

Leer demasiado, no leer lo suficiente: relación, ilegibilidad y lo popular en Alejandro Moreno

Carlos Colmenares Gil*

Recibido: 4 de junio de 2020 / Aceptado: 7 de diciembre de 2020

Resumen. El presente artículo examina críticamente el trabajo de Alejandro Moreno, específicamente su proyecto de articular una episteme popular como un modo de estar en el mundo basado en la relación como idea/praxis estructurante del sujeto popular venezolano. En este sentido, se hará énfasis en su libro *Historia-de-vida de Felicia Valera* (1998), buscando escenas de lectura que a su vez reflejen los dilemas teóricos que se derivan del intento de leer ciertas realidades latinoamericanas, y venezolanas específicamente, abriendo así una serie de preguntas acerca de qué significa leer en general, y más allá de eso, presentar un objeto (teórico, estético, social, etc.) como “legible” o “ilegible” dentro de una lógica impuesta por la modernidad.

Palabras clave: modernidad; popular; relación; ilegibilidad; Alejandro Moreno.

[en] Reading too Much, not Reading Enough: Relation, Illegibility and the Popular

Abstract. This article critically examines the work of Alejandro Moreno, particularly his project to articulate a popular episteme as a way of being in the world based on the idea of relation as a structuring idea/practice of the Venezuelan popular subject. In this sense, the article will focus on his book *Historia-de-vida de Felicia Valera* (1998), looking for scenes of reading that reflect the theoretical dilemmas that derive from the attempt to read certain Latin American, and specifically Venezuelan, realities, thus opening a series of questions about what it means to read in general, and presenting an object (theoretical, aesthetic, social, etc.) as “legible” or “illegible” within a logic imposed by modernity.

Keywords: Modernity; Popular; Relation; Illegibility; Alejandro Moreno.

Sumario. 1. Una Resonancia Vivencial. 2. De la Practicación a la Relación. 3. Entre Lecturas. 4. Coda: Una Escena. Bibliografía

Cómo citar: Colmenares Gil, C. (2021). Leer demasiado, no leer lo suficiente: relación, ilegibilidad y lo popular en Alejandro Moreno. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24(1), 27-36.

1. Una Resonancia Vivencial

Tras la publicación de *Historia-de-vida de Felicia Valera* (1998)², libro escrito en conjunto por Alejandro Moreno, el equipo del Centro de Investigaciones Populares (CIP), y la misma Felicia Valera, Moreno entabló un debate con el teórico social venezolano Abilio López.

Entre muchos de los temas del debate, quiero subrayar dos de ellos:

En primer lugar, dado que la estructura familiar es un elemento central en el trabajo anterior de Moreno³ (y lo será en el resto de su carrera) y es también una pre-ocupación constante en la historia de vida y su análisis, López critica la falta de una representación gráfica en el

* University of California – Irvine
ccolmen@uci.edu

¹ *Historia-de-vida de Felicia Valera* consiste en la presentación de la historia de vida de Felicia, una mujer adulta que, al momento de la entrevista, vive en el mismo barrio o *favela* caraqueña que Alejandro Moreno. La narración fue producida en una conversación con Moreno en 1993, sin embargo, el texto es presentado de una manera compleja, con muchas otras capas además de la historia de Felicia. Luego de la introducción tenemos el cuerpo principal del libro, donde lo que de otra manera sería la narración de Felicia, impulsada por las preguntas y demandas de aclaración de Moreno, se ve constantemente interrumpida por tres tipos de texto: a. algunos fragmentos de la historia son seguidos por un comentario de Moreno explicando y analizando lo que acabamos de leer; b. análisis por parte del equipo del CIP donde identificamos a cada miembro por sus iniciales, y donde discuten, a veces acaloradamente, sobre un episodio específico, palabra o posible significado del fragmento anterior de la historia; y, c. pasajes de una última conversación de los miembros del CIP con Felicia en 1997, con el fin de ampliar y aclarar ciertos elementos. Además de eso, esta primera parte, compuesta por todas estas capas ya mencionadas, es seguida por la transcripción de dos sesiones de trabajo del CIP centradas en temas específicos sobre la historia de Felicia: el papel de la religión y el papel de la pareja como estructura social. Después de estas transcripciones nos encontramos con cinco ensayos complementarios, cada uno escrito por un miembro diferente del CIP; y, por último, la conclusión.

² Desde su fundacional *El Aro y la Trama* (1993), Moreno investigará, de una manera u otra, lo que llamó “La familia popular venezolana” por el resto de su carrera.

texto que pueda ayudar a entender la complejidad de la genealogía y las relaciones familiares de Felicia. Debido a que las referencias a la familia están dispersas a través de las diferentes capas y momentos de la obra (a la historia-de-vida se le suman las distintas intervenciones críticas de los autores insertadas a manera de pausa en la continuidad del relato), López ve la necesidad de señalarlas de una manera más sistemática. El segundo punto señalado por López tiene que ver directamente con la forma en que él leyó el libro. Dice que leyó la historia de Felicia “como ella la narra”³, lo que significa que evitó activamente, en su primera lectura, las intervenciones y preguntas de Moreno mientras ella narraba, así como las interrupciones de la entrevista original con fragmentos de análisis específicos por parte de los miembros del CIP. Estos quiebres en la continuidad de la narración de Felicia, añade López, “convierten la historia-de-vida de Felicia en una entrevista en profundidad”⁴. Aunque López reconoce que no hay nada de malo en la forma como se estructuró el texto, cuestiona su estatus como historia de vida⁵.

Me interesa la forma en que Moreno, en su respuesta a López, aborda ambos puntos en términos de cómo debería ser la lectura de un texto como el suyo. En cuanto a la ausencia de una representación gráfica o guía sobre la familia de Felicia, Moreno afirma que la posibilidad de proporcionarla “... no se nos ocurrió ni se nos ocurriría.” Continúa:

... no es la claridad representativa lo que nos interesa transmitir al lector o facilitar en él. Más que la representación, la idea, el concepto, el conocimiento, buscamos en el lector *la resonancia* vivencial. No queremos desviar su atención al fenómeno en sí. Si la representación le interesa, lo que es muy lícito, se la puede fabricar. Nosotros le damos los elementos⁶.

Aquí se hace explícita una invitación a pensar y discutir con el texto, pero no con el objetivo de formar una imagen definitiva, una suerte de explicación final o un develamiento del significado “real” de la historia de vida. Al mismo tiempo sigue siendo un texto académico, lleno de jerga y neologismos, entonces ¿cómo se ve desplazado el conocimiento por esta “resonancia vivencial”? Tenemos acá una primera pregunta.

Pero además de esto, Moreno va a ir más allá en su reacción a la preferencia de López por leer la historia de Felicia “como ella la narra”. Moreno responde que esto es perfectamente razonable, y que una de las ventajas de reproducir la historia sin editar, junto con las transcripciones de los análisis, incluso si se insertan en la narración principal, es que se pueden saltar y leer toda la historia primero, como una especie de autobiografía. Pero inmediatamente advierte: “Lo que pasa es que la historia «como ella la narra» es una ficción pues está construida-

narrada entre dos en una determinada relación. Obviar esto, es “fingir” *–facere y fingere–* otra historia”⁷. Ignorar la relación que constituye el texto a la hora de leer sería hacer (*facere*) y dar forma (*fingere*) a otra cosa, no a la historia-de-vida de Felicia.

La preferencia por la resonancia vivencial sobre la representación y la inscripción de la noción de relación en el texto, abren una discusión sobre cómo entrar en el trabajo de Moreno (y el CIP) con el objetivo de examinar, como señalé antes, qué significa leer sus textos (y leer en general) y cómo la reflexión sobre esto puede ayudarnos a pensar en la lectura de ciertas realidades políticas y estéticas en América Latina. Procederé a comentar y profundizar en algunos de los puntos centrales del pensamiento de Moreno y cómo nos permiten articular, en relación con otros autores, lo que tentativamente llamaré una teoría de la lectura.

2. De la *Practicación* a la *Relación*

Gran parte del proyecto de Moreno es formulado por primera vez en *El Aro y la Trama* (1993), donde expone una tensión entre la modernidad, como fundamentalmente europea, y lo que él llama el mundo-de-vida popular que asocia con el pueblo venezolano. Estas no son categorías exclusivas, estrictamente hablando, sin embargo, la episteme moderna se constituye como una totalidad cerrada que constantemente está domesticando diferencias y heterogeneidad, destinándolas a desaparecer⁸. La episteme popular, en cambio, tiene que permanecer abierta para adaptarse a la hegemonía que ha construido la modernidad, por lo que el sujeto popular vive y trabaja en la “modernidad” hasta cierto punto, mientras que la episteme popular subyace, no como una esencia, sino como lo que está por debajo de una superficie “moderna”, ocurriendo en una lógica distinta, aunque aparentemente coincidan en tiempo y espacio⁹.

La forma de descubrir o develar la existencia de la episteme popular es tan relevante como la forma de des-

⁷ *Ibidem*, p. 291.

⁸ A. Moreno, *El Aro y la Trama: Episteme, Modernidad y Pueblo*, Caracas, Convivium Press/El Estilete, 2015, p. 76

⁹ Moreno toma el concepto de episteme de Michel Foucault, pero sólo hasta cierto punto. Destaca el carácter histórico de la episteme, y que es algo producido positivamente en el tiempo, no un *a priori* (tal como Foucault declara en *Las palabras y las cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 7), y, por otra parte, aclara que no se trata de una concepción del mundo, ni de la presencia de algún contenido concreto, sino de las condiciones de dichos contenidos (cf. *El Aro y la Trama* 45-8). Todo esto también lo dice Foucault, pero Moreno va más allá al vincularlo a un modo de vida que trasciende la episteme y al mismo tiempo la produce. La episteme es más que sus componentes, o más que un discurso histórico particular. Las epistemes clásica y moderna de Foucault son, si las leemos en el análisis de Moreno, dos regímenes diferentes dentro de la episteme moderna, ya que sus modos de vida no son radicalmente diferentes entre sí y responden a la misma totalidad. Por lo tanto, Moreno quiere leer la episteme de manera diferente, no como algo que explicará la sucesión de diversos regímenes en el tiempo o el espacio, regímenes que, sin embargo, son parte de la misma lógica. En este sentido, Moreno piensa la episteme como una matriz, porque incluye dentro de sí diferentes estructuras (las epistemes de Foucault como subepistemes de la modernidad, por ejemplo), y también la piensa como dinámica, siempre fluyendo y sin un origen definitivo.

³ A. López, “Sobre la *Historia-de-Vida de Felicia Valera: Comentarios*”, en *Obras Completas I*, de Alejandro Moreno, Caracas, El Estilete, 2016, p. 275.

⁴ *Ibidem*, p. 278.

⁵ *Idem*.

⁶ A. Moreno, “Reflexiones sobre los Comentarios de Abilio López a la *Historia-de-Vida de Felicia Valera*”, *Obras Completas I*, Caracas El Estilete, 2016, p. 290.

cribirla. Para Moreno sólo podemos afirmar que estamos en presencia de una episteme diferente porque podemos experimentar otra praxis, y más concretamente, otro mundo-de-vida. El mundo-de-vida, en este caso, es una reelaboración y al mismo tiempo una crítica del *Lebenswelt* husserliano¹⁰, el cual Moreno califica críticamente como un “horizonte para el entendimiento”, anterior a cada praxis y a la historia específica de un grupo, por lo tanto, un concepto que describe la forma de constituir el mundo de los sujetos como parte de una totalidad determinada, objetiva y universal¹¹. Lo que la modernidad considera marginal, anormal, desadaptado y, en algunos casos, un subconjunto de sí misma, tiene que ver más bien con lo que Moreno define como mundo-de-vida: una “realidad histórica total que pertenece a un grupo social determinado, o a una sociedad entera, en cuanto es *vivida en la praxis* del grupo y de sus miembros en todo lo que los identifica con el mismo grupo”¹². La sociedad popular venezolana constituye un ejemplo de un mundo-de-vida donde la “practicación de la vida” de las comunidades sienta las bases para el desarrollo de la episteme popular. En este sentido, Moreno argumenta que *Praxis* como concepto sugiere una cualidad estática y una necesidad de completar algo. Opta entonces por un neologismo: *practicación*¹³, que consiste en “... el ejercicio mismo de practicar el vivir que ejerce una comunidad humana en un tiempo histórico determinado, que puede ser de muy larga duración, y del que participa espontáneamente cada uno de sus miembros”¹⁴. Cada “gesto elemental” y cada “gesto de vida” ocurren en *practicación*. Esta *practicación* de la vida es anterior a cualquier conocimiento; es, de hecho, lo que establece las condiciones para conocer¹⁵.

El encuentro con estas prácticas distintas ocurrió, como ya mencioné, en la propia praxis. Como parte de su trabajo como sacerdote, Moreno se mudó a un *barrio* de Caracas en 1981¹⁶. Esto implicó la inmersión completa en un registro de vida y de pensamiento distinto al propio, lo que lo obligó a abstenerse de entender y analizar su praxis de vida únicamente de acuerdo con las categorías de la racionalidad moderna en la que había sido entrenado hasta ese momento¹⁷. Dicha inmersión, que se puede describir como una nueva ubicación espacial, emocional e intelectual, llevó a Moreno a hacer preguntas que solo eran posibles tras haberse situado de manera diferente. Siendo sacerdote y formado en teología, filosofía y psicología, pensó que conocía muy bien los registros a través de los cuales la humanidad se mue-

ve en su experiencia, pero la dificultad de este proceso de inmersión desafió todo su conocimiento previo. Según él, sus primeras reflexiones sobre la comunidad en la que vivía ahora podrían resumirse en un verso de San Juan de la Cruz: “no saben decirme lo que quiero”¹⁸. Lo que Moreno buscaba era que la confrontación con este nuevo lugar de pensamiento fuese ligeramente diferente, pero no tan diferente como para no ser capaz de darle sentido con sus categorías. Necesitaba una diferencia que pudiera asimilar a la totalidad de su razón. Sin embargo, ante algo inconmensurable, tuvo que reconsiderar su deseo: “Sumergirse en la vida total de una comunidad humana y ciertamente extraña, aunque ilusoriamente conocida, genera vivencias y problemas sorprendentes y convulsionantes que obligan a replantearse desde la más profunda entraña lo que uno quizás había cuestionado en teoría y lo que nunca había pensado cuestionar”¹⁹.

Al resistirse a interpretar su nuevo lugar estrictamente en términos de la tradición greco-europea de pensamiento, o más bien, al verse obligado a no interpretar nada debido a la incomprendibilidad de su desplazamiento, Moreno fue capaz de cuestionar la base de su propia racionalidad: “... hay que encerrar con llave a los clásicos y, si acaso, escuchar apenas sus ahogados gritos. Ellos no pueden avalar el propio camino. Nosotros mismos tenemos que dar razón de nuestro hacer”²⁰. La única forma de darnos cuenta de nuestro propio modo de vida y mundo-de-vida como no universal, es encontrando una episteme distinta a la nuestra. Pero no basta con que este encuentro sea teórico; si se mantiene en ese nivel, siempre trataremos de encajar la otra episteme dentro de nuestras categorías. Para Moreno el encuentro tiene que ser práxico-vivencial²¹.

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ *Ibidem*, p. 17.

²⁰ *Ibidem*, p. 27.

²¹ Aquí podemos hacer una distinción entre Moreno y el filósofo argentino Enrique Dussel, quien también destaca la importancia de la praxis para la articulación de una Filosofía Latinoamericana o una Filosofía de Liberación, que para él son sinónimos. La praxis para Dussel está caracterizada por una ontología existencial en el sentido Heideggeriano, una suerte de ser-en-el-mundo neutral, en palabras de Dussel, a la que él le agrega una capa ética, aclarando que la vida cotidiana siempre persigue un proyecto de existencia: “De Manera que la praxis no es sino la actualidad misma del ser en el mundo por la que el hombre llena la «falta-de» del proyecto” (*Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1983, p. 75). Dussel no adopta la inmersión como base para un encuentro práxico-vivencial, permanece atrapado en una totalidad ontológica, ya que incluso cuando proclama la superación de la ontología Heideggeriana y propone una meta-física, entendida como un acceso a lo que está *más allá* de la totalidad ontológica con la finalidad de llegar al Otro, al ser Latinoamericano oprimido (*Ibidem*, p. 98), esto siempre implica dar un paso más, ir un poco más allá de la dialéctica de esa totalidad ontológica, partiendo o dependiendo siempre de la filosofía europea, incluso, o gracias a, proponerse como “la otra cara” de ella. “Por no haber afechado la episteme popular, no obstante hacer su filosofía desde la cotidianidad del pueblo, a Dussel le acechan las trampas de la modernidad europea” (A. Moreno, *El Aro y la Trama*, op. cit., p. 390). Es por esto que cuando Dussel propone lo que él llama una alteridad analógica que implica su idea de una analéctica en lugar de dialéctica, donde se puede pensar la verdadera exterioridad y la alteridad partiendo de un Otro que viene más allá de la modernidad Europea (E. Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, op. cit., p. 199), Moreno dirá que Dussel sólo es capaz de hacer eso luego de derivar sus conceptos de su versión de la ontología Heideggeriana, lo que podría traducirse como introducir un paso más en la dialéctica de la totalidad europea, o

¹⁰ Cf. “The Lebenswelt in Husserl”, de Dagfin Follesdal, para una complicación de la idea de un único Lebenswelt en Edmund Husserl, incluso si el autor concluye a favor de ello.

¹¹ A. Moreno, *El Aro y la Trama*, op. cit., pp. 60-61.

¹² *Ibidem*, p. 56.

¹³ De ahora en adelante sin cursivas.

¹⁴ *Ibidem*, p. 59.

¹⁵ Moreno es lo suficientemente cuidadoso como para no afirmar que la episteme popular tiene una especie de valor universal para todas las sociedades “populares” en el mundo. Escribe en base a su inmersión, que ocurrió en Venezuela. A lo sumo, dirá, algunas de estas nociones se pueden extender a otros países latinoamericanos, pero no quiere llegar a ninguna conclusión al respecto.

¹⁶ Siguió viviendo allí, en un barrio en la zona popular de Petare, en Caracas, hasta su muerte en 2019.

¹⁷ A. Moreno, *El Aro y la Trama*, op. cit., p. 17.

Pero, ¿dónde podemos anclar esta episteme distinta y el mundo de vida que la constituye? Moreno irá al elemento más básico de la episteme moderna para fundamentar su teoría. Realizará una inversión en la estructura de la subjetividad tal como el pensamiento occidental la concibe:

Mi propuesta, como planteamiento de un pensar totalmente externo a la modernidad, no intenta superar el individualismo, *sino el individuo mismo*.

El pensamiento moderno, cuando formula el concepto de relación lo explicita anteponiendo a las palabras el prefijo *inter* –interacción, intercomunicación, etc.– cayendo a veces en tautologías redundantes como en el caso de la *intercomunicación*. Esto sucede porque la relación no puede ser pensada en sí misma, para la modernidad, sino formulada sobre la representación-huella epistémica individuo. Se trata aquí de plantear la relación misma como entidad primera, no como derivado²².

Es curioso cómo, incluso cuando no concibe a la episteme popular como “el otro lado de la modernidad”²³, y crítica a otros autores por pensar en esos términos,

establecer un punto de partida distinto: El Otro, pero que igual implica ir a la modernidad y volver de ella en ese tránsito dialéctico. Moreno es bastante irónico al respecto, y explica que derivar una idea de praxis de un núcleo ontológico es similar a llamar a la puerta y esperar a ser bienvenido al lugar que ya deberíamos estar ocupando desde el inicio (A. Moreno, *El Aro y la Trama*, op. cit., p. 391). Podríamos decir que Dussel casi está pidiendo permiso a la episteme moderna y a la ontología Heideggeriana para desarrollar una filosofía latinoamericana; o en palabras de Santiago Castro-Gomez, siguiendo a Roberto Salazar Ramos, el discurso de Dussel solo es posible gracias a que la episteme moderna habilita las reglas de un “típico discurso humanista moderno”, no articula una exterioridad efectiva (S. Castro-Gómez, *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 173).

²² A. Moreno, *El Aro y la Trama*, op. cit., p. 396.

²³ Hay una diferencia notable entre Moreno, y, por ejemplo, pensadores de la decolonialidad como Walter Dignolo y Catherine Walsh, quienes parecen muy preocupados en reducir la experiencia e historia Latinoamericana a una dinámica de adentro/afuera de la modernidad, decentrando la razón para reemplazarla con otro fundamento. En el caso de Dignolo, su propuesta parte de la colonialidad como el lado oscuro o escondido de la modernidad (W. Dignolo, “The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality”, Durham, Duke University Press, 2018, p. 141), y lo que ese lado oculta es la explotación de grupos que siempre han estado al margen de la modernidad eurocéntrica, y cuyos conocimientos y prácticas han sido desplazados. En este sentido, Dignolo propone un pensamiento de frontera (*border thinking*) (*Ibidem*, p. 149), privilegiando estos conocimientos y discursos *otros*, pensando desde su posición o locus de enunciación caracterizado por su opresión. Se trata de un pensamiento de frontera que, paradójicamente, se constituye como un opuesto a la modernidad pero que nace de su lado oculto (la colonización), y desde allí construye un discurso y praxis decoloniales (*Ibidem*, p. 146). Esta oposición es especialmente resaltada por otra figura central del proyecto decolonial, Catherine Walsh, quien opone dos mundos, un mundo de modernidad occidental y capitalismo salvaje con un mundo de prácticas y conocimientos que existen y resurgen desde el sur global (C. Walsh, “The Decolonial For”, Durham, Duke University Press, 2018, p. 18). Estas formulaciones permiten señalar la paradoja (no tematizada explícitamente por Dignolo ni Walsh) de una externalidad y otredad radical que a su vez surge del lado oscuro de la modernidad. Hay un impulso en ambos autores de postular este mundo (porque a pesar de ciertos matices siempre es propuesto como uno para todo el sur global, a diferencia de Moreno que, aunque sigue proponiendo una externalidad de la episteme popular, la circunscribe al mundo-de-vida popular venezolano) como en todo sentido distinto de la modernidad europea, y a localizar, como señalan Santiago Castro-Gomez y José Mauricio Domingues, dicho

el proyecto de Moreno parece por momentos construido por dichas inversiones. Sin embargo, su movimiento del individuo a la relación es crucial para abrir nuevos espacios de pensamiento, y para leer a América Latina como un lugar de reflexión y experiencia donde los conceptos formulados por las condiciones de posibilidad que la modernidad facilita bloquean el acceso a ciertos registros de experiencia.

La relación, para Moreno, más que un concepto es la base de la práctica, y anterior a cualquier posibilidad de individuación. En esta lógica, la resonancia vivencial que la relación trae consigo y que estructura la dinámica del sujeto popular venezolano desplaza al conocimiento entendido bajo las coordenadas de una modernidad ilustrada, no porque no tengan nada en común, sino porque trata de ir más allá de los límites de esta, que siempre la bloquea intentando crear la ilusión de una totalidad común. Se podría decir que la relación sustituye el concepto de ser, pero esta es una inversión con la cual Moreno es más cuidadoso. Su elaboración de la idea de relación es bastante compleja y pasa por una desarticulación radical del lenguaje. La *desedimentación* de la pregunta sobre el ser de los venezolanos le permite pasar de un registro del individuo a un registro de relación, en un proceso que llamará transducción²⁴. Moreno pregunta “¿Quién es el hombre popular venezolano?” y continúa “Respondo de una manera inusual: *relaciona*”²⁵. Esta formulación aparentemente torpe e incómoda pone en marcha un proceso de desplazamiento del pensamiento que ocurre al acercarnos al mundo de vida del sujeto popular. La referencia aquí no puede ser una sustancia, sino un verbo. Pero no cualquier verbo, sino *relacionar*. El movimiento sigue: “si la relación convivencial da el sentido, el verbo ser no puede ser el verbo que posibilite su lenguaje; debe ser el verbo vivir”²⁶. Así que la pregunta tiene que cambiar a “¿Quién es el venezolano popular?” y, por último, “¿quién vive el sujeto popular venezolano?”²⁷ La respuesta es siempre la misma: *relaciona*²⁸.

mundo en una geografía y un sujeto que, por defecto, ya lo encarna (S. Castro-Gómez, *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011, p. 162; J. M. Domingues, “Global Modernization, «Coloniality» and a Critical Sociology for Contemporary Latin America”, *Theory, Culture & Society*, 26 (1), 2009, pp. 121, 123). De esto se desprende una idea de pureza tanto de la modernidad como de ese otro mundo que proponen. Moreno, a pesar de creer en la externalidad y carácter distinto de la episteme popular, no localiza su raíz dentro de la modernidad, sino como siempre habiendo estado fuera de ella en una práctica heterogénea que negocia con la modernidad, pero que no depende de ella constitutivamente como es el caso de la posición decolonial.

²⁴ A. Moreno, *El Aro y la Trama*, op. cit., pp. 354-5.

²⁵ *Ibidem*, p. 353.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, pp. 354-5.

²⁸ Este abuso del lenguaje no es nuevo, por supuesto. Algunos ejemplos e influencias para Moreno son Martin Heidegger, Emmanuel Levinas y Jacques Derrida. Moreno dirá, sin embargo, que ninguno de los tres lleva su proyecto al límite, porque parten del interior de la ontología, no de la práctica como expresión del potencial de un pensamiento no occidental. Es curioso, sin embargo, que Derrida tendrá un argumento similar al de Moreno en relación a Heidegger y Levinas, siendo al mismo tiempo sospechoso de cualquier origen empírico del pensamiento. Cf. “Violencia y Metafísica” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Este gesto, bastante violento, implica para Moreno una insuficiencia de las categorías de pensamiento ya existentes. La vida, para él, es siempre una relación; y en el caso del mundo de vida popular, siempre está allí desde la praxis primera que tiene un origen que no podemos localizar²⁹. En este sentido, enfatiza la necesidad de una filosofía diferente, pero también la necesidad de una lectura en contra de la tradición filosófica, la cual no se abandona, pero se disloca tratando de inaugurar un pensamiento que vaya con ella hasta cierto punto y luego salga más allá de sus límites “la matriz de nuestra cultura no es pensable en un sistema de oposiciones, sino fuera de ella, en la mera alteridad”³⁰.

Por un lado, hay un acercamiento ambiguo a la tradición de pensamiento heredada de la modernidad y de la ilustración. Una especie de apropiación y al mismo tiempo un reconocimiento de los límites de dicha genealogía. En ese sentido hay una torcedura del lenguaje, un lenguaje que, siendo propio de esa tradición moderna, siempre ha estado desplazado en Latinoamérica, mas no lo suficiente, de ahí la proliferación de neologismos y saltos abruptos de sentido. En palabras de Moreno: “he recurrido, pues, a la advertencia y al máximo permisible de descoyuntamiento: al idiotismo comprensible, al neologismo construido *ex profeso*, a la ruptura y conjunción de las palabras, a la metáfora y a la figura literaria”³¹. Esta torcedura implica, como ya mencioné, un cierto paso, un paso que es quizás mejor descrito como traducción del horizonte del ser al horizonte del vivir y de la relación. Moreno, sin embargo, no se siente conforme con cierta equivalencia transparente que algunas concepciones poco cuidadosas de la idea de traducción traen consigo, y prefiere denominar a este cambio de registro transducción, tomando una metáfora más científica, si se quiere³². En todo caso, se trata de situarse no en el otro lado de una lógica “moderna” o “racional” sino en una

“postura precomprensiva externa a la modernidad”³³, es decir, donde el punto de partida no es la constitución de un sujeto moderno, una cierta individuación, sino más bien una “relación conviviente” que para Moreno es el núcleo del venezolano popular.

El uso de palabras como *practicación*, *humaneza* y *síngulo*, más que un gesto pretencioso, expresan la voz escondida (o ahogada) de lo popular según Moreno. Y aunque estas palabras no sean palabras “populares” en sí mismas (otros ejemplos sí los son), producen un extrañamiento que transmite una resonancia que apunta al dislocamiento de las matrices de oposiciones tan propias de lo moderno. Una opacidad donde lo popular emerge como una reflexión del lenguaje sobre sí mismo, y una relación del lenguaje consigo mismo: “De la relación como experiencia fundante del mundo de vida no se puede, pues, hablar en términos conceptuales, pero tampoco se puede dejar de hacerlo. Por eso mismo el decir ha de ser entendido, al mismo tiempo, como desdecir. Sólo el desdecir –por lo menos sobre-entendido– rasga el velo que fabrica el decir conceptual”³⁴.

Este discurso, que podría parecer siempre irresuelto para ciertos estándares, no solo nos sumerge en un pensamiento de la traducción, en una traducción interna en el propio texto, para usar un término de Paul Ricoeur³⁵. También nos lleva de inmediato a cuestionar y a intervenir toda idea de lo que significa leer o hacer una lectura. Me concentraré en esto de aquí en adelante.

En *Historia-de-Vida de Felicia Valera*, podemos ver cómo la relación como experiencia fundante, como ya lo hemos expuesto, surge de una *practicación* propia de la episteme popular. Discutiendo el inicio de la historia de vida, donde Felicia comienza diciendo que nunca conoció a su padre, el equipo del CIP analiza la razón por la que ella decidió empezar por ahí. Hablan del papel del entrevistador, de Moreno, sacerdote y suerte de figura paterna, como una de las razones para que ella arrancase de esa manera; Felicia y él se conocen desde hace bastante tiempo para el momento de la entrevista. Pero la forma en que algunos miembros del CIP leen esa relación particular es como una expresión de la vida en general como una relación. En este sentido intervienen: “RN: Entonces sería un vivido-decir. AM: Exactamente, es una relación vivida desde donde se habla. Tienes toda la razón: la relación también se dice en la historia”³⁶. Más tarde añadirán, con respecto a una construcción sintáctica extraña en una frase de Felicia, donde comienza a dirigirse a un grupo (ustedes) y termina hablando con un “usted”, en singular: “YV: Sí, porque ella comienza por ser general: «miren», en general, «ustedes». AM: Eso es todo, ese cambio en el lenguaje. La relación siempre se concibe cara a cara [...] En el sentido popular, no hay masa, ni clase o grupo en un sentido genérico. Hay una relación directa. La gente tiene cara. La falta de rostro de lo común, el colectivo, no existe. El colectivo está

²⁹ De nuevo se puede establecer aquí un diálogo con la posición decolonial, especialmente la de Walsh, quien propone “maneras relacionales de ver el mundo, incluyendo la relación entre privilegio y opresión” (C. Walsh, “The Decolonial For”, *op. cit.*, p. 17). Al colocar la dialéctica privilegio-opresión como ejemplo de dichas maneras relacionales de concebir la existencia, Walsh sigue apegada a una lectura basada en la dependencia, desde donde una exterioridad no puede ser posible tan solo porque luego se enuncie como tal. Mignolo por su parte argumenta que en lugar de entes (ontología), formas de conocimiento no occidental se definen por la relationología (W. Mignolo, “The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality”, *op. cit.*, p. 148). Esto último no es muy distinto de lo que, a fin de cuentas, plantea Moreno, quien sin embargo, estando fuera de la ambigüedad dependencia-exterioridad que Mignolo habita, puede proponer el gesto violento de desarticulación del lenguaje que sitúa su concepto de la relación (no sin problemas que discutiremos más adelante), en un espacio ajeno a un sistema de oposiciones o de reemplazo de un fundamento por otro.

³⁰ A. Moreno, *El Aro y la Trama*, *op. cit.*, p. 353.

³¹ *Ibidem*, p. 21.

³² El filósofo Gilbert Simondon usará este término también para hablar de la relación de los individuos con la tecnología, pero al mismo tiempo la transducción en Simondon será lo que facilitará el paso de lo pre-individual (en parte una relación con uno mismo que precede la individuación) a lo transindividual, mostrando así una nueva configuración de lo social en el proyecto del filósofo. Cf. G. Simondon, *El Modo de Existencia de los Objetos Técnicos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, pp. 160-2; así como el prólogo de Pablo Rodríguez, pp. 12-3.

³³ A. Moreno, *El Aro y la Trama*, *op. cit.*, p. 355.

³⁴ *Ibidem*, p. 394.

³⁵ P. Ricoeur, *Sur la Traduction*, Paris, Bayard, 2004, pp. 43-45.

³⁶ A. Moreno, et al., *Historia-de-vida de Felicia Valera*, Caracas, Conicit, 1998, p. 39.

constituido por caras^{37 38}. Así que la relación no sólo está inscrita en la constitución de la historia como una entrevista/encuentro entre Felicia y Moreno. Tanto en lo que se cuenta como en cómo se cuenta, la relación surge como constitutiva del sujeto popular y como algo difícil de leer si no tenemos los elementos para hacerlo. Y eso también implica un desplazamiento de la filosofía y el conocimiento tal como lo conocemos.

En este sentido, la tradición con y contra la que Moreno se está moviendo no es solamente la marcada por Edmund Husserl (Lebenswelt/ mundo de la vida), Martin Heidegger (estar-en-el-mundo / estar-en-la-relación), Michel Foucault (episteme / episteme popular), Jacques Derrida (huella / episteme y practicación como huellas), y Enrique Dussel (praxis / practicación). Más allá de la que él mismo articula, otras conexiones vienen a la mente al examinar el papel fundamental que la relación tiene en su pensamiento: la idea de Gilbert Simondon de la relación como no sólo una conexión entre dos términos, sino ya estando en el ser, incluso antes de la individuación y de la posibilidad de conceptualizar³⁹; pero también lecturas sobre Baruch Spinoza que consideran su filosofía como una ontología de relación (Vittorio Morfino)⁴⁰, o una filosofía transindividual (Étienne Balibar)⁴¹. Sin embargo, es el trabajo del antropólogo Eduardo Viveiros de Castro y el teórico crítico Nahum Chandler el que quiero discutir, con el fin de volver a la hipótesis sobre una teoría de la lectura, ahora que ya tenemos suficientes elementos sobre la mesa.

3. Entre Lecturas

Los problemas que López encontró al enfrentarse a *Historia-de-vida* de Felicia Valera se relacionan con retos que ciertas realidades latinoamericanas exigen a la lectura y a la legibilidad que las ciencias humanas buscan en los fenómenos que estudian. López exige tanto una *representación* gráfica de la estructura familiar de Felicia como una *presentación* del texto tal como es, “como ella lo narra”. En este punto, ya podemos ver (y leer) lo que está en juego en la respuesta de Moreno. La historia-de-vida es una relación en sí misma, que se da en una cierta practicación que sólo es posible debido a la inmersión de Moreno como a la pertenencia de Felicia a un mundo-de-vida que permite que la historia tome forma⁴². Esa forma, sin embargo, es ilegible e impensable cuando la abordamos desde las categorías de pensamiento convencionales. El registro de la practicación es, por supuesto, expresado en términos intelectuales por

Moreno y el CIP, pero sólo después de que la trayectoria que marcamos en la sección anterior se puede reconocer, sólo después de pasar del “¿Quién es el venezolano popular” al “¿Quién vive el sujeto popular venezolano?”. Por lo tanto, no se trata de crear el pensamiento de nuevo, sino de encontrar nuevas formas de leerlo, dislocarlo, y moverse desde allí.

Podríamos decir que lo que López espera es una resolución, una respuesta, y en ese sentido, una manera de convertir el texto en una moneda de cambio, con un valor concreto y casi definitivo. Esta idea del texto como mercancía es explicada por Peter Szendy, cuando analiza *Leviatán* de Thomas Hobbes tanto como conteniendo una teoría de la soberanía y el estado, como también una teoría de la lectura. *Leviatán* nos enseña, más concretamente, a leer de una manera soberana:

La lectura es, entonces, esencialmente un comercio monetario de palabras que regula una lógica calculadora. Y esta *economía* de la lectura es aditiva, acumulativa: procede de suma en suma, *capitaliza* palabras, oraciones, capítulos (*capitula*), exactamente como el Estado, que pronto será definido como un cúmulo o acumulación de un poder que todo el mundo delega, es decir, que intercambia por la seguridad recibida a cambio. En otras palabras, en este cálculo capitalizador del sentido que es la lectura, las palabras se comportan precisamente como sujetos que *se sujetan* a una razón que calcula la representación política que los suma⁴³.

Siguiendo a Szendy, intentar pedir una narración de Felicia que pueda ser leída como una especie de expresión pura de su ser sin mediación alguna, sería participar en una economía del conocimiento donde recibimos la subjetividad del otro a cambio de una imagen de la verdad⁴⁴. El punto aquí, por supuesto, no es jugar a buen pensador / mal pensador, sino señalar la importancia de la lectura como ligada a una posición soberana, a partir de la cual un conocimiento de y sobre los individuos, expresado en el lenguaje de nuestra tradición filosófica, sea creado por la episteme moderna, un cálculo que mida la legibilidad o no de un texto, tal como las instituciones modernas, como el Estado, miden y regulan los intercambios sociales. La episteme popular, si seguimos la trayectoria de Moreno, y si interpretamos su respuesta a López en estos términos, sigue siendo ilegible e ininteligible en este sentido. O peor, leída en términos de déficit o de una periferia no deseada, una heterogeneidad que amenaza la armonía. O no leemos lo suficiente o leemos demasiado.

Moreno, Felicia y el CIP no están solos. Es posible articular más allá de ellos un discurso de lo ininteligible, no como celebración o como denuncia, sino como un gesto de habitar estos espacios de transducción y de diferentes formas de lectura. En este sentido, al examinar algunos autores claves para esto, podemos vislumbrar los límites del discurso de Moreno, pero también la po-

³⁷ *Ibidem*, p. 204.

³⁸ RN: Rafael Navarro; AM: Alejandro Moreno; YV: Yadira Varela; Miembros del CIP.

³⁹ G. Simondon, *L'individuation Psychique et Collective*, Paris, Aubier, 1989, p. 24.

⁴⁰ V. Morfino, *Plural Temporality : Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, Leiden, 2014.

⁴¹ E. Balibar, *Spinoza Politique : Le Transindividuel*, Paris, Presses Universitaires de France / Humensis, 2018. Cf. parte II.

⁴² ¿Cómo analizar el hecho de que Moreno pasó por una especie de asimilación al Mundo-de-vida popular mientras otros, como Felicia, nacieron en él? Abro aquí una línea para pensar en esto en mi futuro trabajo.

⁴³ P. Szendy, “L’Image du Pouvoir et le Pouvoir de la Lecture (le Léviathan, en Somme)”, *Geste*, 4, 2007, p. 134.

⁴⁴ Szendy reflexiona sobre esta idea de una imagen de la verdad al analizar el famoso frontispicio que acompaña a *Leviatán*.

sibilidad de su expansión en términos de la teoría de la lectura que intento articular.

El trabajo de Nahum Chandler, por ejemplo, se mueve en este espacio de transducción que quiere ir de un registro a otro sin consolidarse plenamente (¿ontológicamente?) en ninguno de ellos, pero habitándolo con suficiente fuerza para iluminar diferentes lógicas y límites. El pensamiento del “entre” (*between*) en Chandler, inspirado por el inicio de *The Souls of Black Folk* de W.E.B. Du Bois⁴⁵: “Entre el otro mundo y yo hay siempre una pregunta sin hacer”⁴⁶, evidencia lo notorio de esta ilegibilidad que estamos discutiendo: “Como un movimiento sintáctico, podríamos decir, el «entre» disipa cualquier simple noción de interior y exterior, de arriba y abajo”⁴⁷. Esto no significa que apunte hacia una inmanencia, sino que trata de deshacer cualquier lógica basada en límites. Debe existir otra lógica. El “entre”, sin embargo, indica una cierta precaución que Moreno parece no contemplar. Moreno parece estar satisfecho con afirmar que hay una exterioridad a la lectura soberana, marcado por la relación que él, como parte del mundo-de-vida de Felicia, tiene con ella, y por lo relacional de un mundo de vida marcado por la episteme popular. Tiene una teoría para probarlo, como hemos explicado. Pero, ¿es suficiente considerar su relación con Felicia como no jerárquica para que así lo sea? ¿Y si la historia-de-vida no es lo único que emerge de la relación, sino también una subjetividad subalterna mediada por el poder que tiene el sacerdote/investigador? ¿Hay una discusión pendiente de diferencias de género, clase o incluso de una asunción tácita de la transparencia del lenguaje que Moreno debe desarrollar aquí en cuanto a su relación con Felicia? El “entre” de Chandler nos advierte ante el impulso de movernos demasiado rápido. Para él, sin embargo, el “entre”, y cualquier concepción no dialéctica de la relación pueden conducir a “... otro pensamiento del todo, que como una eventualidad más que como instancia, en su realización y en su culminación, sólo podría constantemente reabrir la cuestión acerca de la relación”. Podemos ver entonces similitudes con la episteme de Moreno como “otro pensamiento del todo”, pero Moreno parece darle el estatus de una instancia en lugar del carácter recalcitrante de una eventualidad, para usar el término de Chandler.

Moreno mismo no se salva de leer desde esta posición soberana, propia de la episteme Moderna que constantemente critica, a veces no resiste la tentación de capitalizar las palabras, como, de hecho, ocurre en *Historia-de-vida de Felicia Valera*. Luego de pedirle que narre la historia de su vida, Felicia comienza hablando de nunca haber conocido a su padre. Sin embargo, justo después de empezar a ahondar en eso, es interrumpida por Moreno quien le pregunta por su nacimiento, como tratando de dar un orden cronológico a la historia “¿Cuándo

naciste tú, qué día? (acento afectivo, cariñoso)”⁴⁸. Esta interrupción es seguida por un paréntesis en la historia, donde tenemos un breve comentario de Moreno:

El entrevistador se deja inducir a un error. Interrumpe la narración atendiendo a su propia necesidad de ubicar en el tiempo y en el espacio la historia de Felicia. Metodológicamente esto ha de ser evitado pues puede desviar el ritmo de la historia⁴⁹.

Luego de este comentario se presenta la discusión del equipo de investigación, uno de los investigadores, JC Brandt⁵⁰ interpela a Moreno: “¿Qué te sucedió aquí? ¿Qué te llevó a interrumpir tan violentamente a Felicia?”⁵¹. Moreno explica que en un primer momento pensó que había terminado con lo que estaba diciendo con respecto al padre. A lo que es confrontado de nuevo por Brandt: “Pero tú no la dejas continuar”⁵², haciendo referencia a que luego de la primera interrupción Moreno le siguió preguntando por su lugar de nacimiento; Moreno responde que, una vez abierto el paréntesis, es mejor terminar de recopilar la información para continuar con la narración. Brandt no está satisfecho: “¿Y por qué en este caso, a pesar de tu experiencia, interrumpes?”⁵³. Es precisamente por la experiencia que interrumpió, explica Moreno, quien aclara que cuando se conoce bien a la persona, y se tiene una relación de confianza, se puede intervenir sin dañar la historia a largo plazo, lo que no quita que esta vez haya sido un error. La discusión termina allí y la historia de Felicia continúa.

Moreno parece estar seguro de que su interrupción es inofensiva, tal vez lo sea, la historia sigue adelante y Felicia parece narrar realmente lo que quiere y como quiere. Pero la propia lectura que Moreno tiene de Felicia, de él aprendiendo a “leerla” a medida que avanza la elaboración de la historia de la vida, y la implacable presión de Brandt sobre Moreno para que también obtenga una “lectura” de su propia interrupción merecen un breve comentario.

Es difícil no ver aquí una complicación en la idea de la relación como elemento constitutivo de la historia-de-vida en Moreno. Incluso si pensamos que la lógica del individuo es opresiva y una lógica de relación sería la opción ética, como lo piensa Moreno, todavía podemos crear posiciones subjetivas según una lógica jerárquica desde allí. Sólo porque la relación es anterior a la individuación, al yo, no significa que esas individuaciones posteriores no puedan ser la expresión de una relación tiránica.

Por otro lado, este peligro, aunque no realmente tematizado por Moreno, es hasta cierto punto expuesto por el análisis colectivo del CIP de la historia-de-vida. Las reservas que tiene Brandt, y otras que el resto de los investigadores expresan a lo largo del texto, evidencian una cierta manera de leer que, de hecho, va en contra de una representación esencial de la experiencia. Lo que

⁴⁵ Traducido al español como *Las Almas de la Gente Negra*, perdiendo así el doble significado de “Folk” como gente y como folklore (relativo a la cultura de la comunidad negra).

⁴⁶ “Between me and the other world there is ever an unasked question” W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 7.

⁴⁷ N. Chandler, *X-The Problem of the Negro as a Problem for Thought*, New York, Fordham, 2014, p. 6.

⁴⁸ A. Moreno, et al., *Historia-de-vida de Felicia Valera*, op. cit., p. 41.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ Juan Carlos Brandt, aparece en el texto como JC.

⁵¹ A. Moreno, et al., *Historia-de-vida de Felicia Valera*, op. cit., p. 41.

⁵² *Ibidem*, p. 42.

⁵³ *Idem*.

no quiere decir que no se termina representando una realidad específica, sino que dicha lectura contiene la semilla de la malinterpretación productiva de esa representación, una teoría con su praxis y con elementos para la crítica de ambas. Una praxis de la crítica también, tal vez, como lo demuestran las objeciones de Brandt.

Sin embargo, todavía es difícil liberar a Moreno de una lógica jerárquica de la relación, como mencionamos antes. Su elaboración de la idea de relación y de la episteme popular como una nueva estructura de legibilidad político-estética son formulaciones bastante cuidadosas; pero al decir que la episteme popular, estando oprimida, no puede pronunciar palabra alguna y sólo puede ser escuchada (leída, añadiría yo) “...pro-féticamente, en una opción radicalmente ética”⁵⁴, parece estar apuntando a un tipo de relación más dependiente de la episteme moderna de lo que nos quiere hacer creer. Moreno dirá que el saber que surge de la episteme popular no es un saber “contra nada”⁵⁵, tampoco que su proyecto busca sustituir un fundamento por otro⁵⁶, sin embargo, su aproximación a Felicia en la entrevista y en sus análisis no deja de estar guiada por lo que ya ha concluido en *El Aro y la Trama*. No hay una revisión de su postura generada por la relación construida y actualizada que tiene con Felicia. La resonancia vivencial que a Moreno le interesa, en gran medida ya estaba fabricada por él en su trabajo anterior, lo que no quiere decir que sus análisis no tengan valor, ni que el trabajo con Felicia no ilumine nuevos espacios en su pensamiento, pero sí que en buena medida no se deja atravesar por la palabra de la episteme popular más allá de su relato de origen al mudarse al barrio y convivir en el mundo-de-vida popular⁵⁷, y asume que su comprensión de Felicia y su historia es directa e inmediata, que su lenguaje le permite acceder a ella. Hay un dejo de relación instrumental en su postura.

Viveiros de Castro coincidirá con Moreno en la importancia de la relación, pero al mismo tiempo, nos permitirá analizar este vínculo que aún liga al pensador venezolano con la episteme moderna y sus jerarquías. Ambos están de acuerdo en rechazar una visión relativista de la diferencia, ya que nos dirigiría a la exclusión de cualquier elemento ilegible o fuera de un marco de pensamiento propio de la modernidad. Para Viveiros de Castro, su rechazo a una oposición como la existente entre el relativismo y el universalismo, por ejemplo, se da porque detrás de ella se encuentra la idea de la representación como eje de dicha lógica. Sabemos dónde se para Moreno en este sentido luego de haber discutido su respuesta a López. En esta misma línea, Viveiros de Castro aclarará su propia postura y apuntará en una dirección interesante:

... la antropología parece creer que su tarea primordial es explicar cómo llega a conocer (a representar) su objeto – un objeto también definido como conocimiento (o como representación). ¿Es posible conocer dicho objeto? ¿Es decente conocerlo? ¿Realmente lo llegamos a conocer, o sólo

nos vemos a nosotros mismos como a través de un vidrio, de manera opaca? No hay forma de salir de este laberinto de espejos y este atolladero de culpa. La reificación o el fetichismo es nuestra mayor precaución y nuestro mayor miedo: empezamos acusando a los salvajes de ello, ahora nos acusamos a nosotros mismos (o a nuestros colegas) de ello: confundir representaciones con realidad. Así que tenemos miedo de nuestra propia polaridad, y nuestro pecado más capital –diría pecado original si es que no fuera tan poco original– es mezclar reinos ontológicos que están separados por la división más grande de todas⁵⁸.

La trampa de la representación, agregaría Moreno, es síntoma de una concepción que piensa a los individuos como el reflejo de una sola realidad, una totalidad, un universo cerrado. Por lo tanto, la realidad (interior y exterior) desde este punto de vista no es más que un “laberinto de espejos” narcisista, que siempre está tratando de crear una imagen de lo universal. Una lectura soberana donde las diferencias se unen y forman un cuerpo social más o menos homogéneo.

La relación, como la hemos tratado acá, intenta escapar constantemente al juego de espejos de la representación, forma parte de una lógica (si la podemos llamar así) perspectivista, en palabras de Viveiros de Castro⁵⁹. Su poder tiene que ser entendido como potencial, por lo tanto, incluso la no relación tiene el poder (*potentia*) de ser una relación. Viveiros de Castro nos ayuda entonces a ver que una rearticulación de la relación como fuera de la lógica de la representación y de los universales no se está produciendo realmente a nivel epistemológico: “... necesitamos ontologías más amplias, y ya es hora de darle descanso a las preguntas epistemológicas”⁶⁰. Pero Viveiros de Castro localiza esto no como una distinción radical entre grupos determinados, sino como una descripción de cómo funciona el pensamiento amerindio (su propio ejemplo de exterioridad), independientemente de una tensión jerárquica con el pensamiento o la modernidad occidental, que sí existe, pero no como una dialéctica de la dependencia. Para los amerindios:

Todos los animales y los demás componentes del cosmos son intensivamente personas, virtualmente personas, porque cualquiera de ellos puede revelarse como (transformarse en) una persona. No se trata de una simple posibilidad lógica, sino de una potencialidad ontológica. La “personalidad” y la “perspectividad” –la capacidad de ocupar un punto de vista– son cuestión de grado, de contexto y de posición, antes que propiedades distintivas de tal o cual especie⁶².

Esta potencialidad, sin embargo, siempre se da en una relación: “Al vernos a nosotros como no-humanos, es a sí mismos (a sus respectivos congéneres) que los

⁵⁴ A. Moreno, *El Aro y la Trama*, op. cit., p. 397.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Cf. nota 23 para una discusión detallada de la posición de los estudios decoloniales en comparación con Moreno en este punto.

⁵⁷ A. Moreno, *El Aro y la Trama*, op. cit., pp. 15-18.

⁵⁸ E. Viveiros de Castro, *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago, HAU Books, 2015, p. 293.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 292-4.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 294.

⁶¹ Uno podría preguntarle a Viveiros de Castro sobre la necesidad de una ontología más amplia. ¿Por qué tener fe en la ontología, en cualquier fundamento ontológico, así sea lo más amplio posible?

⁶² E. Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibales*, Buenos Aires, Katz, 2010, p. 36-7.

animales y los espíritus ven como humanos”⁶³. La relación como perspectiva está fuera de una lógica del individuo y de la especie humana. El conocimiento no se trata de la representación, sino de lo desconocido siempre mostrándose como una diferencia entre ontologías. El acontecimiento antropológico y filosófico como situación de lectura están marcados por este equívoco⁶⁴. La lectura soberana y su contralectura son trampas epistemológicas. Viveiros de Castro, y Moreno, analizado a través del perspectivismo amerindio y la eventualidad del pensamiento del “todo” de Chandler (¿otra forma de acercarse al perspectivismo?), señalan la necesidad, no de una mala lectura, por más productivas que ciertas malas lecturas puedan ser, sino de entrar en el texto social, político y estético con una lógica relacional que podría implicar o una ontología más amplia o un desmantelamiento de la ontología como primera filosofía, con el fin de ver y escuchar de manera diferente. Hay cosas que quedan por ser constantemente leídas con la resonancia vivencial de la concepción de relación que he expuesto hasta acá.

4. Coda: Una Escena

¿Dónde está la teoría de la lectura, entonces? ¿Es ésta su preparación? Pensé en añadirle algún tipo de calificativo: teoría de la lectura inmersiva, teoría relacional de la lectura, no-teoría de la lectura, teoría no soberana de la lectura. Estas etiquetas dicen demasiado y a la vez poco. Hay escenas de lectura, más bien, como la interpelación de Brandt a Moreno por interrumpir a Felicia, o el análisis de Chandler del “Entre el otro mundo y yo...” de Du Bois, o el examen de Viveiros de Castro de la capacidad de ocupar un punto de vista. Tal vez eso es todo lo que puede haber para un pensamiento que tercamente llamo latinoamericano, pero que incluye a Chandler, Simondon, y muchos otros, sospechosamente, quizás. No puedo hacer mucho más por ahora que añadir una escena final.

Cuando su último hijo nació prematuro, Felicia entró en contacto con un vecino para poder hablar con un líder comunitario y pedir ayuda al Estado con medicamentos y alimentos. El líder comunitario escribió una carta a

Rafael Caldera, el entonces presidente de Venezuela. La oficina del presidente llamó a Felicia y su secretaria la entrevistó. Fue llamada de nuevo un mes más tarde, y le pidieron que llevara los certificados de nacimiento de sus hijos, pero no tenía dinero para el pasaje de autobús. Fue al hospital donde trabajaba y habló con un miembro del sindicato: “El señor René Gómez me envió en su carro a Miraflores⁶⁵ con un chofer de mantenimiento. Me dio 200 bolívares en efectivo”⁶⁶. La visita a Miraflores fue exitosa, recibió una carta firmada por el presidente y autorizaron una pensión mensual y una visita de una trabajadora social para evaluar sus condiciones de vida. Después de esta anécdota hay una ruptura en el texto, en la que Moreno se centra, entre otras cosas, en el gesto del miembro del sindicato: “... el líder sindical, que va más allá de sus funciones, y probablemente no usa su propio dinero, le da a Felicia los recursos y pone un vehículo oficial a su disposición violando las normas institucionales. ¿Es esto corrupción? Objetivamente, institucionalmente, funcionalmente y visto a distancia, por supuesto que lo es, pero ¿es así en el mundo-de-vida popular? Es decir, ¿en la trama relacional humano-afectiva que lo constituye?”⁶⁷, continúa: “Tenemos de nuevo el problema de la corrupción. ¿Cómo conceptualizarlo según nuestra realidad popular? Cualquier intento de resolverlo tiene que tener todo esto en cuenta”⁶⁸.

No hay gestos definitivos aquí. No podría haberlos si seguimos a Moreno. La lectura de la experiencia de Felicia nos enfrenta a estos momentos de ilegibilidad del texto social, y a la falta de recursos para abordarlo. Pero una cierta resonancia vivencial aparece en nuestra lectura de la lectura de la experiencia de Felicia. Eso nos otorga una posición inestable desde donde podemos entrar al texto en diferentes niveles. La corrupción se convierte en un problema que ya no es epistemológico sino otra cosa. No es algo condenable o defendible a primera vista; esto sería no leer o leer demasiado rápido. Un problema sin resolver como ejemplo de muchos otros que se difuminan y van más allá de las oposiciones conocidas como teoría y práctica, idea y representación, o universales y singulares. ¿Cómo orientarnos en medio de todo esto? ¿Cómo reenmarcar, aprender, desaprender y vivir? Sólo he podido mostrar algunas posibles líneas de fuga por ahora.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S., *Crítica de la Razón Latinoamericana*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Chandler, N. D., *X-The Problem of the Negro as a Problem for Thought*, New York, Fordham University Press, 2014.
- Domingues, J. M., “Global Modernization, «Coloniality» and a Critical Sociology for Contemporary Latin America”, *Theory, Culture & Society*, 26 (1), 2009, pp. 112-133.
- Du Bois, W. E. B., *The Souls of Black Folk*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Dussel, E., *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1983.
- López, A., “Sobre la *Historia-de-Vida de Felicia Valera*: Comentarios”, en *Obras Completas I*, de Alejandro Moreno, Caracas, El Estilete, 2016, pp. 275-288.
- Mignolo, W. D., “The Conceptual Triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality”, en *On Decoloniality*, editado por W. D. Mignolo y Catherine Walsh, Durham, Duke University Press, 2018, pp. 135-152.

⁶³ *Ibidem*, p. 35.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁵ Miraflores es el palacio de gobierno en Caracas.

⁶⁶ A. Moreno, et al., *Historia-de-vida de Felicia Valera*, op. cit., p. 158.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 163.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 164.

- Moreno, A., *El Aro y la Trama: Episteme, Modernidad y Pueblo*, Caracas, Convivium Press/El Estilete, 2015.
- , “Reflexiones sobre los Comentarios de Abilio López a la *Historia-de-Vida de Felicia Valera*”, *Obras Completas I*, Caracas, El Estilete, 2016, pp. 289-310.
- , et al., *Historia-de-vida de Felicia Valera*, Caracas, Conicit, 1998.
- Ricoeur, P., *Sur la Traduction*, Paris, Bayard, 2004.
- Simondon, G., *L’individuation Psychique et Collective*, Paris, Aubier, 1989.
- Szendy, P., “L’Image du Pouvoir et le Pouvoir de la Lecture (le Léviathan, en Somme)”, *Geste*, 4, 2007, pp. 131-141.
- Viveiros de Castro, E., *Metafísicas Caníbales*, Buenos Aires, Katz, 2010.
- , *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*, Chicago, HAU Books, 2015.
- Walsh, C., “The Decolonial For”, en *On Decoloniality*, editado por W. D. Mignolo y C. Walsh, Durham, Duke University Press, 2018, pp. 15-32.