

EPISTEMOLOGÍA

Sobre el latinoamericanismo

ALBERTO MOREIRAS

R

El post-boom escucha la voz silenciosa del objeto en retirada. Ha venido a reparar en el intersticio, la fisura, la brecha abierta a través de la cual se desvanecen construcciones ontológicas, formaciones de identidad y alegorías nacionales.

Circula un chiste que ya va siendo viejo en el que un antropólogo postmoderno le dice a su informante: "Bueno, basta ya de hablar de ti. Ahora hablemos de mí." Lo que en el fondo no es más que una versión compleja del mismo chiste ocurrió recientemente en Atlanta, USA, en el curso de un panel celebrado en la reunión de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). La antropóloga le contaba a su público que había descubierto graves defectos en la representación cultural de grupos indígenas en el Museo del Banco Nacional de Cuenca, en Ecuador. Indignada, la antropóloga fue a hablar con el director del museo, quien le respondió que les era muy difícil hacer las cosas con rigor científico porque el museo no contaba con antropólogos profesionales en su personal fijo. La norteamericana ofreció entonces sus servicios, gratis, en interés de una exacta representación cultural de los grupos indígenas del Ecuador en el museo bancario.

La historia es parecida al chiste porque ambos son ejemplo de la forma en que visión y ceguera se encuentran necesariamente en el trabajo latinoamericanista. Cualquier lector de teoría antropológica contemporánea sabe que la autorreflexión etnográfica no es simplemente un síntoma de narcisismo desencadenado, por lo menos no tal como se entiende normalmente. Al fin y al cabo, el etnógrafo llega a su trabajo de campo con una serie de prejuicios, muchos de carácter epistemológico, y otros de carácter político o incluso personal, y es función de la teoría etnográfica tratar de ha-

Aquí estoy, bajo la colorinesca luz del día, pero ya todo es póstumo. (Sarduy, Pájaros 22)

cerlos explícitos autorreflexivamente, de manera que el orden de la verdad y el orden metódico puedan encontrarse en algún momento. "Ahora vamos a hablar de mí" es un código en el chiste que hace alusión a la vez que ridiculiza el hecho de que el encuentro etnográfico debe producir verdad no sólo sobre el sujeto de investigación en el sentido objetivo, sino también en el subjetivo: es decir, verdad sobre el sujeto que investiga.

Es verdad que en la historia del museo el código mismo está profundamente atrapado en la estrategia codificante: cuando la antropóloga le dice al director que le gustaría arreglar las cosas "gratis," aparentemente sólo sigue la llamada de la verdad científica: quiere restituir la verdad del sujeto al sujeto mismo. De hecho, sin embargo, la antropóloga está interfiriendo inadvertida pero radicalmente con el orden de la verdad, porque opera una restitución que, al afectar lo real, sirve para enmascarar las implicaciones sociopolíticas de los errores del museo. En otras palabras, la noción que tiene la antropóloga de rigor científico en lo que concierne a la representación de los grupos indígenas ecuatorianos entra en conflicto con el deber antropológico de respetar el hecho de que la inexactitud en este caso supone otro hecho que debe respetarse como tal, y no cubrirse. Cuando la antropóloga le dice a la administración que están representando falsamente a sus sujetos, en cierto sentido les está diciendo "ahora hablemos de mí," porque está enfatizando una serie de verdades que le conciernen a ella como trabajadora científica de campo, como latinoamericanista empeñada en capturar una cierta verdad de su objeto; sin embargo, está también distraendo la atención de un lugar que, desde otra perspectiva, la reclama no menos, y quizá más urgentemente, y que tiene que ver con la manera en que la cultura hegemónica del Ecuador perpetua su tradición racista. No cabe duda, después de todo, de que el museo ecuatoriano, si hubiera querido, habría podido eliminar sus errores sin la ayuda de la académica norteamericana.

Podría decirse entonces que alguna razón específica llevó a la antropóloga a actuar como prefirió hacerlo; incluso que esa razón específica va más allá de los imperativos convencionales de rigor y exactitud científicas: algo así como un terror latinoamericanista, sentido en presencia de errores categóricos desde el punto de vista metodológico a los que la antropóloga se vio forzada a reaccionar. Pero ¿por qué ciertos errores tienden a desestabilizar más que otros el conocimiento, o la satisfacción del conocimiento? ¿Por qué, de hecho, era más importante corregir la clase de alpargatas o el color del sombrero o el dibujo del tejido que respetar el racismo esencial de otra de tantas representaciones indigenistas?

BORGES, SARDUY Y LO IMPRESENTABLE

Latinoamericanismo es la suma de conocimientos, opiniones recibidas, hipótesis de trabajo y metodologías científicas

*¿Dónde los restos,
en qué zona los desperdicios?*

WILLY
THAYER

Leo el enunciado. El mismo constituye, al igual que este escrito, una modulación de restos y desperdicios, en una lengua eventual donde se acoplan deseos que llegan a palabra, series fonéticas, sintagmas, dispositivos fortuitos —aunque ineludibles— de significación, perdurables tanto como los intereses que los fraguan.

Y siempre, creo, fue así en cualquier enunciado o filosofía. Siempre dominó en la escritura (alfabética) la política de subsistir la zona residual e insignificante, en la zona frase o vocablo. Crónicamente el sistema (articulación, jerarquía, totalidad) reprimió en su tejido representacional, la vergüenza de saberse presencialmente constituido como mancha y suciedad de papeles.

Y malo, monstruo, desdicha, se designó, desde lo escrito, a esos ruidos irreductibles a sentido, o cuya serie de rendimiento ideológico sólo era posible en un lenguaje perverso, donde lo que en éste resulta excremental, en aquel sería un banquete de la corte, y viceversa. Y por más que la escritura haya tentado la estrategia aquelárrica de su propia diseminación en favor del residuo en cuanto residuo, sigue semantizando pese al ruido ensordecedor de su precipitado genológico.

Y si la escritura nunca fue un "donde" que refugiara los enunciados, así como el espacio no es la cobija que aglutina los lugares; si la escritura —como el espacio— siempre fue un resumidero de trozos y jalones, inevitablemente configuró la única fuente intrascendental de sentido; la diosa fáctica bajo cuya lucidez ningún resto da igual y cada desperdicio se conjuga siempre como de vida o muerte.

Joya de Borges.

Por eso, en cuanto a lo tenue y lo eficiente, no se trata en realidad de postular dos tipos de objeto diferente. Más bien, lo tenue y lo eficiente marcan dos formas de acercarse al presentarse de la cosa misma, del objeto de la escritura. Lo eficiente en el objeto organiza una ontología, mientras que lo tenue la desorganiza o la deconstruye. Por eso Sarduy, que se llama a sí mismo "heredero," puede decir "heredar a Lezama es practicar esa escucha inédita, única, que escapa a la glosa y a la imitación . . . deconstruir, más que estructurar" (597). Es entonces cuestión de escuchar, de oír, lo que separa boom y post-boom: el post- es aquí la figura de una membrana, de un tímpano, es decir, precisamente lo que no debe romperse si va a cumplir su función.

En esta hermenéutica que podemos llamar hermenéutica de lo tenue y lo eficiente, boom y post-boom no constituyen una secuencia temporal, sino más bien una manera de interpretar el presentarse del objeto de escritura: del lado del boom, tenemos construcciones ontológicas, hipóstasis identitarias, alegorías nacionales, en suma, un aparato ideológico que marca a la escritura latinoamericana como escritura fuerte del objeto ur. En el fondo este sería el tipo de escritura que corresponde al modelo económico-social de desarrollo/dependencia capitalista: a la presentación de lo impresentable, donde la presentación presenta un objeto educido por la esperanza, pero que sin cesar elude captura.

El post-boom escucha la voz silenciosa del objeto ur en retirada: insiste en la impresentabilidad de lo dado, puesto que ha venido a reparar en el intersticio, la fisura, la brecha abierta a través de la cual se desvanecen construcciones ontológicas, formaciones de identidad y alegorías nacionales. El post-boom hace duelo por el fracaso de la concretización estética del modelo capitalista de desarrollo periférico, por su incapacidad de pasar más allá de la reificación de realidades nacionales y continentales en la total fetichización estética del campo cultural. De hecho el post-boom es definible como el momento sublime del boom: el momento en el que el boom debe confrontar su incapacidad para efectuar una presentación adecuada del objeto que había venido prometiendo; una antiestética, pues, bastante paradójicamente, en el sentido de que opera una crítica de la estética global del boom: una antiestética de, y al final de, la modernidad.

La antropóloga del cuento está fascinada por el objeto eficiente: quiere enmendar errores y corregir entuertos de tal manera que la identidad no sea ya sujeto de confusión, que lo simbólico prevalezca sobre lo real, que su esperanza latinoamericanista coincida con lo ontológicamente latinoamericano. Criticando al museo, y ofreciendo gratis sus servicios de restitución, la antropóloga aboga por un mundo epistemológicamente controlado o controlable, y así estabilizado en sus mismos mecanismos de constitución. Tenuemente, sin embargo, en la historia que la incluye, la antropóloga se abre a una posibilidad alternativa: la que

lee su angustia, su inquietud, su desazón como constatación de un inmenso proceso de duelo insito en el proceso mismo de control disciplinario. La antropóloga, conmovida por el fallo representacional del museo, ve caer a pedazos su estructura de pensamiento, que es también, inevitablemente, la estructura político-social que la sostiene.

DESDE EL OTRO LADO DEL TERROR

En *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man* el antropólogo australiano Michael Taussig analiza lo que a su juicio son los dos lados del realismo mágico como estructura dominante de representación en el latinoamericanismo. Por un lado, dice Taussig, el realismo mágico, en la medida en que responde "a la persistencia de formas más tempranas de producción en el desarrollo del capitalismo," insiste en imágenes "que entremezclan lo viejo con lo nuevo como ideales que transfiguran la promesa ofrecida y sin embargo bloqueada por el presente" (167). El realismo mágico mira hacia el pasado de un modo radical, para traer a la superficie esas "imágenes dialécticas" mediante las cuales "el colectivo de sueños del pasado" podría despertarse y "romper con el hechizo mítico de la historia" (166). Por un lado, el realismo mágico ofrecería la posibilidad de "rescatar la voz del Indio de la oscuridad del dolor y del tiempo. De los representados vendrá lo que puede volcar la representación" (135). En esta caracterización el realismo mágico debe ser entendido como una práctica de objeto eficiente. Busca, en efecto, la presentación de lo impresentable, y quiere traer a la vida "la fiesta inabarcable que nunca se llegó a realizar," pero sólo puede hacerlo de modo vicario, esto es, por medio de la re-presentación. El realismo mágico sería entonces una estrategia representacional mediante la cual la voz subalterna entra a la conciencia simbólica de la representación hegemónica. Dentro de ella, su función es fundamentalmente reconstitutiva o redentora: así, el realismo mágico contribuye al apuntalamiento del aparato representacional latinoamericanista, proveyéndolo de coartadas cuyo signo político antihegemónico revierte en el enmascaramiento del campo epistemológico como aparato al servicio de formaciones hegemónicas más amplias.

En estas últimas consideraciones nos acercamos a lo que Taussig ofrece como caracterización alternativa del realismo mágico, que en sí vuelca el realismo mágico en su primera versión, en su "autoentendimiento" redentorista, lo pone de cabeza, y lo hace aparecer como "no sólo primitivismo, sino modernismo tercermundista, una refacción neocolonial del primitivismo" (172). Son palabras fuertes, pero basadas en un análisis enormemente contundente a lo largo de todo el libro en el que Taussig muestra cómo "el colonizador reifica sus mitos



Desdoro de los resignificadores

PABLO
OYARZUN

-¿Dónde los desperdicios?

Habla el Novio (o la Novia, si ustedes quieren) de los Desechos: -¿Dónde, dónde los desperdicios? -En mi discurso, en mi discurso (ávida voz, crispada mano de usurero). -Sea mi discurso el sitio, la zona, el paraje y la entera dimensión en que venga a alojarse lo que vosotros, ah, como prendas torpes del instante, rehusáis por desastrado. Desde allí, en hervidero innumerable, lo falente se formará en ejército -y yo, claro, su general, su mariscal de campo-, y acabará por asaltar vuestros baluartes bien bruñidos, vuestros solares en regla, el acomodo de los días que vivís, desaprensivos, hasta quebraros la tersa frente. -Presto (pero sólo eso) mi voz a los que no la tienen, mi mano a los tullidos y a los mancos, el rabillo del ojo a lo pasajero, a lo caduco, mi pluma a los pollos pobres, yo soy el Novio (o la Novia) de los Desechos, el joyero de las basuras, boy de los naufragios, la balsa de la medusa y la medusa misma, que en el barrido de su mirada fascinante capturase lo excluido, lo denegado. Le deparo a éste el significado que vosotros le regateáis. -¿Y sabéis lo que hago? -Instalo mi tienda en el mercado, no importa si persa, la instalo (mononita, moderna), soy comerciante al detalle.

(Habla el Centinela, el que no duerme: -¿Te hago una lista de los paisanos tuyos que para sus adentros, suscriben esto? Los hay, no dudes. Los hay muchos. Son legión. Son famosos.)

-Pero ¿es que no me entiendes? -¿Crees que lo que digo lo digo por mí, por mi ventura y beneficio? Perdona si no me he sabido expresar, quizá me dejé llevar, presa fugaz del entusiasmo, pero si los materiales a que me consagro son sucios, mis intenciones son limpias (¿ves mis manos y mi cara, recién aseadas, no ves mi noble corazón?). -¿No entiendes acaso que debe haber para todo, hasta lo más risible y lo banal, para los pelillos, la viruta y la grasa, para la mugre inaprehensible, un diploma de dignidad, un registro en la memoria de la luz? -De tiempo en tiempo, lo confieso, me atormenta pensar que lo nimio se pierda, sin vuelta, porque temo entonces que todo se pierda (y yo en medio), si eso que llamamos, yo y tú, el todo, se hace no más que de pequeñeces balbuceantes. Pero entonces miro, o más bien, hablo, musito para mí las palabras, y creo barruntar la salida, porque (has de saberlo) el lenguaje es un pasadizo estrecho, un desfiladero por donde lo perecible, lo que ya se marchita, lo que, endeble, ya sucumbió a la lepra del tiempo, se arrastra aún, a contracorriente, hacia la salvación. Por eso, déjame las palabras, déjame estos epónimos que germinan a la sombra feraz de lo remiso, déjame hablar y decir y decir... -Sí, advierto tu reticencia... -Está bien, bien está, me borraré yo mismo en mi decir, ya no pasará más en limpio, desfiguraré mi firma como si se tratase de las facciones de mi rostro, *noblesse oblige*...

-Procuraré que mis palabras sean venias, ademanes de amorosa acogida; no aspiraré ya más a un sitio en el mercado (¿ves mi mano alzada en señal de juramento?), sino a hacerle sitio a lo insignificante en mi discurso, a las nimiedades sin cuento, al picadillo de los días, al miguero de merde...

(No habla nadie: -¡Basta! *genug!* *enough!* *ça suffit!* -¡Al molinillo, a la molinada! -¡De una vez, de una buena vez! -Y que no quede nada, que no quede nada...).

sobre el salvaje, queda sujeto a su poder, y haciéndolo así busca salvación de la civilización que lo atormenta a él tanto como al salvaje en el que ha venido a proyectar su anti-yo" (211). Desde esta perspectiva, el realismo mágico muestra su cara oculta y deviene representación demonizante de lo subalterno desde una perspectiva hegemónica.

Obviamente, en esta segunda caracterización, el realismo mágico no se ha vuelto práctica de objeto tenue: al contrario, todavía más claramente que antes es aquí el realismo mágico práctica de objeto eficiente. Sin embargo, la crítica del realismo mágico que Taussig apunta es en sí configurativa de una práctica tenue, la práctica de Taussig mismo en este caso concreto, en la que el pensamiento se pone al servicio de un arresto del pensamiento: en la que la configuración disciplinaria sirve al desmantelamiento de sus propios presupuestos. La crítica de Taussig al realismo mágico se centra en la impresentabilidad de lo presentado, buscando sus puntos falsos, sus puntos de descomposición o inversión, sus lugares abismales, y así acaba revelando las prácticas representacionales como prácticas puramente alucinatorias (cf. 10). Pero en este ejemplo, en el que Taussig ofrece su crítica como pura versión alternativa o complementaria (o suplementaria) de la versión hegemónica, puede verse ya que las prácticas de objeto tenue son necesariamente prácticas reactivas, puesto que deben partir de una representación que proceden a deshacer.

Como momento reactivo, como un mero otro lado u otra cara de la moneda, el objeto tenue no puede sobrevivir al colapso del objeto eficiente al que siempre ha escuchado, al que siempre ha traducido. Si la traducción también aquí testifica de la muerte del original, la máquina traductora se rompe cuando ya no hay más que traducir. No hay objeto tenue, es decir, no hay prácticas de objeto tenue, sin objeto eficiente que lo tenue deconstruya. Al mismo tiempo, no hay objeto eficiente sin que la necesidad de lo tenue se haga sentir. Para volver a la antropóloga: su dilema estaba centrado en la representación, y la opción que tomó fue eficiente en el sentido de que ayudó a presentar lo impresentable del museo. Por otro lado, su acción ofrece la posibilidad de una crítica tenue, puesto que la representación que la acompaña, esto es, el tipo de presentación que se jugaba en ella, puede ser interrogada desde el punto de vista de su misma impresentabilidad. Y así vamos de la presentación de lo impresentable a la irrepresentabilidad de lo presentado.

Es ya frecuente escuchar decir a los latinoamericanistas que el colapso del paradigma desarrollista debe dar paso a maneras alternativas de conceptualizar la reflexión social, económica, política e incluso cultural sobre América Latina. Pero es más fácil decirlo que hacerlo. El paradigma desarrollista ha sido acusado de etnocéntrico, y con razón: asume que la teleología natural de cualquier sociedad es una modernidad entendida como modernidad tardo-capitalista, cuyo patrón, aunque en todo caso ambiguo e impreciso a la hora de su con-

ceptualización teórica, sería intuitivamente evidente en ciertos rasgos de la vida vivida en los Estados Unidos, en Europa occidental, y quizás en Japón. Tal etnocentrismo, originalmente condicionado por el imperialismo europeo del siglo XIX, encontró continuidad natural en el periodo de la Guerra fría: la modernización tardo-capitalista fue el grito de batalla del bloque occidental o primermundista contra lo que quiera que ofreciese el bloque comunista. La modernización tardo-capitalista, como grito de batalla, y por lo tanto siempre como promesa para el fin de la guerra, es otro ejemplo de lo que estoy llamando objeto ur o eficiente. La modernización, disuelta en una promesa de alcance redentor y mesiánico, tiene que entenderse y procesarse como otro de esos objetos "producidos por sugestión, educidos por la esperanza." Se creía y se afirmaba que, bajo ciertas condiciones, los países dependientes de la periferia latinoamericana iban a vencer su dependencia al lograr autoconstituirse como réplica fiel de las sociedades desarrolladas en el sentido tardocapitalista: la modernización funcionó así, si es que ya no funciona, como paradigma ontológico, como formación identitaria, e incluso como alegoría nacional.

Se trata entonces de preguntarse si es posible empezar un cuestionamiento que permita hacer avanzar al latinoamericanismo como práctica cultural desde una posición casi únicamente comprometida con el objeto eficiente hacia una posición comprometida con el objeto tenue: reformular el latinoamericanismo como epistemología tenue.

La definición borgiana del objeto ur como "objeto producido por sugestión, educido por la esperanza" podría de hecho ser usada como definición de América Latina por y para latinoamericanistas. La unidad misma de América Latina como objeto de estudio, en cuanto definida por el campo académico-institucional, constituye un objeto ur de la clase borgiana. Nuestro deseo político está siempre proyectado en el campo epistemológico de tal manera que un objeto nace como principio de razón, como razón de razón, como el fundamento del pensar. Tal objeto, el objeto epistemológico, funciona como objeto eficiente, esto es, objeto causal, de forma que se supone entonces que ese objeto mismo mueve nuestro pensamiento, causa nuestro pensamiento, lo orienta y lo produce. Hay cierta inevitabilidad en esto, y resulta superfluo pensar que podemos manejarnos sin ello. Entonces, ¿es posible contemplar una modificación del saber latinoamericanista que se contra ponga a tal inevitabilidad, y la subvierta?

Lo que está en juego es la función del intelectual latinoamericanista. Era quizá más fácil para una mentalidad previa sostener que la función del latinoamericanismo era ayudar a que América Latina se moviera hacia la modernidad.

¿LOS DESPERDICIOS?



Los botones de los soldados del Ejército de Salvación brillaban tanto como sus bruñidos instrumentos. La calle a la cinco de la tarde se llenaba de sonidos poderosos, de niños que corrían al lado de la columna de hombres y mujeres de uniforme impecable. Las mujeres salían de la intimidad de sus casas y se asomaban aprovechando de comadrear e interrumpir sus tareas.

Se animaba la tarde para los mendigos, aunque ellos no irían después de todo a tomar el té. Tendrían que esperar el atardecer para comer los piojos del cuerpo y encender el fuego y calentar el agua del sucio tarro, agua que pedirían al jardinero o a una vecina que no se espantara de su mendicidad.

La avenida era como una pequeña ciudad. La gran casa del Ejército de Salvación donde se cumplían los ritos cotidianos, pulcra y verticalmente, como las personas que la habitaban, colindaba con una gran hospedería de color rojo arcilla que por unas pocas monedas asilaba la noche en camas solitarias y promiscuas a vagabundos u hombres de irregulares trabajos que habían dejado o perdido a sus familias.

En la esquina, una botillería desprendía los olores fuertes de fermentados líquidos y a la salida de la cual más de alguien arrojaba sus propios excedentes. Si algo era fuerte en la avenida eran los olores, el ácido y ambiguo de la levadura de la fábrica La Golondrina, que competía a las cinco de la tarde con el de las galletas de la fábrica Mackay, en una calle paralela. Mi propia casa no sólo contendría los olores de afuera sino los de mis parientes vecinos y siempre presentes; el tío que en su cuerpo tendría las marcas de la fragilidad, horadado su intestino tendría que llevar pañales para recibir lo que su fistula expulsaba, pañales que a cierta hora del día hedían y que mi abuela lavaba recordando lejanamente los pañales de la infancia, inocentes de los riegos dolorosos de la vida, envuelta ella misma en sus propios vahos de enferma por los doce hijos paridos. Eran notables no sólo los olores sino ciertos cuerpos detenidos o en poses estereotipadas como la figura del santo de mirada triste y piadosa situada en el centro del patio de entrada de la Iglesia Católica. También estaba la prostituta: el rojo de las brasas del brasero de invierno y el rojo de la boca separados por las líneas de sus piernas abiertas, sentada todas las noches invitando a algún calor que quedara en su cuerpo hasta que su misma casa se encendiera en llamas. La vieja vestida de negro y pelo lacio y desordenado orinando a horcajadas encima del pasto, de la que muchos años después me daría cuenta que no sólo era mendiga sino también loca.

El barrio era mejor escuela que el liceo de donde salían los muchachos que demoraban en satisfacer su hambre por juegos inocentes y peligrosos, el lugar de los encuentros de infantes, jóvenes y viejos, donde íbamos conociendo la realidad vulnerable y harapienta de la sociedad puesta cada vez más distante en el mapa urbano por los que administran el trazado sectorial, siempre incontrolable como en el gesto del mendigo que maloliente y desgredado ordena sus edredones al atardecer para pasar la noche a los pies de las oficinas inteligentes e impecables en su modernidad, para gente impecable. Encenderá su fuego para calentar agua que ya no le podrá dar una vecina de buena voluntad.

A la violencia que rodea siempre a los ignorados se superpuso otra que invadió hace un tiempo, más cercano que lejano, las casas y los cuerpos de los vecinos del barrio, sacando bajo tortura los ojos de una mujer preñada que vieron el horror: la evidencia de lo que queremos siempre mitigar o negar por espeluznante, la ferocidad de lo humano, olvido sobre el cual se sostiene cualquier esperanza o sofisticación.

No otro, sino meramente la otra cara del mismo gesto sostenía que de hecho no era necesario ayudar a América Latina a moverse hacia la modernidad, que lo que era preciso era que América Latina se moviera hacia sí misma, hacia su identidad entendida como el colapso final y el agujero negro de la reflexión latinoamericanista. Modernidad e identidad aparecen históricamente como las dos metas gemelas o complementarias de la reflexión latinoamericanista, incluso cuando tal reflexión se orientaba o creía orientarse hacia el desmantelamiento de los paradigmas de modernidad e identidad. Quizás hoy, sin embargo, modernidad e identidad han dejado de ser lo que fueron, porque algún intersticio en la razón, alguna fisura en el tejido del latinoamericanismo o en el tejido anterior de la construcción epistemológica que lo ampara, han mostrado que ambos ideogramas no son más que objeto ur sin mayor reivindicación que hacer sobre lo real. En este contexto, ¿cuál puede ser el papel del intelectual latinoamericanista?

Si hoy debemos vivir en el terror de la ausencia de fundamento epistemológico, si el terror es hoy el fundamento, como sostiene Michael Taussig en el libro citado y en *The Nervous System*, o como dice Nancy Scheper-Hughes en *Death Without Weeping*, quizás entonces podamos poner el terror latinoamericanista al servicio de la reflexión latinoamericanista misma. La epistemología tenue es una epistemología del terror, una epistemología que debe ejercitarse en el desmantelamiento sistemático de todo lo cómodo y acogedor en el sistema latinoamericanista de poder/conocimiento. Quizás en el desmantelamiento sistemático de tal sistema alternativas subyugadas de conocimiento puedan emerger: tal vez sea cuestión de escuchar, como Sarduy quería hacerlo con Lezama, afinar los timpanos a la voz de lo que podría querer hablar desde el otro lado del terror, que no es ciertamente el lado del fin del terror, sino simplemente su otro lado. Quizás en la escucha atenta a nuestro propio terror podamos terminar escuchando algo de lo que no nos pertenece, de lo que no puede entenderse en términos de pertenencia.

OBRAS CITADAS

Borges, Jorge Luis. *Prosa completa*. Vol. 1. Barcelona: Brujuna, 1980.

Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*. Chicago: U of Chicago P, 1991.

Santi, Enrico Mario. "Latinamericanism and Restitution." *Latin American Literary Review* 20.40 (1992): 88-96.

"Latinoamericanismo." *Vuelta* 210 (mayo 1994): 62-64.

Sarduy, Severo. "Un heredero." *En José Lezama Lima, Paradiso*. Cintio Vitier ed. Paris: Archivos, 1988. 590-97.

"Imágenes del tiempo inmóvil." Manuscrito.

Pájaros de la playa. Barcelona: Tusquets, 1993.

Scheper-Hughes, Nancy. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: U of California P, 1993.

Taussig, Michael. *The Nervous System*. New York: Routledge, 1992.

Shamanism, Colonialism, and the Wild Man. Chicago: U of Chicago P, 1987.