, la cual funciona como trofeo, el símbolo y el portador de la magia germinativa que une el destino del guerrero asesinado al deseo comunitario de sus enemigos (M. Harner ; A. C. Taylor); entre los Yanomami, la pulsión antropofágica se ha sublimado en una red de espíritus devoradores de almas que circulan en el plano sobrenatural pero afectan directamente la vida de cada individuo (J. Lizot; B. Albert) . En todos los casos, se trata de comunidades que sobreviven sin ser asimiladas a la Cultura Mayor, y en las cuales el canibalismo, sea real o metafórico, sirve para marcar la diferencia con los otros, sean humanos o no humanos, y para establecer las reglas de alianza que determinan el límite y la finalidad de los conflictos. Ver: Adolfo Chaparro, *Pensar canibal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Madrid: Katz, 2013, 259.

329 Viveiros de castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz, 2010, 200.

330 Viveiros de castro. *Metafísicas caníbales*, 213.

331 Viveiros de castro. *Metafísicas caníbales*, 213.

selva húmeda tropical. En esa dimensión, la más prometedora a nivel ecobiopolítico, al tomar en serio la idea de que los animales ‘son gente’, la perspectiva de las comunidades animales se vuelve tan significativa como la de las comunidades humanas; y plantea un principio multinaturalista que invierte el principio multiculturalista de ‘una humanidad y muchas culturas’ por el de una *humanidad común* a humanos y animales en el que “humanidad es el nombre de la forma general del sujeto”.<sup>332</sup> En fin, lo *humano no humano* como principio arcaico de una experimentación no maquina y/o virtual sino animal y/o animista de la subjetivación posthumana.

## Epílogo

Hemos visto hasta dónde el concepto de mestizaje se va transformando desde su definición racial hasta su disolución en los procesos de subjetivación, de modo que “lo real” de la mezcla racial se va desprendiendo de la empiricidad genética hasta disolverse en la cultura toda entendida como un híbrido de centro/periferia, mimetismo/originariedad, modernidad/no modernidad, alta y baja cultura, autenticidad y tecnología, entre otros opuestos, y que compromete tanto a los sujetos como los procesos económicos y el universo simbólico en general. La deconstrucción de esas oposiciones ha tenido un efecto serial que sigue inspirando diversos procesos teóricos, políticos y artísticos en América Latina: “las cuestiones de género, de construcción de identidades, de democratización de las relaciones interpersonales, y no solo de la política, las nuevas formas de acceder al conocimiento, la polémica sobre los transgénicos, el debate sobre el multiculturalismo, el pluralismo y la forma liberal republicana de ciudadanía, son los temas acuciantes del debate sobre la modernidad en América Latina hoy”<sup>333</sup>. El precio es una sustracción a los problemas conceptuales, que son relevados por problemas prácticos, dejando en suspenso la (auto) posición de la teoría.

Desde luego, hay algo de inevitable en ello, dado que la deconstrucción incide tanto en la teoría como en los modos de subjetivación de las poblaciones. Al deconstruir el concepto biológico de raza se

---

332 Eduardo Viveiros de Castro, “Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena”, eds. Adolfo Chaparro y Christian Schumacher en: *Racionalidad y Discurso Mítico*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003, 214.

333 Girola, Lidia y Olivera, Margarita. *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*. Barcelona: Anthropos y UAM Azcapotzalco, 2007, 98.

deconstruye también el fundamento de las identidades esenciales, sean inspiradas en la raza, en la etnia, en la comunidad, incluso en la concepción ilustrada “del sujeto como actor racional, autónomo y soberano”<sup>334</sup>. Por esa vía, la restitución del psicoanálisis como ingrediente de la teoría social pone en primer plano la determinación inconsciente de la conciencia humana mediante estructuras lingüísticas, culturales y económicas, en este caso también étnicas y culturales, que parecen coincidir en el tópico del sujeto “fragmentado, múltiple, inestable y descentrado”<sup>335</sup>.

Todo ello se hace más claro si se acepta la emergencia de un discurso esquizoanalítico capaz de describir la cultura mestiza en términos de singularidades múltiples. En ese lenguaje, no se trata de un sujeto que decide entre lo posible y lo imposible, o entre la carencia y la necesidad, “sino más bien entre el plan virtual de intensidades y el plan actual de formas; atento a las fisuras de las formas actuales y al [...] murmullo de las singularidades preindividuales o protosubjetivas” en emergencia dentro del cuerpo social.<sup>336</sup> En ese plan de doble vía no hay ya una esencia de lo moderno que defender, ni un prototipo originario de lo premoderno que conservar, sino una diversidad de modernidades que responden, al mismo tiempo, al desencanto planteado por Lyotard frente a los metarrelatos de Occidente y a los defensores de la pureza de las tradiciones étnicas o culturales.

Desde luego, como participamos de ellas, no es fácil describir estas nuevas formas de subjetivación, pero ese ha sido el acierto de Suely Rolnik en Brasil. Siguiendo a Guattari, ha encontrado una diversidad de vías/vozes en devenir agenciada por sujetos que consideran su composición racial y cultural, no como un presupuesto que define la identidad, sino como una suerte de magma simbólico y pulsional que va definiendo los procesos de individuación en términos deseantes y maquínicos en la medida en que incorporan el afuera y el adentro en su propio proceso de subjetivación. Eso supone que la traducción simbólica del mundo es más invención cotidiana que transmisión inercial del pasado, y que el espectro de lo imaginario no se reduce a los fantasmas mediatizados de la cultura global.

---

334 Martínez-Echazábal. *Mestizaje and the discourse of National/Cultural identity in Latin America, 1845-1959*, 27-28.

335 Martínez-Echazábal. *Mestizaje and the discourse of National/Cultural identity in Latin America, 1845-1959*, 27-28.

336 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1994, 470.

## Bibliografía

- Andrade, Oswald, 'Manifiesto antropófago', en: Oswald de Andrade, *Obra escogida*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1981, 65-72.
- Appiah, Kwame Anthony, "Is the Post –in Postmodernism the Post– in Postcolonial?" en: *Critical Inquiry*, 17, 2: 1991, 336-357.
- Bakhtin, Michel, *The dialogic imagination*. University of Texas Press, 1988.
- Barbero, Jesús Martín, 'Radical sin fundamentalismos', en: Mojica, Sara de (Op. Cit.), 2000, 71-74.
- Cadena, Marisol de la, "¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas", en: *Universitas humanística*, No. 61. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.
- Campa, Román de la, "Latinoamérica y sus nuevos discursos", en: Mojica, Sara de (Op. Cit.), 2000, 23-45.
- Carpentier, Alejo, *La música en Cuba*. México: FCE, 1972.
- Chaparro, Adolfo, *Pensar caníbal. Una perspectiva amerindia de la guerra, lo sagrado y la colonialidad*. Madrid: Katz, 2013.
- Chaparro, Adolfo, "El diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo", en: *Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, No. 30, 2004, 9-30.
- Comte, Augusto, *La física social*. Madrid: Aguilar, 1981.
- Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta, 2005.
- Derrida, Jacques, *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1994.
- González, Fernando, *Los negroides*. Medellín: Bedout. (1970 (1936)).
- Girola, Lidia y Olivera, Margarita (coords.) *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*. Barcelona: Anthropos y UAM Azcapotzalco, 2007.
- Girola, Lidia, "Modernización, modernidad y después...", en: Girola, Lidia y Olivera, Margarita (coords.) *Modernidades. Narrativas, mitos e imaginarios*. 2007, 61-103.
- Jáuregui, Carlos, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- Lauer, Mirko, "La modernidad, un cuerpo extraño", en: Mojica, Sara de (Op. Cit.), 2000, 49-54.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Madrid: Sígueme, 1997.

- Martínez-Echazábal, Lourdes, "Mestizaje and the discourse of National/Cultural identity in Latin America, 1845-1959", en: *Latin American Perspectives*, Vol. 25.3: 1998, 21-42.
- Miller, Marilyn Grace, *Rise and Fall of the cosmic race. The cult of mestizaje in Latin America*. University of Texas Press, Austin, 2004.
- Minna, Alexandra "From mestizophilia to Biotypology racialization and science in Mexico, 1920-1960" en Nancy Appelbaum, Anne Macpherson y Karin Alejandra Rosemblatt (Editoras). *Race & Nation in Modern Latin America*. The University of North Carolina Press.
- Mojica, Sara de (Comp.) *Culturas híbridas-No simultaneidade-Modernidad periférica. Mapas culturales para la América Latina*. Berlin: Verlag, 2000.
- Monsiváis, Carlos, *Los rituales del caos*. México: ERA, 4ª reimpresión, 2ª edición, 2008.
- Monsiváis, Carlos, *Entrada libre. Crónicas de la sociedad que se organiza*. México: ERA, 12ª reimpresión, 2008.
- Restrepo, Gabriel, "La alquimia del semen", en: Mario Figueroa y Pío Eduardo Sanmiguel (editores). *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2000, 137-178.
- Ribeiro, Darcy, *El pueblo brasileño. La formación y el sentido de Brasil*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Rincón, Carlos, *Mapas y Pliegues*. Bogotá: Colcultura, 1999.
- Rincón, Carlos, "Metáforas y estudios culturales", en: Mojica, Sara de (Op. Cit.), 2000, 161-179.
- Rolnik, Suely, "Schizoanalyse et anthropophagie", en : Éric Alliez (Director). *Gille Deleuze une vie philosophique*. Paris : Synthélabo, 1998, 463-475.
- Taussig, Michael, *Chamanismo, colonialismo y hombre salvaje*. Bogotá: Norma, 1992.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*. Madrid: Austral, (1948 (1925)).
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Perspectivismo y Multinaturalismo en la América Indígena", en: Adolfo Chaparro y Christian Schumacher (editores) *Racionalidad y Discurso Mítico*. Bogotá: Centro Editorial Universidad del Rosario, ICANH, 2003, 191-243.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz, 2010.