

Anarcoídes: amuletos para atravesar el vacío existencial y un halago a la vida cotidiana



Juan Manuel Vizcaíno Martínez

juanvizcaino1684@gmail.com

Universidad Nacional Autónoma de México

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9426-7763>

ENSAYO ACADÉMICO

Resumen

Con la apertura de Pablo Gaytán (2022), se problematiza el antagonismo de la contracción profesional y amateur, dicotomía que se utilizará en extenso para analizar las políticas de significación, las relaciones de dominación-subordinación y la economía del lenguaje en los casos de la producción en barro de las exposiciones *Bizarros & Críticos* (Ospina, 1993) y *American Field* (Gormley, 1991) para identificar las mecánicas geopolíticas de la modernidad-colonialidad en la espectacular industria del *arte de la colusión*, propuesto por Baudrillard (2016) como parte de un sistema globalizante de significación tautológico.

Para contrapuntear el análisis se presenta la distinción en la afrenta relacional entre colonialidad y colonización, experimentando con Fanon (1973) la profundidad incorporada de los procesos psicosociales de subjetivación en la experiencia de la y el colonizado, para el reconocimiento de la condición colonial y moderna, enajenada y enajenante, condición llevada al absurdo en el anarcoindividualismo de Stirner (2012) que niega la existencia de dichas condiciones de existencia en la barricada de una subjetividad egoísta y escéptica, pero que defiende al fin, junto con Goldman (2010), la última esfera de las libertades que se encuentra en el individuo.

Para finalizar, se recrea la producción artesanal de la serie de pequeñas figuras de barro *Anarcoides* (2022) atravesando en el proceso sensaciones de subordinación, subalternación y enajenación como síntomas de una maldición de la que surge el reclamo, la denuncia y la protesta contra el mundo colonial a través de la producción de amuletos de enunciación arcaica y festiva, propuesta en la antropología social de Echeverría (2016), y la producción de acontecimientos, de la sociología de la vida cotidiana de Lalive (2008), como ejercicio de defensa artesanal y protección esotérica contra las avanzadas expansionistas de la colonización, abriendo una fisura en la estructura de subjetivación para la auto-realización cultural-contracultural en el valor de uso del anarco-reconocimiento de la condición colonial de un posible anarcoindividualismo barroquero.

Palabras clave: vida cotidiana, políticas de significación, anarcoindividualismo, valor de uso, amuletos.

Abstract

With the opening of Pablo Gaytán (2022), the antagonism of professional and amateur contraction is problematized, a dichotomy that will be used extensively to analyze the politics of significance, domination-subordination relationships and the economy of language in the cases of production in clay of the exhibitions *Bizarros & Críticos* (Ospina, 1993) and *American Field* (Gormley, 1991) to identify the geopolitical mechanics of modernity-coloniality in the spectacular industry of the *art of collusion*, proposed by Baudrillard (2016) as part of a globalizing system of tautological signification.

To counterpoint the analysis, the distinction in the relational affront between coloniality and colonization is presented, experimenting with Fanon (1973) the incorporated depth of the psychosocial processes of subjectivation in the experience of the colonized, for the recognition of the colonial and modern condition, alienated and alienating, a condition taken to the absurd in the Stirner (2012) anarchoindividualism, who denies the existence of those conditions of existence in the barricade of an egotistical and skeptical subjectivity, but who ultimately defends, along with Goldman (2010), the last sphere of freedoms that is the individual.

Finally, the artisanal production of the *Anarcoides* series of clay figurines (2022) is recreated, going through in the process the feelings of subordination and alienation as symptoms of a curse from which arises the claim, the denunciation and the protest against the colonial world through the production of amulets through archaic and festive enunciation, proposed in Echeverría's social anthropology (2016), and the production of events, from Lalive's sociology of daily life (2008), as an exercise of craft defense and esoteric protection against the expansionist outposts of colonization, opening a fissure in the subjectivation structure for cultural-counter-cultural self-realization in the use value of anarcho-recognition of the colonial condition of a possible baroque anarcho-individualism.

Keywords: Everyday life, politics of significance, anarcho-individualism, use value, amulets.

*Perdí mi ojo de venado, soy un ser de obscuridad,
perdí mi vida en un rosario, entre milagros de latón,
por las noches me visitan, me hacen señas con la piel,
me congelan las orejas, creo que me quieren llevar.*

Caifanes (1988)

La rebelión neutralizada y el arte de la colusión

Ocupados en abrir diálogos entre tres universidades públicas, durante el 2022 un grupo profesores de artes visuales, cine y música, nos dispusimos realizar unas jornadas para discutir estrategias de producción culturales, organizando el programa *Noviembre autogestivo* en el Seminario Permanente del Trópico Abierto[1]. De entre las conversaciones que sostuvimos escuchamos la conferencia *Anartivismo: contra toda autoridad del arte y sus intervencionismos sociales*, compartida por Pablo Gaytán, antaño compañero de los movimientos contra-culturales punks y anarquistas desde las entrañas de la *Década podrida (1985-1995)*, (Gaytán, 1995) en el Distrito Federal.



Cartel del Trópico Abierto para la videoconferencia con still de Pablo Gaytán (16 de noviembre, 2022).

[1] Trópico Abierto es un Seminario Permanente Interinstitucional de Problematización Artística organizado entre la Benemérita Universidad Autónoma de Aguascalientes (iniciativa de Armando Andrade Zamarripa), la Escuela Superior de Artes de Yucatán (con Erik Baqueiro Victorín) y la Universidad de las Artes del Instituto Cultural de Aguascalientes (con Carlos Aurelio Hernández Marmolejo y Juan Manuel Vizcaíno Martínez).

Durante la conferencia, Pablo Gaytán presentó un antagonismo normalizado en el que contraviene “esta especie de nueva centralidad y competitividad protagonizada por los profesionales (...), grandes creativos de las industrias culturales que están blanqueando la creatividad que se da en barrios y comunidades”, contra la noción estigmatizada y descalificatoria del *amateur*, en el sentido del “origen de la palabra que quiere decir aquel individuo, sujeto, que hace las cosas con placer, por gusto, con amor a la humanidad.” (Gaytán, 2022)

De este primer antagonismo, nos interesa anticipar la condición política de la producción de significados, observando las mecánicas en las que se establece y debate lo que es significativo y lo que es insignificante, en el mismo sentido antagónico de tensión entre profesional-amateur. Desde la sociología del lenguaje, Lalive (2008) identifica algunas dicotomías que nos pueden ser útiles para la comprensión de las políticas de significación, colocando “lo histórico” (significativo) en contraste con “lo cotidiano” (insignificante), también en el antagonismo entre “lo público” y “lo privado”, o bien entonces, “lo productivo” y “lo improductivo” u “ocioso”.

Humpty Dumpty ya lo decía a Alice: la cuestión del sentido de las palabras depende estrechamente de la cuestión de saber “quién es el amo”. La jerarquización de valor y de poder entre las gentes de lo cotidiano-dominados y los hacedores de historia-dominante. (Lalive, 2008, p. 11)

Conceder a la realidad la existencia de relaciones de dominación-subordinación, por el hecho de que las vivimos cotidianamente, no implica que la dominación sea una condición necesaria e indispensable en las relaciones existentes, pues también sabemos por experiencia que existen otras formas relacionales, como la paridad, el mutualismo o la reciprocidad, que se experimentan en la distinción existencial del cuidado, el acompañamiento y el compañerismo.

Personalmente, rastreando en la memoria material testimonios en la vida cotidiana, durante el 2022 realicé un viaje de trabajo a Colima, y en visita al Museo Universitario Alejandro Rangel ubicado en el poblado de Noguerras del municipio de Comala, tuvimos el afortunado encuentro con las figuras de barro precolombino de las culturas de prehispánicas de la región del occidente precolombino: personajes saludando, caminado acarreando jarros con agua, algunas figuras paradas o simplemente descansando sentadas; otras jugando con un perro y un cachorro comiendo elote; personitas con maracas o tocando una ocarina; una pareja que se abraza.



Figuras de barro en vitrinas del Museo Universitario Alejandro Rangel, Colima (2022).

Este paraje, más allá de ser una experiencia museística y mucho menos arqueológica, significa un posible acceso a registros de la producción de valores derivados de ciertas prácticas relacionales y formas de vitalidad comunitaria, es decir, una política de significación, accesible a la palanca metodológica de la sociología de la vida cotidiana que posibilita la entrada a los fenómenos socio-culturales “considerándoles a partir del punto de vista del *vulgus*, del común de los mortales que somos cada uno de nosotros, de su actuar, sus representaciones, sus deseos y sus miedos” (Lalive, 2008, p. 18). Si bien las figuras de barro precolombinas son representaciones cosmogónicas, desde la sociología de la vida cotidiana puedo decir que la colección del museo me conmovió significativamente en la evocación de mis recuerdos personales de amistad, descanso, juego y vida en pareja.

Con la intención de generar un contraste en nuestro argumento, me interesa que observemos las prácticas de blanqueamiento y dominación de los grupos artísticos profesionales y de las industrias creativas, de los que Pablo Gaytán (2022) expone con claridad cómo el proceso de fetichización de las culturas avanza a través de vanguardias-estético-militares (algo similar a una avanzada de colonos) que identifican yacimientos culturales para la extracción de la riqueza simbólica de las comunidades, capitalizada por los grupos profesionales del emprendimiento empresarial-industrial.

Para ilustrar este proceso, damos un salto discursivo desde las políticas de significación precolombinas de las figuritas de barro de occidente, en Colima, hasta la exposición *Bizarros & Críticos* (Bogotá, 1993; Alemania, 1995) del “operador conceptual” Nadín Ospina, en la que sorprendió a las élites corporativas e internacionales del arte con una parodia arqueológica que presentaba piezas “recién envejecidas, recién precolombinizadas”, en la “genuina producción de pasado”. (Gil, 1993)

Arcaicas figuras de Simpsons de piedra celebran una estética enajenada por la aplicación de “una lógica, una gramática y una estética que les es ajena”, “un concepto de cultura indiferente a las prácticas y experiencias cotidianas” (Gil, 1993), también indiferente a la manufactura, reproduciendo la lógica del empresariado capitalista, no ya la del artesanado obrero, re-actualizando una relación de dominación activa en el proceso de producción artística.



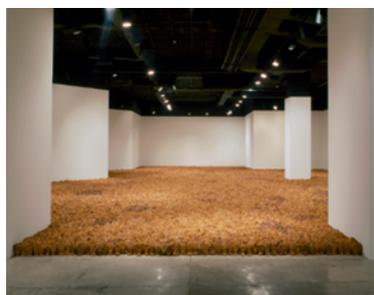
Crítico Arcáico I, piedra hechiza (1993). / *Crítico Extático*, piedra (1993). / *Bizarros & Críticos* (1995).

En una revisión íntegra de las políticas de significación necesitamos tomar en cuenta, no sólo los objetos en sí, aislados en el cubo blanco, sino comprender que el *cubo blanco*, la galería y el museo, son agentes fundamentalmente activos en los procesos de producción de capital simbólico privatizado en la figura autoral. Es decir que no es el Simpson precolombino en sí, sino el circuito que posibilita y motiva su producción extractiva, su exhibición y circulación, determinando la *forma* de la función económica y la producción social activa a lo largo del proceso de estetización para identificar el reverso opaco de un orden político, económico y social, por un lado, deslumbrante y espectacular, por otro, cínico y enajenado.

En un mundo que es el reflejo de un orden [del discurso] en el que las cosas son representación, dotadas de sentido y transparentes al lenguaje que las describe “la creación” artística no se propone sino describir. (...) La obra pretende ser el comentario perpetuo de un texto dado. (Baudrillard, 2016, p. 109)

La sociología de la economía del lenguaje que propone Baudrillard nos permite identificar una suerte de “crítica analgésica” en la modernidad del arte colonial, pues, si bien el arte adopta una apariencia insolente y crítica, la forma productiva no termina sino por reproducir las mecánicas de extracción, explotación y dominación del emprendedurismo-empresarial-industrial en la erótica económica de la inversión-innovación-utilidad, por operación artística del prestigioso dilema de “la exigencia crítica de recuperación de realidad” (Baudrillard, 2016: 114). Por coherencia socioeconómica, en términos objetivos y subjetivos, una obra “espectacularmente crítica”, por más “crítica” que sea, termina por reproducir en su formación productiva las lógicas de las industrias del espectáculo.

Un ejemplo que exhibe magistralmente estas mecánicas industriales, lo encontramos en los años 91, 92 y 93 del siglo XX, ejecutado por el industrial británico del arte contemporáneo Antony Gormley (asistido por Gabriel Orozco, entonces joven promesa del *neoconceptualismo* mexicano), quién, pulcramente, conceptualizó y supervisó la producción de *American Field*, que se integra por una multitud con más de 35,000 figuras de barro cocido manufacturadas por 60 integrantes de una familia de ladrilleros residente en las inmediaciones de la parroquia de San Matías en Cholula, Puebla. Siendo una proeza del colonialismo industrial contemporáneo, que comenzó su “tour” en Nueva York (1991), luego cruzando los territorios que serían atravesados por el Tratado de Libre Comercio (TLC, 1994), haciendo tierra en muy importantes museos en el Distrito Federal y San Diego (1992), luego en Washington, Montreal y Quebec (1993).



American Field, Tour 1992–93, instalación de aproximadamente 35,000 figuras de c/u 8-26 cm c/u.



American Field, “work in progress” con 60 integrantes de una familia Texca, ladrilleros de la parroquia de San Matías, Cholula, México (diciembre, 1990).

De esta secuencia de fotografías, en la primera franja observamos el objeto expositivo dispuesto espectacularmente en las galerías y en los museos, en la experiencia visual de un espacio saturado e inaccesible por la impresionante masificación multitudinaria de las 35,000 figuras de barro quemado, experiencia visual que nos coloca en el halagador proceso de subjetivación cosmopolita. En la segunda franja observamos tres fotografías del proceso de manufactura de las piezas de barro en manos de las familias productoras, adultos, jóvenes e infancias quienes participaron en la producción y nada sabemos de ellos, ofreciéndonos información etnográfica, cuasi enciclopédica, colocándonos en el complaciente proceso de subjetivación de quién supervisa una empresa colonial, un gran proyecto de arte contemporáneo.

Baudrillard observa cómo esta mecánica operativa funciona en la integración de un *sistema global*, en “el que el mundo en su sistemática objetiva y el arte en su sistemática subjetiva intercambian sus significaciones” (2016, p. 118), calculando costos de producción, comprometiendo la firma de contratos y convenios, garantizando réditos de traslado, aseguramiento de bienes en exhibición, campañas publicitarias y entradas a museos, además de la espectacular difusión de contenidos ideológicos, que bien valen la inversión, lo que lo vuelve un arte de inversionistas, signo de la turística colonial contemporánea. Estas formaciones artísticas, aparentemente críticas, no problematizan, sino que describen con circularidad las realidades sociales de la modernidad-colonialidad contemporánea de las que participa objetiva y subjetivamente en la integración del libre mercado en una apariencia global, en la que se experimenta con excepcional naturalidad y armonía las conciencias de clase, neutralizando para la mirada las relaciones de dominación-subordinación, estatizándolas por operación anestésica de la lucha de clases que se vive día con día.

El arte “no puede significar el mundo más que sobre la base de una afinidad de estructura que marca al mismo tiempo la “fatalidad” de su *integración*.” (Baudrillard, 2016: 118). Geopolíticamente, *American Field* representa un espectacular esfuerzo industrial de logística transnacional-intercontinental, de iniciativa colonial inglesa, por promover la impresionante y multitudinaria laboriosidad de la fuerza de trabajo mexicana en las principales ciudades de los países firmantes del TLC. “La rebelión ha sido neutralizada, la maldición consumada. (...) A mitad de camino entre un terrorismo crítico (ideológico) y una integración estructural del hecho, el arte moderno es muy exactamente, frente a este mundo contemporáneo, un *arte de la colusión*.” (Baudrillard, 2016, p. 119)

Este arte de la colusión, tanto en el caso de Ospina como de Gormley, opera independientemente en términos objetivos y subjetivos, cercando y conduciendo estructural y materialmente a los cuerpos atravesados “inexplicablemente” por la modernidad-colonialidad, en la espectacular reactualización del dominio capitalista que estabiliza las fuerzas productivas –mano de obra– por operación de una estética-mercantil o estética de mercado, estableciendo flujos progresivos de exploración e identificación de yacimientos, extracción de significados e innovación competitiva, explotación y turistificación de bienes y servicios –obras de arte y experiencias culturales– blanqueados para su consumo, disfrazando de alta cultura el consumismo rapaz, promovido por galeristas y hoteleros.

Intelectualidad colonizada, subalternación y anarcoindividualismo

En este punto, nos interesaría hacer una recuperación conceptual desarrollada por Sayak Valencia (2020), al re-plantear las categorías geopolíticas, también antagónicas, de *primer mundo* y *tercer mundo*, pero como una condición socio-territorial distributiva y dispersa extensivamente en el mundo colonial, teniendo focalizaciones del tercer mundo en las principales metrópolis capitalistas, focos rojos y cinturones de miseria, tanto y como en los territorios colonizados hiperprecarizados se encuentran plazas comerciales y zonas residenciales, de ese primer mundo. En paralelo, Fanon (1973) expresa el mundo colonial como un mundo de compartimentos, un mundo cortado en dos por exclusión recíproca, la ciudad no como unidad sino como un laberinto de fronteras, *ciudad de colonos* y *ciudad de colonizados*, con cuarteles y delegaciones policiales que refuerzan ese orden distributivo.

Para Fanon (1973), las colonias del tercer mundo se han vuelto el salón de fiestas para los grupos de colonos capitalistas –pista de baile en el trópico de sus perversiones– teniendo como una de sus espectaculares manifestaciones la turística hegemónica del arte contemporáneo, porque desde esta lógica el arte no es otra cosa que turismo blanco cosmopolita. En estas condiciones las y los colonizados hemos resuelto, en primera instancia, hacer mínimas pero necesarias concesiones al dominio colonial para permitirnos la existencia, poniendo en negociación nuestra propia subjetividad como condición de posibilidad:

Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suyas las formas de pensamiento de la burguesía colonial (...) El intelectual se comporta objetivamente (...) como un vulgar oportunista. (...) (Fanon, 1973, p. 43)

Esta concesión de principios también ha sido analizada por Aníbal Quijano (1992), cuando hace el rastreo del extenso proceso de dominación de la modernidad-razionalidad del colonialismo europeo, primero por la violencia de la conquista, la represión objetiva y formal de las expresiones de las culturas colonizadas, luego por la integración-asimilación clasista y racial de una y única racionalidad estructurada en la relación de propiedad sujeto-objeto.

Sólo la cultura europea es racional, puede contener "sujetos". Las demás no son racionales. No pueden ser o cobijar "sujetos". En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser "objetos" de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene como una relación entre "sujeto" y "objeto". (Quijano, 1992, p. 16)

De lo anterior se entiende la primicia del anverso de la dominación-colonial, pero esta relación implica el consecuente reverso de la subalternación-colonizada como táctica de preservación de la vida frente al imperativo del sometimiento. El proceso de subalternación de la subjetividad colonizada es procesual y se experimenta gradualmente. Una vez cediendo a la oportunidad, se abren rutas de existencia, por ejemplo, la sumisión, la asunción, la insubordinación o la rebelión activa, pero en cualquier caso la enajenación es condición de existencia. “Porque se siente enajenado, es decir, el centro viviente de contradicciones que amenazan ser insuperables, el colonizado se desprende del pantano en que corría el peligro de hundirse y decide, en cuerpo y alma, aceptar, asumir y confirmar.” (Fanon, 1973, p. 199)

Quien niegue su condición colonial, como colonizada o colonizado, abrazará con resignación el violento sometimiento integrador del auto-sacrificio, o en su defecto reactivo, la progresión del blanqueamiento aspiracional de la burguesía global. En ambos casos se niega y entrega la voluntad de sí, cediendo la subjetividad a las fuerzas estructurantes. En cambio, al asumir la propia condición colonizada, “el colonizado descubre que debe responder por todo y por todos. No sólo es el defensor, acepta ocupar su sitio al lado de los demás y en lo sucesivo puede permitirse reír de su cobardía pasada”. (Fanon, 1973, p. 199)

Explorar los pasajes de la psicología de la y el colonizado responde a la necesidad de reconocer las condiciones de la producción artística y cultural en un mundo *reificado*, el mundo colonial que nos circunscribe como subalternos y nos condiciona a encarnar la contradicción que nos sujeta al dominio colonial y del que al mismo tiempo tratamos de desprendernos. “Este despego penoso y doloroso es, no obstante, necesario. Por no realizarlo se producirían mutilaciones psicoafectivas extremadamente graves. Individuos sin asideros, sin límites, sin color, apátridas, desarraigados, ángeles.” (Fanon, 1973, p. 199)

Subjetividad, cuerpo y territorio, obligados a una sociedad forzada por la economía política de la modernidad-colonialidad, de una virulenta discursividad manifiesta en el arte de la colusión, nos acorrala en un sistema global también forzado por las relaciones de dominación que nos distribuye en el plano social y en el plano de subjetivación. En esta posición maniqueísta y paralizante, podríamos anticipar un desprendimiento radical en el anarcoindividualismo, promotor de una conciencia flotante, anti-religiosa, anti-estatista y anti-social que defiende la esfera última de las libertades: el individuo.

La premisa de partida del anarcoindividualismo, particularmente en Max Stirner (2003), radica en la única experiencia del mundo que nos es propia, la del individuo como fundamento de realidad. Cargado de una cierta fenomenología egoísta, espontánea y escéptica, el anarcoindividualismo señala que, empíricamente, resulta improbable la existencia de Dios, del Estado, de la Humanidad y la Sociedad, sino como ideas abstractas, creencias y presupuestos que comprometen y rigen nuestras existencias. Emerge la radicalidad de un individuo que es principio y fin en sí mismo, causa y efecto de su existencia única, existencia que le es propia, haciéndole propietario de sí. Tautológico, el individuo es origen y destino: “Nada está por encima de mí.” (Stirner, 2012, p. 8)

Max Stirner, fracasado y delirante, más provisto de una mística que de una política, fue apodado por Karl Marx como “Santo Max”, acusado de nihilista, aparece en la escena del pensamiento como un bufón, un payaso, un santo o un loco con la lucidez suficiente como para pronunciarse por sí mismo y por nadie más: ninguna causa es más grande que la mía, la nada creadora. El colonialismo moderno encontraría aquí la barricada de una subjetividad escéptica y egoísta, que subvierte las relaciones de dominación del desproporcionado desequilibrio de fuerzas entre el individuo y su entorno.

También Emma Goldman (2010) identifica esos mismos “dos elementos en encarnizado enfrentamiento; (...) los instintos individuales y los instintos sociales. El individuo y la sociedad han sostenido una persistente y sangrienta batalla a lo largo de los siglos” (p. 19-20), pero aún “el instinto individual es la cosa de mayor valor en el mundo” (p. 21), teniendo que “el anarquismo es el gran liberador del hombre de los fantasmas que lo han mantenido cautivo.” (p. 21)

Anarcoides: Síntomas de una maldición y semiosis fundacional.

Como parte de la investigación y replegado en estas reflexiones teóricas, también durante el 2022, comencé a modelar pequeñas figuritas de barro para estabilizar mis procesos de subjetivación, identificando en su acontecer las sensaciones de subordinación, subalternación y enajenación que experimentaba cotidianamente durante la silenciosa meditación matérica del barro, generando registros figurativos que capturaban los fantasmas y espectros que asechaban mi psicología, atravesando mi cuerpo y depositándolos en el barro en un desdoblamiento subjetivo, como síntoma de una maldición.

frente al mundo determinado por el colonialista, el colonizado siempre se presume culpable. La culpabilidad del colonizado no es una culpabilidad asumida, es más bien una especie de maldición (...). Está dominado, pero no domesticado. Está inferiorizado pero no convencido de su inferioridad. (Fanon, 1973, p. 46)



Del autor, *Anarcoides*, figurita de barro, 8 x 11 x 8 cm., 2022.

En esta imagen se presenta el testimonio de la ceguera impuesta de una figura sobre otra que le conduce, le domina, le cabalga montado en ella, avanzando a tientas. Durante su manufactura, estas figuritas de barro, aparecen como objetos reflexivos que devuelven al mundo material ciertas condiciones de existencia subjetivas y objetivas que me son propias y personales. Si bien, como señala Baudrillard, estas piezas también son descriptivas de sus condiciones de enunciación, no son “el comentario perpetuo de un texto dado”, sino que se configuran por operación del reclamo, la denuncia y la protesta que contradice al sistema global que le ha maldecido, maldiciéndolo en reciprocidad. Durante este proceso se revierte el desequilibrio antagónico entre las aplastantes fuerzas estructurales y las fuerzas minoritarias del individuo que modelan la consistencia del mundo a través del barro, poniendo en juego los procesos de estructuración subjetiva en una contracción, tan psíquica como signica y matérica.



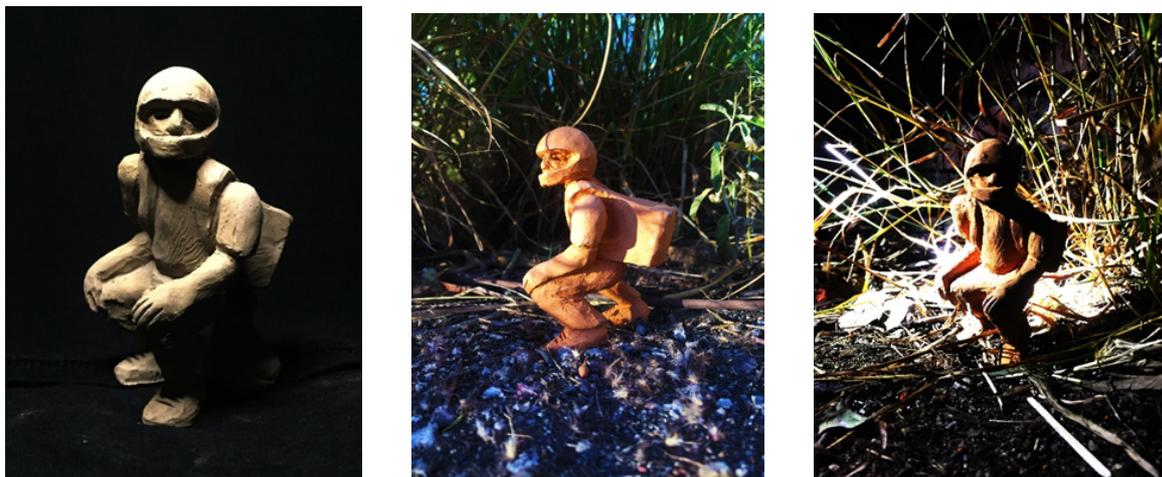
Del autor, *Anarcoides*, figurita de barro, 11 x 11 x 8 cm., 2022.

En cada figura de barro se actualizan las políticas de significación del quehacer meditativo, artesano y amateur, abriéndose en cada oportunidad a la singularidad transitoria de una relocalización de la subjetividad en la estructura psíquica, figurando, configurando, reconfigurando o desfigurando el mundo anterior a su creación. Así entonces el mundo subjetivado puede organizarse, reorganizarse o desorganizarse materialmente como acto de significación inmemorial, en una amnesia inducida por la meditación creativa que pone en juego las fuerzas de enunciación.

la identidad practica la ambivalencia: es y no es. Si existe, tiene que existir bajo el modo de la evanescencia, de un condensarse que es a un tiempo esfumarse, de un concentrarse que es difuminarse; de aquello que al perderse se gana o al ganarse se pierde. (Echeverría, s/f, pp. 60 y 61)

Esta identidad evanescente, propuesta por Echeverría, abre una fisura entre el mundo dado y el mundo tomado. El mundo dado como imperativo existencial, circunscribe la maldición y la condena (Fanon, 1973) de la modernidad-colonialidad (Echeverría, 2016) y las relaciones de dominación-subordinación como condición única de existencia. Para Echeverría entonces, esta experiencia fisurada produce un re-centramiento de la experiencia a la matriz arcaica pre-moderna de la fiesta, “como un brote excepcional en medio del *continuum* rutinario de la existencia cotidiana.” (Echeverría, 2016, p. 124)

Tanto la sociología de la vida cotidiana (Lalive) como la antropología social (Echeverría) identifican dos dimensiones de la cotidianeidad en las que se experimentan en un extremo *la rutina* y en el otro *el acontecimiento* como comportamientos contrapuestos y complementarios en tensión, que en el momento de su intensificación produce “recortes espacio-temporales de excepción dentro del *continuum* pragmático-funcional” (Echeverría, 2016, p. 124), que son las fisuras del acontecimiento y de la fiesta. En esta fiesta danzan las y los malditos y condenados, se manifiestan, se movilizan e irrumpen. Ni anarquistas, ni anárquicos: *Anarcoides* (2022).



Del autor, *Anarcoides*, figurita de barro, 8 x 8 x 6 cm., 2022.

En este ejercicio de figuración, aparece un repartidor de cualquier franquicia corporativa de plataforma digital para entrega a domicilio, carga en su espalda un paquete cifrado. “El mensajero es el mensaje”: interceptor de la comunicación teledirigida, mediador entre el mundo satelital y la calle asfaltada, *Chac mool* colonizado bajo el sol negro del capitalismo, tele-dirigido y geo-localizable, perdido en la espesura de una jornada desregulada de teletrabajo, sofisticado heredero del telefonético y motorizado repartidor de pizzas a domicilio de finales del siglo XX, operador del ritual encarnado de la mítica transacción fundacional del fetiche de las mercancías, localizado en la matriz arcaica de la experiencia de explotación productivista que nos conjura colonizados.

Durante el modelado en barro pude experimentar pensamientos intrusivos y obsesiones cimbradas en el inconsciente, derivadas de violentos procesos de subjetivación y socialización que producen en mi cuerpo sudoraciones clandestinas, estremecimientos imperceptibles, palpitations aceleradas yuxtapuestas en el ruido del entorno, ansiedades mandibulares y comportamientos compulsivos que se incrementan a la percepción en el silencio de la noche insomne, temblores, síntomas de una experiencia hechiza que desborda la psicología del individuo, manifestándose corporalmente. “La obsesión de hacer palpable el fantasma, o de realizar el *non sens*, ha llevado a producir un fantasma corporal, un fantasma o un espíritu provisto de un cuerpo real, un fantasma hecho carne.” (Stirner, 2012, p. 65)

Los objetos reflexivos de *Anarcoídes* invocan las elucubraciones anarcoindividualistas de Max Stirner (2012), quién en su aislamiento egoísta, observa cómo nos encontramos poseídos por ideas consustanciales –Dios, Estado, Humanidad, Sociedad– que actúan en nuestro proceder comportamental y actitudinal cotidiano, ideas que se manifiestan en nosotros y a través de nosotros. Fanon se detiene a observar cuidadosamente la sensibilidad de esta posesión en la figura psicosocial del colonizado, quién “siente que tiene que salir de esa cultura blanca” por operación de un repliegue en el que “su fisionomía evoca sobre todo un reflejo, una contracción muscular”, “un cuerpo a cuerpo”, “combate doloroso, rápido, donde inevitablemente el músculo debía substituir al concepto”, en otras palabras, “el camino a la cotidianidad” (Fanon, 1973, p. 201). Echeverría describe este trance como un acontecimiento transitorio y festivo en el que las fuerzas estructurales se incorporan y se encarnan, atravesando los cuerpos en la “puesta en escena de un mundo imaginario”, en la “desrealización teatral de la realidad” que atraviesa un vaivén de destrucción-reconstrucción, anulación-restablecimiento, “de-formar y reformar las formas vigentes en la estructuración de un “mundo de la vida” determinado”, en el que se juega la contraposición entre cosmos y caos, como acontecimiento de la semiosis fundacional, el acontecimiento arcaico de la enunciación primigenia (Echeverría, 2016, p. 122).



Del autor, *Anarcoídes*, figurita de barro, varias medidas, 2022.

En esta secuencia fotográfica de *Anarcoides* se ofrece a la imaginación material el recogimiento de un poseído que sujeta sus vísceras desprendidas sobre su regazo, el pulular de un fantasma en su torsión incorpórea y el abrazo a la botella de un alienígena sobre el suelo. Las figuritas de barro de *Anarcoides* brotan como indicio de una subjetividad estructurada por las relaciones de dominación-subordinación, en la pantomima de un combate imaginario por los procesos de subjetivación que irrumpen en la memoria material durante el proceso de

auto-realización, auto-formación o auto-identificación permanente [que] solo puede cumplirse a través de la mediación objetiva de los bienes producidos (o productos con valor de uso) (...) porque en este se encuentra objetivado el juego incesante de formas y significaciones pasadas –reactualizadas en el presente y proyectadas hacia el futuro– a través de la cual el sujeto de esa vida lleva a cabo las alteraciones de su propia identidad. (Echeverría, 2016, p. 112)

En un esfuerzo por describir el complejo valor de uso de las figuritas de barro y las alteraciones identitarias inducidas, habría que recrear sus funciones durante el proceso de manufactura artesanal. El amasado del barro, la tierra en su interlocución con el agua y el viento, la tensión de su peso gravitatorio durante el modelado. La sensibilidad y el pensamiento se deslizan atravesando en su discurrir la ficcionalidad inducida por la sospecha anarcoindividualista de la condición objetiva de un mundo enajenante y enajenado, es decir, un mundo que nos es ajeno, el mundo de las ideas, de Dios, del Estado, de la Humanidad y de la Sociedad, ficciones intrusivas de la subjetividad colonizada, recursiva de una memoria insurreccional que reclama, denuncia y protesta contra los autoritarismos, el hostigamiento laboral, los desencuentros coercitivos y las violencias cotidianas en el advenimiento de recuerdos singulares de las historias de vida en una sociedad forzada, determinada por las condiciones histórico-materiales de un individuo que se reclama para sí. A este proceso se le podría denominar, “anarcorreconocimiento de la condición colonial”, y a su proceso testimonial de materialización en barro, “anarcoindividualismo barroquero”.

Amuletos protectores: instrumentos culturales-contraculturales

Anarcoïdes surge como una práctica sin pretensión artística para la producción de objetos reflexivos y testimoniales de una maldición, surge como una actividad artesanal que no pretende salir de la vida cotidiana, sino soportarse en ella para hacerla soportable y vivible. Tienen la función esotérica del amuleto, como objetos de mediación de la contracción subjetivante entre estructura e individuo, interceptando y procesando materialmente el choque de fuerzas psicosociales. Deslizándose de la subjetividad alterada, atravesando el cuerpo, hasta la objetividad material del barro, recreando el acontecimiento de la enunciación fundacional, poniendo en juego la consistencia del mundo material, del mundo de la imaginación y del mundo de la memoria, como un acto artesanal de psicología social en la práctica recreativa de las políticas de significación participativas del valor de uso en la producción del mundo material.

Es lo que hace un artesano (...) o el trabajador de oficio –no es curioso que los anarquistas más potentes sean trabajadores de oficio– o sea, el relojero, el herrero, el ebanista, el carpintero, que hacen con mucho amor su trabajo, y porque quieren ser independientes frente a la empresa y el capital, se dan su tiempo, organizan su tiempo, (...), aportando (...) con sus objetivaciones de trabajo más en el valor de uso y de placer que en el valor de cambio. (Gaytán, 2022)

La fabricación artesanal de amuletos tiene por función la intercepción y reorientación objetivante de las fuerzas psicosociales ofrecidas a los procesos de estructuración-des-estructuración subjetivante, instrumentos culturales-contraculturales cargados de fuerzas para la mediación con el mundo en la interfaz de la vida cotidiana. Un valor de uso similar lo describe Leafar Seyer, vocalista de The Prayers, banda pionera de la contracultura cholo-gótica, cuando explica:

Todo lo que hago; desde mi música hasta mi arte, son como talismanes, son como amuletos. Hago estas pinturas y esta música para protegerme de los que me desean el mal. Mi música le dice a la gente: Ey, mantén tu distancia, porque te voy a lastimar si tu deseas lastimarme. (VICE en español, 2016)

Podríamos entonces entender que los amuletos son objetos-fisura de uso cotidiano que operan por la objetivación que irrumpe durante el acontecimiento festivo de la producción recreativa, para la defensa contra la escasez, la adversidad y la dominación, colocados en medio de la fisura, al interior objetivo-subjetivo del conflicto de fuerzas entre el cosmos y el caos, individuo y estructura, estableciendo límites protectores. En contraste, el arte de la colusión –instituido en el valor de cambio– avanza hacia la colonización ideológica y territorial a través de la inversión de capital para la expansión cultural por vías corporativas en redes de extracción-enajenación, exposición-espectáculo, turistificación-blanqueamiento, mientras la producción de amuletos arcaicos de enunciación fundacional del acto semiótico –instituidos en el valor de uso– se repliega en defensa de las subjetividades, cuerpos y territorios contra los embates colonizadores de la modernidad colusiva, como un ejercicio persistente en resguardo de las fuerzas de auto-realización emancipatoria que marca límites protectores en el plano social y en el plano de subjetivación.

Personalmente comprendo las lógicas a las que mi ejercicio profesional me subordinan y me someten en la estrecha relación de las prácticas artísticas con la cultura del espectáculo y la turistificación que promueven los procesos de producción hacia los circuitos de exhibición y consumo, pero como amateur, es decir, amante del quehacer material imaginante, me considero practicante de los animismos contemporáneos que comprenden que los objetos materiales afectan y participan activamente de la vida social transformando las realidades, así entonces, *Anarcoides* es consiste en un ejercicio práctico de protección y defensa contra los autoritarismos estructurales que me acechan y amenazan en el día a día, produciendo registros materiales, significativos y memorables, de las luchas cotidianas por la dignidad de la existencia en la que nos debatimos en el mundo colonizado.

Bibliografía y otras fuentes de consulta

Baudrillard, J. (2016), *Crítica de la economía política del signo*, México: siglo xxi editores.

Echeverría, B. (2016), *Modernidad y blanquitud*, México: Era.

Echeverría, B. (02 de septiembre de 2023), *La identidad evanescente*, [Texto Digital] Recuperado de <https://direccionmultiple.files.wordpress.com/2012/09/im4-laidentidadevanecente.pdf>

Fanón, F. (1973), *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.

Gaytán, P. (2022), Anartivismo: contra toda autoridad del arte y sus intervencionismos sociales, en Trópico Abierto. [Archivo de Video] Facebook. Recuperado de <https://www.facebook.com/100076167290419/videos/1246335286098281/>

Gaytán, P. y Ochoa, G. (1995), *Década podrida*, 1985-1995, [Archivo de Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ZJzqllwe8fM>

Gil, J. (02 de septiembre de 2023), *La simulación de Nadín y Simpson*. <https://nadinospina.org/catalogo-de-la-exposicion-bizarros-y-criticos/>

Goldman, E. (2010), *La palabra como arma*, Argentina: Terramar.

Gormley, A. (02 de septiembre de 2023), *Antony Gormley*. <https://www.antonygormley.com/>

Lalive, Ch. (2008), “La vida cotidiana: Construcción de un concepto sociológico y antropológico”, en *Sociedad hoy*, N°14, pp. 9-31, Universidad de Concepción: Chile.

Ospina, N. (02 de septiembre de 2023), Nadín Ospina. <https://nadinospina.org/>

Quijano, A. (1992): *Colonialidad y modernidad/razionalidad*. Perú Indígena, 13 (29), pp. 11-20: Perú.

Stirner, M. (2012), El único y su propiedad, difunde Confederación Sindical Solidaridad Obrera. [Texto Digital] Recuperado de https://www.solidaridadobrero.org/ateneo_nacho/libros/Max%20Stirner%20-%20El%20unico%20y%20su%20propiedad.pdf

Valencia, S. (2016), *Capitalismo Gore*, control económico, violencia y narcopoder, México: Booket.

VICE en español, (2016), *Prayers, la primera banda gótica de cholos | Noisey Meets*. [Archivo de Video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=U4x-UoPJpA>