



EXPERIMENTAR CON LA LITERATURA DESDE UN PENSAMIENTO OTRO

Cesar Augusto López*

* usatuilusion_1993@hotmail.com

Cesar Augusto López Nuñez (Callao 1986). Es licenciado en Literatura por la Universidad Mayor de San Marcos con la tesis *Óscar Colchado Lucio: la propuesta cosmopolítica de Rosa Cuchillo* (2015). Actualmente realiza estudios de maestría en Teoría Literaria y Literatura comparada en la Universidad Federal de Minas Gerais.

RESUMO: O nosso texto procura refletir sobre a triada ontologia, estética e política, posto que consideramos que os regimes de poder (política) se estruturam a partir do ordenamento do ser (ontologia) como regra do sentir (estética). A diferença que queremos introduzir neste panorama corresponde ao pensamento indígena, tal como é proposta por certas pesquisas antropológicas pós estruturalistas a modo de crítica de uma episteme insuficiente para abordar produções literárias que nascem de um modelo mítico como princípio artístico. Em outros termos, queremos descobrir as possibilidades xamânicas da literatura como princípio descolonizador e partícipe da construção do mundo.

PALAVRAS CHAVE: Ontologia; estética; política; pensamento indígena; teoria literária.

RESUMEN: Nuestro texto busca reflexionar sobre la triada ontología, estética y política, ya que consideramos que los regímenes de poder (política) se estructuran desde el ordenamiento del ser (ontología) como regla del sentir (estética). La diferencia que queremos introducir en este panorama corresponde al pensamiento indígena, tal como lo proponen ciertas investigaciones antropológicas pos-estructurales, a modo de crítica de una episteme insuficiente para abordar producciones literarias que parten de un modelo mítico como principio artístico. En otros términos, queremos descubrir el lado chamánico de la creación literaria en la búsqueda de una teoría descolonizada y partícipe de la construcción del mundo.

PALABRAS-CLAVE: Ontología; estética; política; pensamiento indígena; teoría literaria.

La perspectiva desde la que queremos partir es una de corte amerindio, tal como la plantea Eduardo Viveiros de Castro en sus diversos estudios antropológicos. Sumada a ella, aprovecharemos la relación de su pensamiento con la filosofía deleuzo-guattariana. ¿Qué quiere decir esto? Que buscamos proponer que ciertos autores poseen un eje, en sus obras más ambiciosas, alejado de una lógica clásica de pensamiento (léase modalidad eurocéntrica). Es decir, cabe la posibilidad de hacer un trabajo cartográfico que logre localizar ciertas líneas de fuga que desterritorializan lo que en un principio puede parecer estable o sin señal alguna que pueda generar posibles interpretaciones otras.

En este trabajo no pretendemos sumar otra interpretación en un flujo ya conocido, sino que intentaremos explicar una postura otra, fuera de un círculo de comprensión desgastado y extraña a él. Esta forma de situar el adjetivo “otro” es tomada del libro *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* en el que Walter Mignolo desarrolla la idea de un pensamiento de frontera que no responde a una pugna dicotómica, sino que emerge como una síntesis híbrida, fuera de lugar, en relación a epistemes conocidas: una especie de tercera vía de conocimiento. La única salvedad por anotar es que este pensador aún continúa inmerso en ideas transculturales, mientras que nosotros queremos reactivar un modelo cognitivo aún vigente que ha penetrado en algunos textos literarios.

En nuestro caso, sería válido detectar escritores que se propusieron hacer una lectura de mundo en la que Latinoamérica se entiende como *locus* de conocimiento y como necesidad imperiosa de sentir (estética) de otro modo las estructuras de poder (política) a fin de que pueda llevar a cabo un desenvolvimiento acorde con su realidad heterogénea. Pero, ¿cuál sería ese principio diferenciante? Ese principio sería el del mito, pero llevado hasta consecuencias radicales en cuanto a su potencial de acción sobre el mundo.

El mito, ya buen tiempo, se ha entendido como un modo de pensamiento, pero sin las capacidades epistémicas que impuso el racionalismo – otro mito más, claro – a través de su carga hegemónica. Uno de los aparentes problemas del mito sería que no puede distinguir entre naturaleza y cultura, además de no respetar la linealidad del considerado pensamiento “civilizado”. En este sentido, la ventaja radical de la episteme racionalista y de su método, sería la capacidad de hacer cortes en la realidad para desentrañar su “verdad” y colocarla en anaqueles para su observación y clasificación respectivos. Su metodología sería orgánica puesto que cumple con un orden cuantificable de relaciones progresivas en un conjunto dado y estable.

Tenemos, por otro lado, el asunto del mito como forma de estructurar la experiencia del mundo sin cortes radicales y sin disposición alguna para crear fronteras infranqueables entre

diversos estratos existenciales (sociedad, economía, política, historia, vida, muerte, espacio, etc.). El mito sería un corte *vivo* sin la menor intención de *limpieza* en su narrativa, porque mantendría un flujo continuo de transformaciones antes que saltos evolutivos. En otros términos, éste reconocería la simultaneidad de tiempos y espacios en la explicación del mundo, y la constante mezcla de elementos que corresponden a un plano de composición que éste presenta a la experiencia. De aquí que muchos mitos permitan la participación de espíritus, dioses y animales en la construcción de una política generalizada o cosmopolítica que comienza en el sentir. En cuanto al orden que plantea, el mito se caracteriza por su no linealidad y su aparente azar de relaciones. No existiría lo cuantificable, sino lo cualificable. La medición fragmentada y progresiva no sería su procedimiento, sino la intensidad que presenta y liga uno u otro elemento del mundo según su afinidad expresiva. Un caso de este tipo lo tenemos en el agenciamiento Guesa-Sousândrade en el que personaje mítico y personaje real se compenetrán en diversos puntos existenciales como el viaje o el delirio “infernál” que exhibe una multiplicidad de vidas que reflexionan sobre el estado del indígena latinoamericano y el capitalismo naciente en el Canto II y X, respectivamente, de su extenso poema.

Un resumen de nuestra postura, en relación a lo expuesto hasta ahora, es plantear que “[C]ontra el mito del método, [se fortalezca] el método del mito”¹. Tenemos, pues, dos

tipos de pensares o regímenes de pensamiento que estructuran modos de comprensión del mundo. Esta es una generalización, porque no todos los colectivos humanos poseen las mismas configuraciones cognitivas, pero, para el caso de este trabajo, solo nos remitiremos a dos grandes bloques que poseen, sin lugar a dudas, sus matices. En este punto somos deudores de un trabajo ambicioso sobre tipos de ontologías, titulado *Más allá de naturaleza y cultura* de Philippe Descola. En él, el antropólogo francés nos expone cuatro tipos de ordenamiento del ser que son vigentes en el planeta: naturalismo, animismo, totemismo y analogismo.

Mencionemos ahora que uno de los factores imprescindibles para que un proyecto estético-político sea posible es necesaria, a modo de *a priori*, una ontología sobre la que pueda descansar su despliegue. Las ontologías a las que nos referimos en este texto son la naturalista u occidental y animista o amerindia². Para nuestro caso específico, la triada ontología-estética-política nos permitiría ver de manera clara el sentido de muchos textos y, más aún, su ética. La ideología dejaría paso a un primer movimiento de comprensión que muchas veces queda velado al tenerse más en cuenta los instrumentos analíticos, antes que su procedencia o sus posibilidades de penetración e interpenetración del acontecimiento estético. Es urgente notar, en este punto, que mucha de la teoría que se desarrolla y que marca la pauta de innumerables investigaciones tiene origen en la ontología

1. VIVEIROS. *Metafísicas caníbales*, p. 238.

2. Es importante mencionar que para Eduardo Viveiros de Castro, el perspectivismo amerindio es un modo de pensamiento diferente al del animismo, pero con puntos de encuentro.

naturalista y, por ende, responde, de manera coherente, a producciones que la tienen como origen. En otros términos, producciones que no poseen un origen ontológico común al ya mencionado, serán distorsionadas o insuficientemente explicadas por la inadecuación del instrumento de pesquisa. Al respecto, Marília Librandi-Rocha escribe lo siguiente: “talvez haja uma espécie de impossibilidade entre nossos artefatos artísticos e nossas epistemologias, cosmologia e ontologia. Se essa hipótese for válida, heurísticamente, por que não supor que outras diferentes epistemologias, cosmologias e ontologias possam ser mais afins aos nossos textos literários?”³.

Hagamos algunas precisiones sobre la triada onto-estético-política y su lógica. En cuando al primer punto – la ontología –, debemos tener en cuenta que ella es el modo de distribución de los entes en el cosmos. En la ontología platónica, por ejemplo, los entes son réplicas del ser que se encuentra fuera de ellos de manera perfecta, creada por un Dios, y que les brinda en la materialidad, o en la *praxis*, su existencia. Hay una idea de bien o de silla o de hombre: nosotros percibimos solo muestras distorsionada de la idea proyectada a la que el filósofo tiene acceso de modo “epifánico” para el bien de la *polis* y de la ciudadanía. En el caso cristiano, su ontología tiene por cumbre a la creación humana venida de un Dios que hace las cosas *ex nihilo*. Todos los seres, materiales e inmateriales son creación de un ser

superior. Lo que podemos notar, en ambos casos, es la verticalidad del orden de los seres y de los entes, una inteligencia que desciende y una producción que debe ascender. El ciclo comienza en lo metafísico y llega a lo físico con fallas que deben ser subsanadas por una capacidad cognoscitiva a modo de don.

Para el caso de la ontología animista o perspectivista no existe una división radical de *seres* porque el principio común de ellos es la humanidad y la comunidad. No existe un principio rector conocido como Idea o Dios; existe la humanidad y humanidades como principios de los que devinieron diferenciaciones materiales.

No caso ameríndio, os humanos são os primeiros a chegar, o restante da criação procede deles... os nomes, em sua infinita variedade, existiam... *antes-junto* das coisas (os Yanomami pecaris, o Povo jaguar, a Gente canoa) estas não esperaram um arquinomeador humano para saber que eram e o que eram. Tudo era *humano*, mas tudo não era *um*. A humanidade era multidão polinômica; ela se apresentou desde o início sob a forma da multiplicidade interna, cuja externalização morfológica, isso é, a especiação, é precisamente a matéria da narrativa cosmogônica. É a Natureza que *nasce* ou se “separa” da Cultura e não o contrário, como para nossa antropologia e filosofia⁴

3. LIBRANDI-ROCHA. *Por uma teoria literária ameríndia*, p. 184.

4. DANOWSKI y VIVEIROS *Há mundo por vir?*, p. 92.

Podemos resumir los tres modelos expuestos de la siguiente manera: Idea(s), materia, diferenciación material en relación a la(s) Idea(s), para el primero; para el segundo, Dios, materia, diferenciación material que culmina en el hombre que se remite a Dios y, en tercer lugar, humanidad, materia, diferenciación de humanos según su materialidad.

Como hemos podido observar, estas variaciones son cardinales porque de ellas nace el modo de sentir (estética) como operación básica de la existencia. En los dos primeros casos, tenemos lo trascendental como hecho paradójicamente *estético*; en el tercero, inmanencia de relaciones empíricas. Los dos primeros preguntan por un qué, una *res*, mientras que el último pregunta por un quién, un *personae*. Las direcciones gnoseológicas y estéticas mostradas poseen coordenadas distintas. En el primero, un sujeto percibe objetos; la relación es asimétrica y descendente tal como plantean sus ontologías. En el segundo, un sujeto percibe sujetos; la relación es simétrica, horizontal. “Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber”⁵.

Que hayamos expuesto el modelo gnoseológico griego hegemónico (Platón no fue el único en proponer una modalidad de conocimiento en Grecia) y el judeo-cristiano no

es gratuito, porque la fusión de estos dos patrones de pensar, gracias a las prácticas imperiales romanas, nos condujeron a un sistema más o menos equilibrado de concebir el mundo y que tiene plena vigencia en nuestra era. Esto no impidió, por supuesto, que se desarrollaran filosofías atípicas al molde naturalista, pero sin la repercusión dominante de sus bases en la práctica vital del hombre occidental.

La ontología, o cómo se conciben los seres que pueblan el mundo, es el principio rector del sentir. Toda cultura posee una estética: las percepciones van *calibradas* según el ordenamiento de los entes dentro de una comunidad perceptiva. La lente ontológica es intermediaria de las sensaciones, de las expectativas del cuerpo frente a lo desconocido o por conocer. El sentir nace en las narrativas del ser; por tal razón, sentir objetos o sujetos en un mundo parcelado, y con el hombre como cumbre de la multiplicidad de seres que habitan el planeta, implica manipulación de cosas adscritas a un solo ente. En resumidas cuentas, antropocentrismo.

Para expresarnos en términos generales, todo es objetualizable, incluso las relaciones más subjetivas de un colectivo, dentro del naturalismo. Pero, ¿qué sentimos los habitantes del naturalismo? Sentimos evoluciones, progresos, hechos que van de un menos a un más que tiene su límite en el hombre. Lastimosamente, no es el hombre, así, en amplio, el depositario de este crecimiento – *ad infinitum* – que se ofrece, sino un hombre muy específico: aquel que se encuentra

5. VIVEIROS. *Perspectivismo y multinaturalismo na América indígena*, p. 360.

seguro bajo la égida de la ontología hegemónica. Todo aquel cogitar que no se adecue a ésta será inferior o pintoresco y, por ende, pertenecerá a una humanidad venida a menos, que no ha conseguido entender las urgencias de la “evolución” – v.g. los pueblos indígenas.

Todo lo anterior sería simple perora, si el poder no fuese un factor imprescindible en esta trama. Cada mito, o construcción gnoseológica, ya sea platónica, judeo-cristiana o amerindia tiene como origen relaciones de poder, ejercicio bajo el cual subyace la sobrevivencia. En estas circunstancias, el colectivo que tiene al naturalismo como pauta de ser y de sentir es el dominante y, dada su capacidad metodológica, divide el mundo y sus habitantes según criterios de utilidad ontológica. Todo pueblo humano que no se adhiera a la prédica naturalista no tendrá parte en el *banquete* epistemológico y será condenada a la destrucción⁶. Todo colectivo que no sepa emplear las herramientas onto-empíricas naturalistas y se afinque en otro modelo de ser y de sentir, será exterminado o minimizado hasta la inanición: sus integrantes serán considerados “delincuentes ontológicos”⁷.

En este punto juega un papel importantísimo Platón y su poderosa intuición del poder. Para él, quienes podían tener acceso al ser, al mundo de las ideas, eran los filósofos por excelencia, ya que su vida estaba destinada a iluminar la oscuridad del conocimiento de los hombres. En la *República*,

específicamente en el libro X, sabemos que la poesía – y lógicamente los poetas – es expulsada de la *polis* por engañar el sentir de los ciudadanos⁸. Vemos entonces, que un marco ontológico posee, además de una disposición de entes y una forma de percibirlos, un personaje clave, un puente, un hombre capacitado para la diplomacia; es decir, un *lector* del ser y de la potencia que pueda ofrecer éste, en sus distintas presentaciones, a la Nación.

La contracara del filósofo es el poeta porque establecería una relación nociva o negativa con el ser y, como consecuencia, la *estesis* generada por él perjudicaría la formación del Estado⁹; incluso, con la expulsión de los creadores, se elimina el último resquicio del sentir con el fin de programar un gobierno que aspire siempre a un ideal inalcanzable para un cuerpo que debe ser siempre mantenido a raya. Podemos notar que las estructuras estatales del marco naturalista contemplan el olvido del *soma* como política maquínica y totalitaria. Cada cuerpo debe ser un engranaje que sirva al Ideal y toda amenaza que active el sentir, fuera de pautas establecidas por el gobierno, debe ser eliminada. En este sentido, y hasta ahora, la condena platónica se efectúa contra el poder del poeta al sacarlo de su participación del terreno político dada la *insustancialidad* de su quehacer.

Tal vez uno de los combates más encarnizados y silenciosos de la historia del poder tenga que ver con el acontecimiento

6. Boaventura Santos califica este hecho de epistemicidio en su texto *Descolonizar el saber. Reinventar el poder* (p. 51-61).

7. DANOWSKI y VIVEIROS. *Há mundo por vir?*, p. 121.

8. PLATÓN. *República*, X, 595 a-c.

9. Walter Benjamin detectó este atisbo platónico de manera magistral en una ponencia pronunciada en París el 27 de abril de 1934 en el Instituto para el estudio del fascismo: “Ustedes recuerdan cómo Platón, en el proyecto de su Estado, procede con los poetas. En interés de la comunidad les prohíbe que residan en él. Platón tenía un alto concepto del poderío de la poesía. Pero la tuvo por dañina, por superflua, bien entendido que en una comunidad *perfecta*. Desde entonces no se ha planteado a menudo con la misma insistencia la cuestión del derecho a la existencia del poeta...” (BENJAMIN. *El autor como productor*, p. s/n).

político y el artístico. Esta situación bifronte se ha desarrollado en las formas de *lo que debe ser* y *lo que puede ser*, respectivamente. El primero con sus juegos verticales y el segundo con sus movimientos horizontales, uno ascendente y otro descendente, uno *aséptico* y otro *contaminado*. Es aquí que la emergencia del pensamiento amerindio se enlaza con las posibilidades de concebir otro mundo, siempre en cuando sus herramientas conceptuales sean efectuadas. A diferencia del genio kantiano que queremos proponer el artista-artesano¹⁰ de corte chamánico. Este no es un giro de tuerca; aclaramos, es simplemente la puesta en práctica de algo existente, pero invisibilizado.

¿Cuál sería la relación del poeta con una ontología, estética y política animista o perspectivista? En resumen, la relación tiene que ver con una propuesta de sentir el poder desde una óptica distinta ya que el poeta es ese rezago de prácticas míticas que Platón quiso eliminar, pero que no pudo, dado que todo gobierno precisa de cuerpos para efectuarse y la poesía es sentir posibilidades de existencia. Precisamente, la alianza que se puede establecer entre el pensamiento indígena y el artístico responde a formas otras de conocer el mundo, de vivirlo y de construirlo. Queremos hacer retornar al poeta a la *polis* desde su propia esfera: percibir potencias del mundo, convocar “un pueblo que todavía falta”¹¹.

Hasta ahora hemos explicado con mayor detalle el naturalismo; aún faltan algunas anotaciones sobre el animismo.

Esta es una variación del ordenamiento del ser al que la episteme que se nos ha dado por alimento no se adscribe. Si el principio es humano, la cultura es una y los modos de sentir son diversos porque es en el cuerpo donde reside el modo de comprensión. Tenemos un cuerpo con un *máximum* de *estesis* para el poder y su multiplicidad cósmica. No hay ideas, o en todo caso, hay ideas-cuerpos, no hay Dios sin cuerpo, sino Dios(es) con muchos cuerpos o manifestaciones. Danowski y Viveiros de Castro continúan explicando:

[...] os ameríndios pensam que há muito mais sociedades (portanto humanos) entre o céu e a terra do que sonham nossas antropologias e filosofias. O que chamamos de “ambiente” é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*. Não há portanto diferença absoluta de estatuto entre sociedades e ambiente, como se a primeira fosse o “sujeito”, e a segunda o “objeto”. Todo objeto é sempre um outro sujeito, e é sempre mais de um.¹²

Si *todo* es humano, se sienten humanidades corporizadas heterogéneamente y la ética se centra en entender las percepciones de los cuerpos que se nos presentan o narran. En este plano, la literatura no deja de mostrar universos que se agencian rizomáticamente con el mundo. La política de este régimen, en consecuencia, no es solo destinada a los cuerpos de forma humana, sino a todo *soma* que se manifiesta en el

10. Cf. BENJAMIN, Walter. “El narrador”, p. 133.

11. DELEUZE y GUATTARI. *¿Qué es la filosofía?*, p. 178.

12. DANOWSKI y VIVEIROS, *Há mundo por vir?*, p. 94.

cosmos, porque su participación siempre tendrá que ver con tramas de poder delicadísimas que construyen el mundo. La antropóloga Bárbara Glowczewski lo dice del siguiente modo: “[O]s povos indígenas dizem que são tanto espiritual quanto carnalmente ligados à paisagem, aos animais, às plantas e às estrelas”¹³. Nosotros estamos irremediabilmente ligados además de todo lo anterior a una larga lista de comunidades de papel. Esa continuidad humana y discontinuidad somática pone en jaque muchos de los presupuestos, o casi todos, aprendidos hasta hoy¹⁴; nos abre la posibilidad de delinear unas cuántas ideas acordes con un desborde interpretativo inclinado a re-animar el mundo, y más aún, en nuestro caso específico, las potencialidades del quehacer literario y su importancia nunca perdida, mas soterrada.

Esta larga discusión nos lleva a un punto de quiebre ¿Es que acaso la producción literaria no ha gozado de un estatus interpretativo adecuado desde el comienzo? ¿Qué posibilidades tiene de ser leída adecuadamente? ¿Qué consecuencias acarrearía un modo otro de leer la literatura? Si el mito y la poesía fueron expulsados de la cosa pública, pero nunca fue eliminada de la práctica vital humana, significa que no ha perdido en ningún momento su poder de virtualizar la realidad. Tomar entonces como piedra de toque una nueva alianza teórica con la ontología amerindia implica encarnar una antigua modalidad de pensar la creación que no ha cesado de producir crítica sobre las relaciones con la tierra.

Precisamente, no existiría literatura sin agenciamiento con el espacio y, por ende, con el medio de desenvolvimiento de la vida situada en los cuerpos que donan su carnalidad a una diversidad de voces prestas a donar su conocimiento y que entran en el mundo a través del poeta-artesano-chamán.

Nuestra fórmula puede parecer rimbombante, pero expliquémonos. Al haber sido arrancado el mito para la ciudadanía, fue velada una parcela del conocimiento humano y, por ende, una capacidad del pensamiento. La irrelevancia a la que fue y es sometida la literatura no se encuentra lejos de las propuestas indígenas sobre cómo hacer política, solo que ellos inician el camino desde un punto que nunca perdieron y que ha sido depredado por algunas antropologías y por los poderes estatales que solo ven tierra en un mundo lleno de poblaciones entre las que no destaca la humana como la única. Intentar leer la literatura desde la ontología animista sería revitalizar la participación de diversos mundos en la vida del mundo porque “[L]as obras literarias no solo pasan por la historia y los sujetos sociales, sino que éstos pasan por ellas para construir y reelaborar su destino”¹⁵. Este es uno de los detalles que el pensamiento indígena no ha perdido de vista: todos pasamos a través del mito para habitar una tierra que no nos pertenece exclusivamente y que compartimos continuamente con los mentados seres de ficción y con otras comunidades “no humanas” que ejercen un poder fáctico que ha dejado de ser percibido en una oleada de olvido

13. GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires totémicos. Cosmopolíticas do sonho*, p. 106.

14. Un texto, sin lugar a dudas, que podría ayudarnos en nuestro proceso de deseducación sería *A queda do céu*, de Davi Kopenawa y Bruce Albert (presente en la bibliografía).

15. HUAMÁN. *Fronteras de la escritura*, p. 22.

generada por una ontología inadecuada para interpretar un mundo altamente heterogéneo y de la que podemos ver sin problema sus efectos destructivos.

Al respecto, reelaborar una teoría literaria desde el pensamiento indígena sería abrir la posibilidad de experimentar una simultaneidad de planos de existencia, de territorios y pueblos no atendidos hasta hoy y que pugnan por ser oídos desde el texto – un tipo de tierra – que el escritor-artesano no deja de tejer-agenciar con el afán de expandir la labor política a un espacio de traducción continua entre diversas naturalezas. Tal como lo hace el chamán en sus rituales que recrean un suspenso nutritivo y participativo de la totalidad del cosmos, los textos deben retomar su valor de habla musical sobre y con la vida en común.

Líneas arriba nos referimos a Sousândrade como un autor con atisbos de una lectura otra de mundo¹⁶. Podemos agregar a nuestra lista a João Guimarães Rosa (Brasil) y su *Grande Sertão: Veredas*; José María Arguedas (Perú) y *El zorro de arriba y el zorro de abajo*; Óscar Colchado Lucio (Perú) y *Rosa Cuchillo*, Mario de Andrade (Brasil) y *Macunaíma*; Juan Rulfo (México) y *Pedro Páramo*, Raúl Bopp (Brasil) y *Cobra Norato*, todos ellos signados por un principio mítico que será la punta de lanza para futuras investigaciones que hagan hincapié en ese combate que realizan epistemes sobre el terreno del libro en un proceso de desterritorialización del

mismo y de reterritorialización de la tierra en la superficie textual¹⁷. Como insisten Deleuze y Guattari sobre el devenir, no nos referimos a productos de la imaginación¹⁸; figuras retóricas, en el sentido esteticista del término, o ficciones, sino de acontecimientos que penetran en el Caos y expresan un *continuum* existencial; una muestra de que el ser, el sentir y el hacer político no están restringidos a una sola sociedad y en una sola dirección: atender a las oscilaciones del arte desde un punto inverso, creemos, no debe ser tomado como un error científico, antes bien, una potenciación hermenéutica.

La reciprocidad como principio frente a la obra literaria sería reconocer que “[E]l asunto histórico que la obra aborda tiene que leerse a partir de las respuestas que ofrece”¹⁹. No tenemos un objeto pasivo, sino un mapa del presente que extiende el pasado y el futuro en un proceso siempre inacabado llamado por nosotros de virtualización antes que de ficción. El libro es una piel²⁰ habitada y por habitar a modo de prismas de carácter múltiple de entrada en la que el hilo conductor pertenece a una lógica en la que los escritores-artesanos permitieron la entrada de voces no humanas en un acto de apertura al sueño como hecho que falta en la enseñanza occidental según Davi Kopenawa²¹.

El sentido de esta reflexión sería la posibilidad de detectar esos creadores que se dejaron llevar por líneas de fuga y las siguieron hasta construir obras, en un sentido cartográfico, proféticas y que

17. DELEUZE y GUATTARI. *Mil mesetas*, p. 16.

18. DELEUZE y GUATTARI. *Mil mesetas*, p. 244.

19. EAGLETON. *El acontecimiento de la literatura*, p. 218.

20. Davi Kopenawa expone que el papel es piel imagen en donde se hacen dibujos rituales a través del cual se puede atender la historia de los espíritus (KOPENAWA y ALBERT. *A queda do céu*, p.64)

21. KOPENAWA y ALBERT. *A queda do céu*, p. 63.

16. Reconocemos sus limitaciones espacio-temporales, pero nuestra labor se centra en enfocar lo indígena de su producción.

complementan un vasto campo de saber que falta por incorporar al pensamiento como parte de la solución a diversos problemas que aquejan a la vida en este mundo, sin olvidar, que muchos mitos tienen plena carnadura y ejercicio en la vida cotidiana del llamado occidente, y frente al que el arte merece tener un diálogo simétrico siempre que se parta de sus reglas.

Para finalizar quisiéramos hacer eco de las palabras de otro autor-artesano de corte chamánico llamado Gamaliel Churata (Perú):

El único mandamiento de la belleza viva: ¡engendrar! Plato [Platón]?. Para el americano de América: ¡engendrar!, ¡engendrar! Engendrar hasta la profundidad del Tawantinsuyu... Es decir que el pueblo que no regrese a la Caverna, vivirá enfermo y hambriento, mientras pueda subsistir”²².

Entender ya no la tierra como objeto por *taxonomizar*, como un simple paisaje por explotar, sino como un lugar repleto de habitantes por conocer a través de la voz literaria asentada en la tierra²³, porque sobre, y gracias a ella, sentimos la belleza del exigente pensar.

BIBLIOGRAFÍA

BENJAMIN, Walter. El narrador. En: **Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV**. Trad. Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 2001.

_____. **El autor como productor**. Disponible en: <<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/es/EI%20autor%20como%20productor.pdf>>. Visto en: 23 de octubre, 2015.

CHURATA, Gamaliel. **El pez de oro**. Helena Usandizaga (Ed.). Madrid: Cátedra, 2012.

DANOWSKI, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Editora Cultura e Barbárie e ISA, 2015.

DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. **Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia**. Trad. José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-textos, 2009.

_____. **¿Qué es la filosofía?** Trad. Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 2011d.

DESCOLA, Phillippe. **Más allá de naturaleza y cultura**. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. **Descolonizar el saber. Reinventar el poder**. Montevideo: Trilce/ Extensión universitaria, 2010

EAGLETON, Terry. **El acontecimiento de la literatura**. Trad. Ricardo García Pérez. Barcelona: Península, 2013.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires totémicos. Cosmopolíticas do sonho**. Trad. Jamille Pinheiro Dias y Abrahão de Oliveira Santos. S.P.: N-1 edições, 2015

22. CHURATA. *El pez de oro*, p. 213, 904.

23. “Pensar se hace... en relación al territorio y la tierra” (DELEUZE y GUATTARI. *¿Qué es la filosofía?*, p. 86).

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Trad. Maria Cristina F. Bittencourt. S.P.: Papyrus, 2012.

_____. **Caosmosis**. Trad. Irene Agoff. Bs.As.: Manantial, 1996.

_____. **Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles**. Trad. Pablo Ires. Bs. As.: Cactus, 2013.

HUAMÁN, Miguel Ángel. **Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata**. Puno: Universidad Nacional del Altiplano, 2013.

KOPENAWA, Davi y ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami**. S.P.: Companhia Das Letras, 2015.

LIBRANDI-ROCHA, Marília. Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia. In: **O eixo e a roda. Revista de literatura brasileira**. Nº2, Vol. 2, pp. 179-202, 2012.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Trad. Juan María Madariaga e Cristina Vega Solís. Madrid: Akal, 2003.

PLATÓN. **República** (Obras completas, tomo VI). Trad. Conrado Eggers Lan. Barcelona: Gredos, 2000.

SOUSÂNDRADE, Joaquim de. **O Guesa**. Introdução, organização, notas, glossário, fixação e atualização do texto da edição londrina, Luiza Lobo; Revisão técnica, Jomar Moraes. Rio de Janeiro: Ponteio; São Luís, MA: Academia Maranhense de Letras, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Algunas reflexões sobre a noção de espécies (entrevista a Álvaro Fernández Bravo). In: **Revista E-misférica** (dossiê Bio/Zoo). New York, NYU, v.10, Nº 1, pp. 30-30. Disponible en: <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/viveiros-de-castro>>. Visto en: 13 de marzo, 2015.

_____. **Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural**. Trad. Stella Mastrangelo. Madrid: Katz, 2010.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. S.P.: Cosac Naify, 2011b, pp. 319-399.

_____. Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In: CAIXETA DE QUEIROZ, Ruben y FREIRE NOBRE, Renarde (Org.) **Lévi-Strauss. Leituras brasileiras**. Belo Horizonte: UFMG, 2013c, 87-137.