

*No al canibalismo*

Rodrigo Browne Sartori

*Rodrigo Browne Sartori*

# No al canibalismo

Anatomía del poder eurooccidental



EDICIONES  
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

**Colección** Espiral Social

**Colección** Espiral Social

*Algo llama enseguida la atención en este ensayo surgido de la América al sur -muy al sur en este caso- del Río Grande. Su gran ambición teórica procede de una pasión por la realidad que se niega a encerrarse en los procedimientos académicos, aunque los utiliza a fondo. De imágenes, imaginación, representaciones y modelos de representación va, en efecto, Rodrigo Browne Sartori, profesor de teorías de la comunicación en la Universidad Austral de Chile (Valdivia). Pero, por de pronto, el modelo de representación que ocupa el proscenio de su obra no es otro que el eurocentrismo, cerniéndose como amenaza aún actual sobre su América. Browne lo presenta como contrarrevolución a escala mundial en el momento de los grandes viajes de finales del siglo XV, “invención” más que descubrimiento del otro, antropofagia, incluso -diría yo- auto-antropofagia terrible en que se estaba configurando (la entonces) Castilla. La misma atribución de canibalismo a los otros proyectaba en ellos una irreconocible realidad propia. Esta es precisamente la ‘crux’ de toda teoría en América, y no sólo en ella, como incapacidad de asumirla, que cuestiona, o incluso condena, de antemano cualquier intento de pensamiento efectivo, real, poderoso, constitutivo de identidades.*

José M<sup>a</sup> Ripalda

**Rodrigo Browne Sartori** es Doctor en Comunicación, docente e investigador del Instituto de Comunicación Social de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile (Valdivia). Ha publicado *De la comunicación disciplinaria a los controles de la comunicación. La antropofagia como transgresión cultural* (Sevilla - Alfar - 2009) y, junto a Víctor Silva Echeto, *Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación* (Madrid - Biblioteca Nueva - 2007) y *Escrituras híbridas y rizomáticas. Pasajes intersticiales, pensamiento del entre, cultura y comunicación* (Sevilla - Arcibel - 2004).

No al canibalismo



UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA  
**Facultad de Educación,  
Ciencias Sociales y Humanidades**

*Colección* Espiral Social

# No al canibalismo

Anatomía del poder eurooccidental

Rodrigo Browne Sartori



UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Ediciones Universidad de La Frontera  
Temuco, Chile, 2013

Título NO AL CANIBALISMO. ANATOMÍA DEL PODER  
EUROCCIDENTAL

Autor RODRIGO BROWNE SARTORI

Nº. inscripción 216.314

ISBN 978-956-236-225-2

Publicado por EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA  
FACULTAD DE EDUCACIÓN, CIENCIAS SOCIALES Y  
HUMANIDADES  
Avda. Francisco Salazar 01145,  
Casilla 54-D  
Temuco, Chile

Colección ESPIRAL SOCIAL

Primera edición DICIEMBRE 2013

Comité científico internacional DR. FERNANDO LEIVA - Univer. del Estado de Nueva  
York en Albany (SUNY-Albany), Estados Unidos.  
DR. ANTONIO ARROYO - Univer. Complutense de  
Madrid, España.  
DR. FRANCISCO SIERRA CABALLERO - Univer. de  
Sevilla, España.  
DR. MIGUEL VÁZQUEZ LIÑAN - Univer. de Sevilla,  
España.  
DRA. FLORENCIA SAINTOUT - Univer. Nacional de La  
Plata, Argentina.  
DR. EDUARDO VIZER - Univer. de Buenos Aires,  
Argentina/Univer. Federal da Integração  
Latinoamericana, Brasil.  
DR. EVANDRO VIEIRA OURIQUES - Univer. Federal de  
Río de Janeiro, Brasil.  
DR. SILVIO WAISBORD - The George Washington  
Univer., Estados Unidos.

Corrección ANGÉLICA ESCOBAR AZÓCAR

Diagramación y diseño de portada RUBEN SÁNCHEZ SABATÉ

Imagen de portada PONTA DA PRAIA, SANTOS, BRASIL.

Fotografía de MARINA QUEVEDO OLIVEIRA

Impreso por IMPRENTA UFRO  
Temuco, Chile - Fono: 56-45-2325411

A Félix



## ÍNDICE

<i>Prólogo</i> . José María Ripalda	11
-------------------------------------	----

### PARTE I: CARIBE-CANÍBAL IMAGINARIOS QUE (RE)PRESENTAN EL “NUEVO MUNDO”

Presentación de la parte I	15
<i>Cariba/e</i> = caníbal: canibalismo hermenéutico	20
Crónicas del “nuevo mundo”	26
(Auto)antropofagia simbólica colonizadora	31
No existe el canibalismo	38
Sí existe el canibalismo	41
La representación como base de las <i>ciencias humanas</i>	45
La clausura de la representación	53
La indiferencia de la diferencia	58

PARTE II: ORIENTE Y OCCIDENTE  
ANATOMÍA DE UNA MODERNIDAD EUROCCIDENTAL

Presentación de la II parte	67
Verdades del <i>afuera</i>	72
<i>Orientalismo</i> : la definición de Occidente	75
La escuela Disney: el Pato Donald como paradigma euroccidental	81
Bases del poder moderno: dicotomía saber-poder	89
Microfísica del cuerpo-poder	93
Poder y violencia simbólica	97
Cuenta final: el Estado como construcción de <i>imágenes del pensamiento</i>	101
<i>Bibliografía</i>	113

## PRÓLOGO

Algo llama enseguida la atención en este ensayo surgido de la América al sur -muy al sur en este caso- del Río Grande. Su gran ambición teórica procede de una pasión por la realidad que se niega a encerrarse en los procedimientos académicos, aunque los utiliza a fondo. De imágenes, imaginación, representaciones y modelos de representación va, en efecto, Rodrigo Browne Sartori, profesor de teorías de la comunicación en la Universidad Austral de Chile (Valdivia). Pero, por de pronto, el modelo de representación que ocupa el proscenio de su obra no es otro que el eurocentrismo, cerniéndose como amenaza aún actual sobre su América. Browne lo presenta como contrarrevolución a escala mundial en el momento de los grandes viajes de finales del siglo XV, “invención” más que descubrimiento del otro, antropofagia, incluso -diría yo- auto-antropofagia terrible en que se estaba configurando (la entonces) Castilla. La misma atribución de canibalismo a los otros proyectaba en ellos una irreconocible realidad propia. Esta es precisamente la ‘cruz’ de toda teoría en América, y no sólo en ella, como incapacidad de asumirla, que cuestiona, o incluso condena, de antemano cualquier intento de pensamiento efectivo, real, poderoso, constitutivo de identidades.

La fuerza con que Browne afronta esta realidad en el momento de enriquecer su pensamiento con las aportaciones más importantes de la filosofía metropolitana testimonia de la vitalidad de “su(d) América”. Por mi parte, como filósofo en España -es decir, en un país cada vez más derrengado, pese a sus operaciones de imagen- no puedo sino sentir envidia. Y algo parecido vale en su tanto de Europa, cuya subordinación globalizadora -defensiva frente a la propia decadencia- va de-

moliendo su envergadura cultural, si bien esta tal vez haya significado al fin poco más que unos bellos ojos en una catadura siniestra. Prácticamente todo lo que en Europa valió se halla hoy en posición de resistencia.

Y si el pensamiento europeo tradicionalmente se ha entendido a sí mismo por referencia a los griegos, hay otros pasados cuyo presente no se quiere reconocer, en Europa y en América; por eso empieza Browne por ahí. Y sigue por el simulacro, el fin de las ilusiones humanistas (Foucault), el asesinato de lo real a manos de su clonación (Baudrillard), el desfase constitutivo de la técnica sobre el que insiste *Eco-grafías de la Televisión* (Derrida). La insistencia de la filosofía “occidental” en su genealogía griega se ha roto ya dentro de ella. La información excesiva se anula por sí sola, el exceso de realidad la desvanece en la nada. “La lucha contra el terrorismo” como política, la animalización del otro e incluso de toda la civilización occidental precisamente en el momento de defenderse de el(lo) o en el(lo) de lo que ella ya es y ha sido, se potencia con una biopolítica que gobierna insidiosamente las subjetividades a base de constituir las bajo la crueldad y el imperativo del placer. La norma no sólo construye un afuera dominador, sino un adentro bajo amenaza y promesa. El horror de la clonación feliz de masas se asoma a la imaginación metropolitana en medio de un control interno, de una producción en masa de (in)humanidad. La coerción externa es relegada como inefectiva y onerosa al margen, aunque tampoco esta apariencia sea fiable, pues hay demasiados “márgenes” y éstos proliferan constantemente o se virtualizan un tiempo para, inopinadamente, saltar a la pantalla, como ocurre en la América masacrada siempre de nuevo y tapada. Se querría prescindir de los golpes de Estado, sustituyéndolos por procedimientos de control remoto; pero es demasiada la violencia institucional tan cotidiana como secular, y la estética de las máquinas de guerra -exhibida en las televisiones como en un mercado- sustituye en todo el mundo los colores pastel con que se vistió la operación posmoderna.

En la era del simulacro -la copia sin original- la tradicional cultura representativa cobra tintes más bien de simulación, cuando no de exclusión simbólica y aun física de lo que no se deja integrar bajo leyes tan trascendentes como lo fue el Dios tradicional. Relativizando las colonizaciones históricas, e incluso en ocasional conflicto con ellas

(como ahora en el Oriente mediterráneo), se anuncia una colonización global sin centro colonizador definido. Es aquí donde Browne -si le entiendo bien- opta por no forzar una oposición frontal, dogmática y global. Es la hora de apoyarse en realidades menores: en los gestos compartidos, en los tiempos resistentes al tiempo impuesto, en los otros saberes accesibles socialmente, en nuevas posibilidades de comunicación, en la anticipación que el “mainstream” ni reconoce ni prevé, en los incalculables efectos “perversos” que genera constantemente su excesiva violencia; en definitiva, en aquello en que reside nuestra pequeña fuerza, sin los dimensionamientos heroicos de la era representativa -éstos sí que generan también efectos “perversos”-, sino más bien con una tensión integrada desde la misma vida cotidiana.

La escritura de Browne conforta y apoya. Porque no hace falta compartir doctrinas, pensar lo mismo, actuar del mismo modo ni ir juntos, cuando lo urgente no es fijar direcciones ni cauces, sino multiplicarnos y potenciarnos por nuestra diversidad, a base de asumir la realidad sin guías ni precauciones ni exclusiones previas: la única forma de hacer justicia, tan imposible como necesaria. No hay algo así como una ontología política que marque pautas; más bien lo que hay es un desfase compartido, una ocasión de multiplicar cacofónicamente nuestros tiempos diferentes, lo que requiere un tacto con la realidad tan delicado como intenso. No se me ocurre otra forma de sinceridad y humanidad en un mundo tan inhumano como hipócrita, gobernado por canallas que cuentan con la colaboración de todos nosotros, por apoyo e incluso por oposición. Aquí la universidad tiene algo que decir, si no se deja llevar por las rutinas, magisterios y burocracias que rigen la producción de currículos y carreras académicas; y si es capaz de aprender también fuera de ella.

José M<sup>a</sup> Ripalda, Madrid



PARTE I

*CARIBE-CANÍBAL*  
IMAGINARIOS QUE (RE)PRESENTAN EL “NUEVO MUNDO”

*(...) como Alicia, buscabas ir del otro lado del espejo y encontrar mundos tan encantadores que parecían irreales.*

C. Lévi-Strauss

*(...) no soy algo semejante a una pipa, sino esa similitud nebulosa que, sin remitir nada, recorre y hace comunicar textos como el que puede leer y dibujos como el que está allí abajo.*

M. Foucault

*(...) en este escenario dos blancos parecen poco menos que intrusos que, impertinentemente, han entrado en una casa particular.*

Sir Lower Dawi

## Presentación de la I parte

El presente libro se divide en dos partes.

La primera llamada *CARIBE-CANÍBAL: IMAGINARIOS QUE (RE)PRESENTAN EL “NUEVO MUNDO”* se remonta a otras épocas para indagar en ciertas determinaciones que colaboraron en la construcción de imaginarios y que permitieron la (re)presentación e institucionalización de “diferentes” acontecimientos que, sin duda, fueron definitivos a la hora de proponer y defender un pensamiento antropocéntrico (el hombre como sujeto y objeto de estudio). Como lo sugiere claramente Hardt y Negri al analizar la conformación europea del sujeto colonizado y las construcciones de imaginarios de otredad, “El sujeto colonizado se construye en el imaginario metropolitano como el Otro y, por lo tanto, en la medida de lo posible, se lo sitúa fuera de las bases que definen los valores civilizados europeos” (Hardt y Negri, 2002: 117). Ellos, continúan estos autores ejemplificando la visión europea, razonan de manera totalmente opuesta, no pueden controlarse, no respetan el valor de la vida humana y sólo se entienden a través de la violencia, “*La alteridad no es algo dado, sino algo producido*” (118). En el imaginario de la potencia colonizadora, el Otro es una negación absoluta instalado en las fueras del “perfecto” mundo civilizado, del “perfecto” mundo del hombre.

Para profundizar en lo anterior, en esta primera parte recorreremos ciertas tendencias y posturas teórico-críticas en torno al ejercicio *antropófago* y sus consecuencias en el campo de lo simbólico. En una primera instancia, se tratará de indagar en la re-actualización de este acto alimenticio que, bajo la degeneración del nombre de una tribu Caribe (*cariba*-caníbal), llegó a poner en duda la ejecución de dicho ritual en “terceros mundos” no occidentalizados o también en primeros occidentalizados. Por lo mismo, trataremos de desvelar algunos síntomas que estimularon el surgimiento y encasillamiento, en el régimen nocturno (Durand, 1981) de estos actos caníbales deducidos, principalmente, de los rituales del “nuevo mundo”.

Para comenzar y como punto de interés de nuestra investigación, haremos un repaso de aquel primer antecedente *globalizador* (Cham-

bers, 1998) occidental como es el descubrimiento<sup>1</sup> y conquista de América. Sobre lo mismo Renato Ortiz indica que el periodo de los descubrimientos da comienzo a otra de integración de pueblos. “Este capitalismo llega hasta América y Asia bajo la forma de colonialismo. Es la raíz de un fenómeno actualmente en el tapete: la globalización” (Ortiz, 2000: 45)<sup>2</sup>. A pesar de que Hardt y Negri (2002 y 2004) ubican el fenómeno de la globalización más próxima al periodo que conocemos como la posmodernidad (pero asumen la influencia de la modernidad en este concepto), estos autores exponen que el pensamiento renacentista concordó con el descubrimiento de América y con el inicio de la expansión del dominio europeo en el resto del mundo, habilitando elementos vitales para la consolidación del eurocentrismo. “El eurocentrismo nació como una reacción a la potencialidad de una igualdad humana recién descubierta; fue la contrarrevolución en una escala global” (Hardt y Negri, 2002: 79). En el siglo XVII la modernidad (y su crisis) queda completamente consolidada y da vida, entre otras cosas, a las más inusuales y espectaculares ideas en torno a todo lo que no perteneciese al modelo eurocéntrico.

---

<sup>1</sup> “Claro que la palabra ‘descubrimiento’ es un concepto que, en este caso, cumple ciertos fines. Recordemos cómo Edmundo O’Gorman desplazó ese término por el concepto de invención, no descubrimiento, de América (...) Los Estados-naciones, y América misma, han paralizado momentáneamente nuestra propia comprensión y expectativas y de este modo nos presentan la oportunidad, si no es ya la necesidad, de comenzar el largamente demorado descubrimiento de América en lugar de su invención” (Taussig, 1995: 59 y 75). Por otra parte, Luiz Felipe de Alencastro en un artículo denominado “Descubrir ¿qué?” explica que “El principal y el más tenaz de esos malentendidos consiste en considerar ‘descubrir’ como sinónimo de ‘llegar primero’. Descubrir, entre los siglos XV y XVII, significaba disponer de los medios y los fines de la colonización. Significaba, muy concretamente en los países ibéricos, llevar la palabra de Cristo a los paganos y el mercado europeo a ultramar” (de Alencastro, 2000: 2).

<sup>2</sup> “Dicho de otra manera, aunque es posible encontrar en los siglos anteriores algunos rasgos del fenómeno que hoy llamamos globalización, el surgimiento y la consolidación de este proceso, a mi modo de ver, sólo fueron constituyéndose cualitativamente con el advenimiento de la modernidad” (Ortiz, 2000: 46). Por otra parte, para Milton Pelegrini, desde su mirada canibal, indica que la globalización es sinónimo de homogenización y no de transculturización que “(...) é a devoraçao do outro. É preciso comer o tutano do forte para ficar forte também” (Pelegrini, 2001: 4).

Al mismo tiempo, la conquista europea de América y la matanza y el sometimiento a la esclavitud de las poblaciones nativas se desarrollaron con creciente intensidad. En la segunda mitad del siglo, en los países de la Europa continental, el absolutismo monárquico parecía cerrar definitivamente el curso de la libertad. El absolutismo apuntaba a fijar el concepto de modernidad y a despojarlo de la crisis que lo definía mediante el despliegue de un nuevo arsenal de poderes trascendentales (Hardt y Negri, 2002: 79).

En concordancia con la consolidación moderna, posteriormente, nos referiremos a la instauración de trascendentales eurocéntricos a partir de este choque encubridor entre -al basarnos en la clasificación que hace Gilbert Durand (1981)- inhumanos incivilizados de plumas y taparrabos (= la *otredad nocturna*) vs. homínidos civilizados, cristianos, armados y a caballo (= la *mismidad diurna*). Fue la victoria violenta proveniente del "(...) cargo de ignorar la historia real y el aislamiento político que absorbe el discurso marginal" (Taussig, 1995: 64).

Gilbert Durand (2000), para comenzar con esta "invención" de América, indica que *lo imaginario* es una suerte de museo donde se guardan todas las imágenes pasadas, presentes y futuras y que -gracias a esta exhaustividad- ha permitido el estudio de los procedimientos de producción, de transmisión y recepción de las mismas. Desde esta aproximación a lo imaginario, pretendemos explicar como el instaurado, normado y definido imaginario de la Europa precolonial estaba compuesto por códigos -siguiendo, principalmente a Lévi-Strauss (1984)- fundamentales en esa sociedad para discernir entre lo bueno y lo malo y dictaminar cuáles eran los posibles límites para una interpretación.

Tras el descubrimiento de América, muchos de estos imaginarios trascendentales fueron potenciados a través de los más diversos mitos que llegaron desde el otro lado del Atlántico. Historias que, fácilmente, se oficializaron en el discurso occidental y comenzaron a (re)presentar lo descubierto en el "nuevo mundo". Taussig es claro y preciso al referirse a este tema: "También es montaje yuxtaposición de cosas disímiles, de tal manera que antiguos hábitos de pensamiento se

sacudan y acceden a nuevas percepciones de lo evidente” (Taussig, 1995: 66).

Por lo mismo, nuestra idea es detenerse y desarrollar la presente investigación en torno a este particular encuentro entre europeos y primeros y, por supuesto, introducirnos en algunas (re)presentaciones que de estos últimos se hicieron en el “viejo mundo”. Situación que, no sólo permitirá analizar esta cuestión desde la *canibalización signica*, sino que también se podrá plantear desde las relaciones interculturales entre Mismos y Otros. Relaciones que -a partir de la inhumanidad del Otro estimulada por el rechazo que produce, por ejemplo, la antropofagia material de los nativos- se traducen en los más violentos actos de aniquilación ejecutados por los conquistadores, al “devorarse” la cultura diferente. En síntesis, el acto antropófago material (no así, necesariamente, el simbólico) fue una de las principales causas para que los nativos perdieran su calidad de humanos.

Las culturas que ejercían la antropofagia se comían, primero, *signicamente*, es decir, en forma simbólica, para luego ya devorarse, en la *praxis* y en un acto caníbal carnal, a su presa que poseía los atributos que aquel antropófago necesitaba para sí. Entonces, por lo general, los devoradores se engullían la imagen del otro y luego, el interés que esa devoración simbólica causaba en su persona, les hacía comérselo materialmente, reproduciéndose este ejercicio en forma ilimitada.

En el caso de la conquista de América, dicho ritual se planteó desde otro punto de vista. Al cruzar el Atlántico, el conquistador observa a un nativo exótico y diferente. Se alimenta, rápidamente, de sus signos y los asocia con todas las plantillas codificadas que, desde Europa, traía establecidas para modelarlas y hacerlas calzar con ese diferente. Se comienza a construir, a partir de una idea ya establecida, el imaginario que (re)presenta al habitante del “nuevo mundo”. Inserto en este juego de adaptación interpretativa se convence de que el nativo es un antropófago material. Dicha hipótesis lo cataloga, de inmediato, como un devorador de pares, de Mismos, por lo cual es un inhumano, un animal que no posee alma y que es necesario marginar o eliminar. A partir de este imaginario que se ha construido y que ha sido difundido en la Europa del siglo XV y XVI, comienza el aniquilamiento del Otro. La cultura del “nuevo continente” es eliminada

por esa diferencia que no concuerda con los únicos modelos posibles de la Europa cristiana (la cruz y la espada).

Como consecuencia de estos acontecimientos, y a partir de dicho acto de *antropofagia simbólica* (que cataloga al diferente de inhumano) y que es estimulado por una antropofagia carnal (de los nativos), se lleva a cabo la despiadada eliminación de la cultura ajena y diferente. Con esto, los colonizadores, no le quitan la vida al Otro para apoderarse de sus atributos (sino de sus tierras), ni alimentarse de ellos, sino que lo eliminan para universalizar su discurso de mismidad. La homogenización del discurso eurocéntrico amplía sus horizontes y se propaga, a la fuerza, por las nuevas tierras. A pesar de aquello, podemos llegar a entender lo recién expuesto, como una metáfora antropófaga capaz de “comerse” a Otra cultura que no respeta los límites que componen “supuestamente” los cánones establecidos por Occidente. Cultura que, a pesar de situarse en otro lugar y no responder a las normas eurocéntricas, es tan humana como la de los colonizadores que, en síntesis, se comen a los otros como a sí mismos, produciendo, con este acto, un particular caso de *autoengullimiento*, de *autoantropofagia signica*, como lo detallaremos en el transcurso de la primera parte de esta publicación.

### *Cariba/e* = caníbal: canibalismo hermenéutico

Hasta el siglo XV el vocablo antropófago estaba relacionado con los salvajes hombres de la prehistoria que se ubicaban en “(...) los límites de la civilización occidental que comían carne humana” (Arens, 1981: 47). Un siglo después, la versión sobre el canibalismo comenzó a cambiar rotundamente entre los habitantes de Europa y se produjo una lectura nueva del término. Esta época terminó como un periodo con oportunidades, supuestamente, infinitas de expansión terminológica y geográfica, gracias al descubrimiento de América y al encuentro con sus habitantes que se transformaron en fuente de inspiración para describir narraciones particularmente asombrosas.

Al respecto, Tzvetan Todorov señala que este acto es un punto de partida para dar sustento a la modernidad y a gran parte de las fecundas historias que en torno a ésta surgen. Para el investigador

búlgaro-francés, dicho acto, fue el mayor genocidio de la historia, “(...) no hay ninguna que convenga más para marcar el comienzo de la era moderna que el año 1492, en que Colón atraviesa el océano Atlántico” (Todorov, 1998: 21).

Esta postura surge a partir del descubrimiento y conquista de América y la posible existencia de antropófagos en el “nuevo continente”. Por lo menos, así lo aseveraron, en su época, *Cristóforo Colombo* y *Amerigo Vespucci*, entre otros, al arribar, conquistar, bautizar, colonizar y mal interpretar las, para ellos, desconocidas tierras.

El 12 de octubre de 1492 del calendario colonizador se llevó a cabo el primer encuentro entre miembros de la cultura eurooccidental y representantes del “nuevo mundo”. Estos últimos, fueron catalogados, curiosamente y a pesar de ser los invadidos, como “Otros”, a partir de la mismidad predominante de los recién llegados. Lotman precisa al respecto que “Es sabido que la frontera de la persona como fenómeno de la semiótica histórico-cultural depende del modo de codificación” (Lotman, 1996: 24-25)<sup>3</sup>.

Colón ante la necesidad de hacer realidad su sueño y dar con los supuestos dominios del *Gran Kan* (Señor de los señores) o emperador de China -personaje del cual tenía referencias por los relatos de viaje de Marco Polo- comienza a realizar las más diversas interpretaciones de la lengua de los nativos -por esto Todorov bautizó al Almirante como un “hermeneuta” (Todorov, 1998: 23 y ss.). Un ejemplo elocuente ante lo dicho fue cuando el navegante denominó a los antropófagos como *caníbales*, tras una libre e interesada adaptación del término nativo *cariba* y al comprender “(...) de la lengua de los nativos lo que quiere entender, desechando categóricamente toda diversidad semántica” (Reding Blase, 1992: 36).

Al respecto, Umberto Eco (1998) entrega una visión particular sobre lo mismo. Este significante natural y visual que, en dicho caso surge de los nativos colonizados, es ocultado por un significante ver-

<sup>3</sup> El europeo era -yendo más allá de lo que citaremos luego de Todorov- un hermeneuta, pero un hermeneuta codificado ya que venía desde su continente con toda una predisposición, un hábito, construido que le decía, al oído, lo que tenía que encontrar en estas “nuevas tierras”. El conquistador sabía, de ante mano, lo que tenía que “descubrir” para que la “empresa” fuese redonda. La experiencia que rescatamos para ejemplificar esto es la del propio Cristóbal Colón.

bal que impide su reconocimiento y que lo envuelve como parte de una *semiosis ilimitada artificial*. Para Eco, este acto de poder, donde los códigos del lenguaje se usan engañosamente es como un *teatro de apariencias visuales* que se esconde detrás de ciertos intereses que lo disfrazan y lo adulteran. Es la artificialidad de la semiosis del lenguaje verbal que se torna insuficiente al codearse con la realidad, llegando a usarse explícitamente y con malicia para enmascararla. Casi siempre con fines de poder.

Cuando arriba a la pequeña isla de los *Guanahani*, a la que llamó San Salvador, en el archipiélago de las Lucayas (en la parte oriental del cinturón coralino de las Bahamas, Antillas Mayores), Colón, “obcecado por las pasiones”, interpreta a los isleños y entiende que en dirección al sur del territorio se encontraban las grandes islas denominadas *Colba* (actualmente Cuba) y *Bobío* (Haití) y supuso, ante su deseo incontrolado por llegar a las tierras del *Gran Kan*, que el tan anhelado *Cipango* estaba a la vuelta de la esquina.

En relación a estas deducciones del navegante genovés, Todorov (1998) es categórico al asegurar que Colón escucha *cariba* y lo asocia con la gente del Kan, sin invertir mayor tiempo en la comunicación humana porque no le interesa.

Su fuerte deseo por llegar a las tierras del Gran Kan lo lleva a una serie de interpretaciones de la lengua de los lucayos que resultan, por lo general, bastante chuscas. Colón escucha la palabra ‘cariba’ que los lucayos emplean para designar a los habitantes antropófagos de las Antillas Menores, pero afirma, terco, que la palabra es “caniba”, la cual significa, a su parecer, “habitantes de las tierras del Gran Kan”. También entiende que dichos canibas tienen cabeza de perro (*can*) con las cuales se comen a sus víctimas, lo que le hace pensar que estos hombres “debían ser del señorío del Gran Kan, que los captivaban” (...) Colón ya no dudó ni un ápice que había llegado al país del Gran Kan cuando oyó decir que tierra adentro de Cuba, o “Cubanacán”, había oro (Reding Blase, 1992: 36-37).

Poco después de referirse a lo complejo que es señalar con exactitud el inicio de la práctica caníbal, y con respecto al caso específico del “nuevo mundo”, Arens no escatima comentarios acerca de que el primer tema relativamente concreto de estudio antropófago es el de

los *cariba*, “(...) de cuyo nombre derivó, a través del español de la época, la palabra caníbal” (Arens, 1981: 47). Por su parte, para Roberto Fernández Retamar (1995) el nombre *caribe* y su degeneración a caníbal quedaron estampadas entre los europeos, “(...) sobre todo de manera infamante” (Fernández Retamar, 1995: 27). A modo de ejemplo para la proyección en el “nuevo mundo” de los imaginarios que circulaban y circularon por la vieja Europa, este autor cubano expone la visión que sobre *Calibán* (re)presenta el propio Shakespeare. *Calibán* es un anagrama elaborado por el dramaturgo británico tomando como base la noción de ‘caníbal’ -idea que, a su vez, había utilizado como antropófago en obras anteriores como *La tercera parte del Rey Enrique VI* y *Otelo* y término que, al mismo tiempo, se familiariza con el de “caribe”. En Shakespeare, *calibán* (o caníbal) es un salvaje esclavizado sin forma y digno de ser maltratado y sometido.

Marvin Harris, desde sus análisis antropológicos, aporta un interesante ejemplo en torno a las particulares y codificadas interpretaciones de las lenguas nativas precolombinas, por parte de los conquistadores y su futura adaptación al castellano de la época. Para ello, este antropólogo se refiere a la palabra “barbacoa”. “Proviene de la palabra carib *barbricot*. Los carib -de ahí la palabra “caníbal”- utilizaban la *barbricot*, una parilla hecha con ramas verdes, para preparar sus festines caníbales” (Harris, 1978: 160).

Pero Colón -al margen de haber sido quien incorporó a nuestra lengua la palabra caníbal y quien, apresuradamente, insinuó los primeros indicios para construir la actual imagen del indio americano en Europa- no estaba convencido, aún, del carácter antropófago de los *caribas* ya que sólo se basaban en las descripciones que los *lucayos* le proporcionaban de sus vecinos. A diferencia de epístolas que llegaron a España confirmando el canibalismo en América, Colón, al dirigirse a los Reyes Católicos, no era capaz de corroborar el carácter antropófago de los nativos y se sometía a indicar que eran indios feroces, poco amables y con apariencia canina. “Mostráronles dos hombres que les faltaban algunos pedazos de carne (...) e hicieronles creer que los caníbales los había comido a bocados; el Almirante no lo creyó (12.12.1492)” (Colón, *Diario*, en Reding Blase, 1992: 37)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> “Esta imagen del *caribe/caníbal* contrasta con la otra imagen del hombre americano que Colón ofrece en sus páginas: la del *arauaco* de las grandes Antillas -nuestro *taíno* en primer lugar-, a quien presenta como pacífico,

Colón, aún no muy convencido, se niega a creer lo que le adelantan los *lucayos* y, a pesar de oír rumores, no encuentra ninguna evidencia concreta. Esto lo lleva a inferir que no, necesariamente, los *caribas* fueran caníbales. Sin embargo, no abandonó la posibilidad de contribuir a la difusión de que los antropófagos en el “nuevo mundo” eran una realidad.

(...) repite sin cesar la definición que él, obstinado como siempre, ya había elaborado: “...y así torno a decir, como otras veces (...) que Caniba no es otra cosa sino la gente del Gran Can, que debe ser aquí muy vecino, y ternán navíos y vernán a captivarlos, y como no vuelven creen que se los han comido (11.12.1492)” (Reding Blase, 1992: 37).

Por todo esto, Todorov es decisivo al referirse a las propias interpretaciones que, de antemano, conjeturaba el conquistador. En sus diarios siempre indicaba situaciones que favorecieran sus pretensiones. Para él, durante la navegación, todas las señales indican la cercanía de la tierra. “Los indios que encontró Colón le decían que esa tierra (Cuba) era una isla; como la información no le convenía, ponía en entredicho la calidad de sus informadores” (Todorov, 1998: 30). La limitada interpretación de los signos de la naturaleza que hace Colón está definida por el resultado que de esas expectativas él espera. El descubrimiento de América está totalmente vinculado, como ya lo evidenciamos, con esta forma de actuar. Colón no descubre América, sino que la encuentra donde él quería que estuviera y dentro de los límites que él mismo se había propuesto.

A fin de cuentas, y para retomar algunas ideas que ya mencionamos con Iuri Lotman (1996), la semiosfera colonizadora no respetó los espacios porosos y dialógicos de la frontera<sup>5</sup> que permitían tradu-

---

manso, incluso temerosos y cobarde. Ambas visiones de los aborígenes americanos van a difundirse vertiginosamente por Europa, y a conocer singulares desarrollos: el *taíno* se transformará en el habitante paradisíaco de un mundo utópico (...) El *caribe*, por su parte, dará el caníbal, el antropófago, el hombre bestial situado irremediabilmente al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego” (Fernández Retamar, 1995: 28).

<sup>5</sup> Para Lotman, la frontera, como parte fundamental de la semiosfera, necesita de un entorno exterior “no organizado” que se construye en caso de ausencia de éste. “La cultura crea no sólo su propia organización interna, sino también su propio tipo de desorganización externa” (Lotman, 1996: 29).

cir abiertamente los mensajes externos y se dejó llevar por su lenguaje interno *monologizador* que, finalmente, dificultó el contacto entre los abstractos espacios semióticos de la semiosfera colonizada y colonizadora.

Para el autor, al momento de ingresar en el dominio de la semántica, es fundamental recurrir a la realidad extrasemiótica. Pero, ante esto, no se debe olvidar que, en una determinada semiosfera (donde se da la *antropofagia signica*), dicha realidad es sólo real siempre y cuando sea traducible al lenguaje de la misma. Desde la mirada binaria, toda frontera tiene la función de limitar la introducción de lo externo en lo interno para filtrarla y adaptarla. Esto es lo que hacen los conquistadores del “nuevo mundo”: limitan, codifican lo externo en lo interno, lo Otro en lo Mismo, para adaptarlo a sus propios intereses. Es una mezcla de códigos con límites de suma y potente rigurosidad (Machado, 2001) que no permiten que nada escape de sus dominios. Para nosotros, esto es uno de los principales síntomas de dicha construcción de imaginarios, ya que siempre instaura marcadas fronteras para pensar dentro de ciertas normas establecidas que permiten soportar una sociedad específica.

Un procedimiento de características similares fue también el que cometió, por su parte, Américo Vespucio que, a diferencia de Colón -“(…) cegado por su terquedad” (Reding Blase, 1992: 53)- corrobora -en su misiva *Mundus Novus* y tras vivir entre los nativos veintisiete días con sus respectivas noches- la existencia de antropófagos. “En fin, es cosa bestial; y es cierto que uno de ellos me confesó haber comido de la carne de más de 200 cuerpos, y esto lo tengo por cierto, y baste’ señala Vespucci en su carta de 1502” (Reding Blase, 1992: 53). Al respecto los resultados son claros. Colón y Vespucio, entre otros y como casos paradigmáticos, intervienen sorpresivamente en el proceso de conquista de la sociedad del Otro: logran imponerse y, como consecuencia directa, dominan y aplastan, sin mayor tregua, a esa diferencia.

Son los primeros pasos que estimulan los discursos y proyectos de la soberanía moderna, esbozando los modelos del poder eurooccidental.

### Crónicas del “nuevo mundo”

Como se puede apreciar, la palabra caníbal es muy posterior a los primeros antropófagos<sup>6</sup> de la humanidad y todo el imaginario que se construyó en épocas precoloniales recayó gratuitamente -a partir de la llegada del “descubridor”- en los aborígenes que asumían esta actividad como un ejercicio tradicional en la diferente, para los europeos, idiosincrasia caníbal.

A partir de este descubrimiento, y mientras el proceso colonizador ya se llevaba a cabo, muchas son las versiones que promovieron el imaginario eurooccidental en torno al canibalismo. Es así como, poco a poco, se comenzó a asociar todo esto con las “nuevas tierras” que en Occidente y para los occidentales, se tiñeron de negro y se sumergieron en el régimen nocturno por, básicamente, su carácter antropófago y, por ende, monstruoso, feroz e inhumano.

Por lo tanto, estos relatos se instalaron como parte de un significado transcendental que, desde el otro lado del Atlántico, se afianzó en las mentalidades, primero, de los navegantes que llegaban al “nuevo continente” y, luego a toda la Europa occidental de los siglos XV, XVI y venideros. Hasta, finalmente, llegar a influir a y en las *ciencias humanas* que se desarrollan en el siglo XIX y que diagnostica, en su momento, Michel Foucault (1986) entre otros autores.

Algunos de los ejemplos más populares de dichos relatos que lograron (re)presentar en el “viejo continente” al “nuevo mundo”, son *la leyenda guineana* y *la venganza de la madre* que, como buenas leyendas que gozaban de un dejo de expectación, se incrustaron

---

<sup>6</sup> Frank Lestringant, experto en literatura del siglo XVI, en una entrevista publicada en la revista digital “Estadao” de Brasil (<http://www.estadao.com.br>) explica, con pequeñas diferencias en relación a Todorov y Reding Blase, claramente la distancia entre antropofagia y canibalismo: «Le mot ‘anthropophagie’ vient du grec et désigne l’acte de manger de la viande humaine en général sans qu’il y ait obligatoirement quelque chose de l’ordre du rite. Quant à ‘cannibalisme’, c’est un mot issu d’une confusion. Il vient de ‘cariba’ qui signifie ‘courageux’ en arawak, Christophe Colomb, en l’entendant, cru reconnaître ‘caniba’, ‘canis’. Il rapprocha ce mot des ‘Cinophales’, ces hommes à un seul œil et à museau de chien qui avalaient des êtres humains en une bouchée. C’est ainsi que le terme de cannibale est apparu, beaucoup plus en relation avec la signification ‘d’homme qui mange d’autres hommes’ et prenant en compte tout ce qui touche au rite voire au culinaire» (Lestringant, 2002: 1).

rápidamente en el imaginario que rechazaba y marginaba lo diferente y, cómo no, lo caníbal.

La primera de éstas trata de un halcón que al sobrevolar la cabaña del jefe de una tribu dejó caer en su caldero un pedazo de carne que llevaba en las garras. Al probar el guiso, el líder del clan quedó alucinado con su exquisito sabor y, por lo tanto, ordenó al cocinero, de inmediato, la reproducción del mismo. Como éste nunca descubrió la receta que el halcón traía entre sus garras, el jefe mandó a cortar la cabeza y, a fuego lento, preparó su carne para degustarla: solo entonces su paladar se vio satisfecho. Tanto le agradó el guiso que cada día sacrificó a un nuevo subyugado. Cuando los esclavos fueron todos consumidos, continuó por enviar a la cocina a sus vecinos, luego a los familiares y, finalmente, cortó trozos de su propia carne para preparar con ella el exquisito menú que casualmente había probado. Esta última y desesperada decisión del jefe de la tribu, E. Milá (2000) la califica como un acto de autoantropofagia o de autocanibalismo (material).

*La venganza de la madre* es una narración que escribió el marino y cronista italiano Antonio de Pigafetta en su libro denominado *Relazione del primo viaggio intorno al globo terracqueo* en 1522. Éste relata el viaje que, empezado por el navegante portugués Fernando de Magallanes en 1519, terminó, después de haber realizado la primera vuelta al mundo y con el capitán luso muerto, Juan Sebastián Elcano.

Así lo describe Alfred Métraux al referirse a los míticos relatos de Pigafetta en su libro *Religión y magias indígenas de América del Sur* (1973). El mito de Pigafetta se detiene en el origen del canibalismo y lo representa como la estricta aplicación del principio de reciprocidad. Comen, a veces, carne humana porque es la de sus enemigos. “Y no la comen por placer, sino por obedecer a unas costumbres...” (Métraux, 1973: 58).

El hijo único de una familia es asesinado por sus enemigos. Tiempo después el homicida de este muchacho es capturado y puesto en manos de la afligida madre. La mujer al verlo emprende sobre él en forma salvaje y, vehementemente, le desgarró la espalda con los dientes. El prisionero sobrevive a este vengativo ataque y vuelve a la tribu donde exhibe a sus coterráneos las marcas dejadas por la madre. Métraux, en su texto, explica las consecuencias de este acto y cómo lo interpretó la tribu enemiga:

Como no eran menos feroces que los otros, decidieron que ellos sí se comerían de verdad a los enemigos que capturasen en los combates, y los otros hicieron lo mismo; sin embargo, no se los comen sobre el campo de batalla, ni vivos, sino que los vencedores proceden a su ejecución y después se lo reparten; cada uno toma la parte que le corresponde, la seca al fuego, y todas las semanas come un pedazo. Esto es lo que me contó el piloto Juan Carvajo, que había pasado cuatro años en el Brasil (Métraux, 1973: 58).

Este último relato -y en particular la segunda parte rescatada directamente del texto de Métraux- es un verdadero ejemplo de cómo se entendió en Europa este “renaciente” canibalismo aportado por el “nuevo mundo”, cuyas características principales, a la hora de engullirse al enemigo, se llevaban a cabo en una suerte de parrilla donde se cocinaban y luego se repartían las presas entre los entusiastas participantes de la ceremonia.

Dichos relatos no sólo fueron difundidos por Pigafetta, sino que muchos de los navegantes que llegaron a América se dedicaron a narrar y también a ilustrar cómo y por qué realizaban los caníbales estos actos que se transformaron en (re)presentaciones sobre las “nuevas tierras” en el “viejo mundo”. Situación que, sin duda, potenció ciertos códigos ya existentes en Europa (como los que limitaban el proceso hermenéutico de Colón), consolidando una imagen sesgada e interesada de los territorios recientemente “descubiertos”.

Como se puede observar, los siglos posteriores al descubrimiento de América (XVI y XVII) se caracterizaron -cuando los viajes entre ambos continentes se habían consolidado- por producir un número importante de escritores que comenzaron a publicar sus experiencias o las de otros en el “nuevo mundo”. A tal punto llegó esta empresa que, en ocasiones, los navegantes llevaban un redactor que recopilara sus aventuras entre los exóticos indios americanos.

Según Teresa Porzecanski (1989) -y a partir de un estudio antropológico sobre las tribus aborígenes guaraníes, charrúas, terenas y bororos- existen muchos y variados relatos provenientes de narradores de diferentes nacionalidades y con perspectivas muy disímiles: laicos, religiosos protestantes, religiosos católicos, moralistas y sim-

ples viajeros conforman el contingente de intrépidos aventureros que arribaron al “nuevo continente”.

Nombres como Pedro Mártir de Anglería, el ya mencionado Antonio Pigafetta, Luis Ramírez, Francisco del Puerto, Diego García de Moguer, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, Ulrich Schmidel, Hans Staden, el sacerdote católico André Thevet, el pastor calvinista Jean de Léry, los hermanos capuchinos Claude d'Abbeville e Yves d'Evreux -estos últimos rescatados por el etnólogo Alfred Métraux- entre otros, fueron quienes a través de sus escritos -y en algunos casos grabados- enseñaron en Europa lo que desde su particular y conveniente mirada, al igual que Colón y Vesputio, sucedía en la América indígena.

Generalmente, los distintos testimonios de estos aventureros, a pesar de su subjetividad en los relatos, coincidían bastante; lo que permitía reconstruir, sin duda alguna, la presencia y los actos caníbales de, por ejemplo, los guaraníes. Así es como -citado por Porzecanski- Pedro Mártir de Anglería se refiere a la muerte del Solís:

Ya navegaba a espaldas de la Cabeza del Dragón y de la castellana Paria que cae el Aquilón y mira al Artico, cuando se encontró con los malvados y antropófagos carives (...) Estos, cual astutas zorras, parecía que les hacían señales de paz, pero en su interior, se lisonjaban con un buen convite; y cuando vieron de lejos a los huéspedes, comenzaron a relamerse cual rufianes. Desembarcó el desdichado Solís con tantos compañeros como habían en el bote de la nave mayor. Saltó entonces de su emboscada una gran multitud de indígenas y a palos les mataron a todos a la vista de sus compañeros, y apoderándose del bote, en un momento le hicieron pedazos: no escapó ninguno. Una vez muertos y cortados en trozos, en la misma playa, viendo sus compañeros el horrendo espectáculo desde el mar, los aderezaron para el festín; los demás espantados de aquel atroz ejemplo no se atrevieron a desembarcar y pensaron en vengar a su capitán y compañeros y abandonaron aquellas playas crueles (Anglería en Porzecanski, 1989: 13).

El tema del canibalismo tiene variadas secuelas “(...) que incluyen la transformación de conceptos científicos en una noción de salvajismo más popular” (Arens, 1981: 150). Estas consecuencias no son nada sorprendentes ni inesperadas ya que la disposición de los imaginarios

siempre ha sido una labor de los viajeros, particularmente en el proceso de colonización.

Otro caso de especial interés por su cautiverio con los indios Tupinambas fue el del navegante alemán Hans Staden (1557) quien zarpó por segunda vez del Sur de España, en 1550, con destino al “nuevo mundo”. Tras diversos problemas en el viaje y ya asentado en el continente se contrató como artillero en un fuerte portugués. Estaba en el ejercicio de esta actividad cuando fue capturado, en Ubatuba, por un grupo de nativos que pretendían sacrificarlo y devorarlo en virtud de la tradición y el ritual indigenista. Afortunadamente, Staden tuvo buenas relaciones con el cacique de la tribu y permaneció en cautiverio durante nueve meses, conviviendo con los Tupinambas. Para ello, se vio en la obligación de evocar al Viejo Testamento que, en definitiva, lo salvó de ser degustado por estos nativos, “(...) mas Hans Staden entendeu que era preciso negociar o tempo se quisesse sair vivo e, para isso, ele afirmava que tinha o poder do seu Deus, do Deus da Reforma” (Pelegriani, 2001: 3). Poco después, lograba convencer a los Tupinambas de que era un mediador y que, si no le hacían caso, una enfermedad se podría propagar entre ellos. El temor que esto produjo salvó la vida del navegante.

Al retornar a Europa, Hans Staden publicó -con grabados realizados por Théodor de Bry- el libro *Viaje y cautiverio entre los caníbales* (1557). En éste, el navegante describía con lujo de detalles las prácticas antropófagas de los Tupinambas del actual Brasil. Además de relatar, minuciosamente, cuáles, en qué orden y con qué propósito seleccionaban las partes del cuerpo que se degustarían, el aventurero narró qué obtenía el nativo que iniciaba el ritual y por qué:

Aquel que ha matado gana otro nombre, y el rey de las bañas le marca el brazo con el diente de un animal feroz. Cuando cura se le ve la marca, y esto es la honra que tiene. Después tiene él, en el mismo día, que quedar acostado en su red y le dan un pequeño arco con una flecha para pasar el tiempo tirando a un blanco de cera. Esto se hace para que los brazos no queden inseguros, del susto de haber matado.

Esto yo lo vi y presencié. (Staden, 1945: 242-243).

### **(Auto)antropofagia simbólica colonizadora**

Antes de continuar con algunas reflexiones en torno a las funciones de la representación y el posterior surgimiento del *simulacro*, como de profundizar en relación a la existencia o no del canibalismo carnal, consideramos pertinente, a modo de ejemplo práctico de lo antes anunciado, recordar aquellas citas del libro de Sofía Reding Blase (1992) emitidas por Colón en su diario y que se dedican a construir, en muchas ocasiones, diferentes imágenes del “nuevo continente”.

Para ello, no hay que olvidar los comentarios de Reding Blase al considerar que América fue un invento de los colonizadores y de un posterior humanismo que institucionalizó estas interpretaciones para utilizarlas, deformarlas, amoldarlas y distorsionarlas en virtud de su propia conveniencia. En este ámbito, encontramos, también, algunas sugerencias que nos plantea la investigadora María del Mar Ramírez (1997) en su trabajo que trata sobre la imagen del indígena americano en la Europa del siglo XVI. En éste, se refiere a las prácticas caníbales y como éstas circularon por Europa, transformándose en las primeras imágenes de la antropofagia y haciendo que el canibalismo sea una de las representaciones más recurrentes del nativo en el universo occidental del siglo XVI.

El abundante imaginario del cristianismo del medioevo, agobiado de influencias provenientes de las tradiciones ancestrales, de la antigüedad clásica, de la cultura árabe, judía, germánica entre muchas más, afectó en la construcción del “nuevo mundo”. En este sentido, y de acuerdo a nuestros intereses específicos, la reproducción de mitos de la antigüedad (como el canibalismo) tuvo una profunda injerencia en los primeros esbozos que de las “nuevas tierras” hicieron los europeos de la modernidad. Esta visión, impregnada de las ideas que se presentaron en la Europa de la época, definió el imaginario que se construyeron los habitantes del siglo XVI e, incluso, los de siglos posteriores.

En la sociedad de ese entonces renacieron muchos mitos que provenían de periodos anteriores y que, a partir del reciente descubrimiento, salieron a la luz nuevamente. Por ejemplo, e incluso potenciada por los mismos textos de Colón, era previsible, la idea de que las Indias ampararan el paraíso terrenal. Es así como el conquista-

dor, en su segundo viaje, al llegar a la isla de Cuba la denominó como el “Jardín de la Reina”. Sobre lo mismo, el Padre Simao de Vasconcelos publica un clarificador texto, en la Lisboa de 1663. “En su *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (...) censurada en la edición original, el jesuita expone la teoría de que en Brasil fue el asentamiento geográfico del antiguo Paraíso Terrenal bíblico” (Ramírez, 1997: 423).

Otra fijación que tuvieron los aventureros del “nuevo continente” fue la búsqueda de la jamás encontrada fuente de la eterna juventud; como también de una serie de bestias y seres fantásticos que, por supuesto, nacieron en el riquísimo imaginario de la Europa del XVI y XVII. Además de los “cavernícolas caníbales”, se encontraban supuestamente pigmeos, gigantes, cíclopes, *blemmiyas* (con tronco y sin cabeza y con los ojos en el estómago), cinocéfalos (con cabeza de perro), amazonas, *panocios* (con enormes orejas hasta los codos), entre otras tantas extrañas figuras.

La imagen de los antropófagos se agudizó en la misma medida en que gradualmente se fue desechando la presencia de monstruos desconocidos, por lo que, la mayoría de los cronistas, se dedicaron sólo a caracterizar a estos engullidores nativos. Es así como se institucionaliza, en el “viejo continente” la idea de la bestia inhumana que se come a sus pares. Toda la conceptualización que surgió desde 1492 en adelante instaló en quienes no conocían las Indias los fantasmas del “nuevo mundo”, donde se planteaba, por ejemplo y como única salida, la homogenización de la realidad americana al todopoderoso canon occidental.

Estudios fundamentales al respecto son los que propone en el siglo XVI el noble francés, Michel Eyquem de Montaigne (1604)<sup>7</sup>. Considerado como unos de los pioneros en el análisis de los actos antropófagos, este ex-concejal de Bordeaux irrumpe con unas ideas que fueron vitales para poner en tela de juicio la teoría homogeneizadora

<sup>7</sup> Frank Lestringant indica que el canibalismo en Francia fue visto desde otro punto de vista. “Dans la plupart des pays européens, le cannibale a été une figure repulsive, mais en France il a été célébré comme modèle, principalement sous la plume de Montaigne (...) La vision française du cannibale est bien singulière: Les Français l’envisagent comme une allégorie dénonçant la stupidité de l’Européen. Le cannibale est un modèle contre l’hypocrisie” (Lestringant, 2002: 2).

imperante. En su publicación “Des cannibales” del libro *Essais* (1604), el autor, en virtud de la creación de imágenes provenientes tanto de lo escritural como, posteriormente, de las artes plásticas -las construidas por los expedicionarios en América y las generadas por su directa influencia en el imaginario de los europeos- opina que es esencial redactar sólo sobre aquello que cada uno conoce y maneja con cierto conocimiento de causa. “Yo quisiera que cada cual escribiese sobre aquello que conoce bien, no precisamente en materia de viajes, sino en toda suerte de cosas...” (Montaigne, 1978: 109).

Colón no sólo dio pie a la construcción del caníbal americano, sino que por otro lado estimó que para el indio caníbal el comer carne humana era parte, por su truculencia y sabrosura sensacionalista, de un ritual digno de animalidad. Para Reding Blase, el descubrimiento del antropófago en el “nuevo mundo” ratificó todos los postulados que apuntalaban el desprecio racial a lo que no era europeo. Por ejemplo, relatos de la época describían a los nativos que se comían entre ellos como sodomíticos, sin justicia alguna y sin amor ni vergüenza. Eran comparados, según el Obispo Ortiz en Reding Blase, 1992, con asnos, abobados, alocados y bestialmente viciosos que no se limpiaban, sin respeto entre ellos, cobardes que comen piojos, arañas y gusanos crudos.

Colón sentó bases transcendentales para colocar a Occidente como centro dominador y hegemónico del mundo. Por la misma causa y como ya lo anunciamos, Iain Chambers detecta este acto como un punto de partida para arribar a lo que, en la actualidad, son nuestras sociedades, “(...) cuando se empezó a imponer la visión occidental” (Chambers, 1998: 29). La eurocéntrica palabra descubrimiento fue, más bien, un encuentro de dos mundos que se ignoraban y donde uno se impuso frente al otro, al menos fuerte. Hombrecillos de menor importancia, desvestidos, inocentes y mansos que viven en la Edad de Oro, “(...) o execrables sodomitas antropófagos que deben vivir bajo tutela perpetua de Occidente, el Otro cultural, el hombre americano, finalmente está ausente porque se le describe bajo la perspectiva occidental...” (Reding Blase, 1992: 17).

Por lo visto, Occidente, además de ser una excelente, exitosa y creativa máquina productora de imágenes se va transformando, al mismo tiempo, en el peor y el más avasallador aparato destructor. En

este marco, zarpó Colón en busca de las “nuevas tierras”, siendo su único y gran objetivo la expansión del Imperio español y el desarrollo del capitalismo europeo. Reding Blase denuncia que todo conquistador fue un encubridor (y no un descubridor) ya que encubrió una realidad que, siendo ajena a la suya, podría haber enriquecido su propio universo. Con esto, sencillamente, se niega la humanidad del Otro y se cree encontrar en esta actitud “(...) la seguridad de un sistema que en realidad conduce hacia el abandono de su propia humanidad y a una desolada homogeneización de los espíritus” (45).

En el siglo XVI, Europa se considera el centro del universo, la única realidad posible, condicionando su futuro modelo imperialista. Bajo estas egocéntricas circunstancias el Otro no existe, queda al margen, en la periferia. Por lo tanto, el centro sólo se dedica a conquistar y a vencer. La etapa de la “nueva América” comienza con una evolutiva disminución de la población indígena debido a las guerras, las epidemias y el hambre. Eduardo Galeano evidencia parte de estas cuestiones pero, a su vez, trata de observarlas desde el otro lado de la moneda. Los europeos venían con plagas bíblicas, viruelas, tétanos y un sin número de enfermedades pulmonares, intestinales y venéreas: “¿No sería un castigo sobrenatural aquella epidemia desconocida y repugnante que encendía la fiebre y descomponía las carnes?” (Galeano, 1971: 26). Pero no sólo fue el choque cultural que acarreó consigo las matanzas colectivas de las que comenta Eduardo Galeano en *Las venas abiertas de América Latina* (1971), sino la aplicación de la fuerza desmedida que, con el propósito de hacer prevalecer los valores occidentales frente a los americanos, llevó a la puesta en marcha de variadas acciones que dieron pie para anular al Otro indígena. Exterminar la pluralidad del Otro es consagrar el imperio<sup>8</sup> y tornar a

<sup>8</sup> Diferente es la explicación que Antonio Negri, en su libro *Imperio* (2000) escrito en conjunto con Michael Hardt, propone al indicar que “(...) el poder comunicacional se traduce en el triunfo de un único modelo cultural, incluso al final de una única lengua universal. Este dispositivo es supranacional, mundial, total: nosotros lo llamamos ‘Imperios’. Pero, todavía hay que distinguir esta forma imperial de gobierno de lo que se ha llamado durante siglos el ‘imperialismo’. Por ese término entendemos la expansión del Estado-nación más allá de sus fronteras; la creación de relaciones coloniales (a menudo camufladas tras el señuelo de la modernización) a expensas de pueblos hasta entonces ajenos al proceso eurocentrado de la civilización capitalista; pero también la agresividad estatal, militar y económica, cultural, incluso racista, de naciones fuertes respecto a naciones pobres” (Negri, 2002: 1 y 2).

este Otro, propiedad exclusiva del Mismo: deja de pertenecer a sí mismo y se empapa de la reglas del foráneo, del visitante conquistador. En palabras de Eduardo Subirats (2000) para la teología de la cruzada y de la inquisición no existía lo diferente. Sólo primaba la identidad de lo Uno y el Mismo. Incluso, la idea de “teología de la colonización” llevó implícito el contundente proceso de aniquilación de toda cultura no cristiana. No hay cabida para la diferencia. La victoria de la homogenización y de la cultura única.

En este momento parece oportuno retomar algunas ideas de Montaigne (1604) que, al recordar su texto sobre los caníbales sudamericanos, da ciertos indicios fundamentales para determinar, de una u otra manera, que los actos cometidos por los conquistadores fueron tan violentos y desquiciados como los festines (desde su mirada eurooccidental) de los mismos nativos “nuevomundistas” en su ritual caníbal. Completamente en contra de la teoría asimiladora e imperialista, Montaigne precisa que “(...) chacun apelle barbarie ce qui n'est pas de son usage” (en Reding Blase, 1992: 130) y defiende a los antropófagos aduciendo que no son más bárbaros que los colonizadores, quienes, en nombre de la religión, cometen actos mucho más despiadados.

No dejo de reconocer la barbarie y el horror que supone comerse al enemigo, más sí me sorprende que comprendamos y veamos sus faltas y seamos ciegos para reconocer las nuestras. Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con agravante circunstancia de que para la comisión del tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después de muerto (...) Podemos, pues, llamarlos bárbaros en presencia de los preceptos que la sana razón dicta, mas no si los comparamos con nosotros, que los sobrepasamos en todo género de barbarie. Sus guerras son completamente nobles y generosas; son tan excusables y abundan en acciones tan hermosas como esta enfermedad humana puede cobijar (Montaigne, 1978: 115-116).

El ensayo de Montaigne sobre el canibalismo es importante para entender que todo el etnocidio realizado por los europeos en América es un acto de “engullimiento” simbólico de una cultura, de una sociedad que, por el sólo capricho temporal de ser el centro homogeneizador del mundo, logra destruir, apoderarse y aniquilar al extraño. Otro que se encuentra aislado, fuera de los márgenes establecidos y que, al ser colonizado, debe someterse a las normas de un dominador cuyo objetivo es, nada más y nada menos, que el de beneficiar la “voracidad” desmedida europea y colonizadora por medio de su explotación y su abuso.

En su afán por devorarse toda cultura ajena, los colonizadores caen en una gran regresión primera (o primitiva desde la mirada occidental). El europeo de la época, se contradice asimismo en sus creencias trascendentales y sufre una suerte de involución a periodos prehistóricos ya que comienza, metafóricamente, a engullirse tribus desconocidas que son tildadas de no humanas, considerándose como los únicos hombres del universo.

No hay que desconocer que las teorías clásicas de la antropología dicen, en una de sus líneas de investigación, que un homínido se come a otro porque éste asegura que el otro no es hombre y se convence que no están comiendo seres iguales a ellos, sino inferiores, aunque sean vecinos y, en épocas anteriores, familiares cercanos. Tal vez, la única diferencia entre esta comparación de Mismos y Otros es la siguiente: los habitantes del paleolítico, como es el caso de este ejemplo y como los conquistadores lo pensaban de los conquistados, en su etapa primaria no tenían plena conciencia de lo que hacían, en cambio los descubridores tenían claras las causas que los llevaban a colonizar/devorar el “nuevo mundo”. Es más ¿los cristianos no ejercían, previamente, una suerte de canibalismo simbólico o *teofagia*<sup>9</sup> al

<sup>9</sup> “Dietmar Kamper, professor de sociologia e antropologia desde 1979, na Universidade Livre de Berlim, define o tema de fundo desta Reforma, que moldava as reflexoes da época. ‘Tudo girava em torno da presença de Cristo na Santa Ceia’, explica. Era uma leitura para entender o corpo de Cristo como corpo e outra para ocultá-lo, como signo. O catolicismo e o protestantismo disputavam a visao da Santa Ceia como Comunhao ou Comunicaçao. A antropofagia e a teofagia começavam a fundar os códigos de uma Europa dispota a canibalizar o mundo em troca da comprovaçao de suas certezas. Staden testemunhou este conflito quando esteve como alimento-prisioneiro dos Tupinambás e os convenceu a nao transformá-lo em um banquete para os Deuses ou em um banquete” (Pelegriini, 2001: 2-3).

comer la ostia como parte del cuerpo de Cristo?; sin olvidar, por supuesto, que Jesús también fue un hombre. “Kamper alinhava os pressupostos dogmáticos que dao origem às grandes descobertas. Para ele, o cristianismo abandonou seu horizonte a renunciar à diferença entre o sagrado e o profano...” (Pelegrini, 2001: 3), habilitando y ayudando, con esto, a instalar la (auto)canibalización del mundo moderno.

Así es como posteriormente el “complejo de culpa del europeo” o “la ética culpable del colonizador” los llevó a “descubrir” que su abordaje les permitió comerse simbólicamente a esos Otros como a sí mismos, dejando huellas imborrables de aquel engullimiento para con el Otro y haciendo que el crimen (el acto de “engullimiento”) sea (im)perfecto.

Como precisa Jean Baudrillard al referirse a la eliminación del Otro bajo todas sus formas, sin considerar las diferencias de raza y lengua. Al tratar de eliminarlos para hacer relucir nuestra positividad total, estamos a un paso de eliminarnos nosotros mismos. Mismos que fueron víctima de un acto de “autoengullimiento”, de *autoantropofagia simbólica*, donde “(...) el asesino y la víctima son una misma persona...” (Gans en Baudrillard, 1996: 10) que “Al destruir en el adversario la inhumanidad del contra-hombre” (Reding Blase, 1992: 168) no puede sino más destruir la humanidad del hombre y realizar en mí su inhumanidad.

A estas alturas y sobre lo mismo, encontramos necesario citar algunas palabras de Jorge Luis Borges que podrían redondear lo recientemente expuesto. El intelectual -al escribir desde el sacerdote indígena Tzinacán, encarcelado por los españoles- busca, sumergido en la *misma nocturnidad* teñida por el euroccidentalismo predominante, “La escritura del dios” (1949): “Ese hombre *ha sido él* y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie. Por eso no pronuncio la fórmula, por eso dejo que me olviden los días, acostado en la oscuridad” (Borges, 2001: 140-141).

### No existe el canibalismo

A partir de lo expuesto en los apartados anteriores surgen serias sospechas ante la existencia del canibalismo y, en su defecto, su posible mitificación como parte del imaginario que se construyó en Europa, en los siglos previos y posteriores al descubrimiento y conquista de América.

Sobre lo mismo, una particular visión en torno a este universal caníbal es la que presenta, tras un arduo estudio sobre el tema, W. Arens en su libro *El mito del canibalismo* (1979). El antropólogo desmitifica aquel totalitario y definitivo concepto que se había creado en torno a la antropofagia y presupone su teoría a partir de que la documentación, existente sobre estos actos, no es lo suficientemente contundente para llegar a avalarlos.

En otras palabras, la cuestión de si los hombres se comen entre sí o no resulta interesante pero dudosa. Pero si la idea de que lo hacen es aceptada comúnmente sin documentación adecuada, entonces la razón de este estado de cosas es un problema aún más intrigante (...) En este sentido, propongo que la antropología no ha mantenido las pautas habituales de rigor documental e intelectual que se esperan cuando son otros los temas considerados (...) Primero, como resultado de la investigación directa, conversaciones con colegas y algo de reflexión, dudo de la existencia efectiva de ese acto como práctica aceptada en cualquier tiempo o lugar (Arens, 1981: 16-17).

Para ejemplificar su postura, y al emplear como base el limitado imaginario supervisado por los transcendentales eurooccidentales, Arens recupera la historia, recientemente comentada, de Hans Staden. El antropólogo, además de describir la permanencia del aventurero alemán entre los Tupinambas y retratar brevemente su sistema ritual, explica que “nuestro héroe” convivió con los nativos menos de un año, por lo que le fue imposible conocer el proceso completo y, al mismo tiempo, redactarlo con tanta precisión y exactitud. Finalmente, Arens tilda esta publicación como un documento de dudosa verosimilitud.

Es dudoso que Staden, un ordinario marinero del siglo XVI, haya efectivamente escrito el libro él mismo, y los escritores fantasmas ya eran conocidos incluso en aquella infancia de la imprenta. El prefacio al original escrito por el doctor Juan Dryander, profesor de medicina de la universidad de Marburgo, sugiere algún tipo de colaboración entre los dos. Los grabados en madera incluidos en el libro fueron preparados por otro especialista. En el mejor de los casos, el producto final fue supervisado por Staden, nueve años después de su regreso a Europa. Por lo tanto no nos hallamos frente a la obra de un solo individuo adiestrado en las técnicas de la etnografía, sino más bien frente a un comité, sólo uno de cuyos miembros había estado en el escenario (Arens, 1981: 30-32)<sup>10</sup>.

Acto seguido, el autor arremete contra el texto de Staden y se refiere a la libre interpretación del navegante, el cual plantea una inexistente dificultad de comunicación que se produce entre las dos lenguas -como lo diagnostica también Todorov en Colón y los *cariba* y como se anunció a partir de la teoría de las fronteras semiosferas de Lotman- y la fácil comprensión e incluso transcripción del habla nativa en algunos diálogos con la “incomprendida” cultura americana. Para fundamentar esta afirmación, Arens menciona la imposibilidad que tuvo el navegante al tratar de conversar con un francés que visitó el poblado. “Sin embargo, Staden es capaz de dar los detalles de numerosas conversaciones entre los propios indios, aunque estuvo con ellos durante un lapso relativamente limitado” (Arens, 1981: 32). Como también se refiere a la brillante memoria del navegante que, “tras nueve años”, recordaba hasta los diálogos de los Tupinambas: “(...) los diálogos posteriores que aparecen en el libro deben haber sido una reconstrucción, pues no hay indicio de que tomara notas y ni siquiera de si sabía escribir” (32).

Entre otras objeciones de menor peso, Arens para terminar indica que, a pesar de la popularidad del viaje de Staden y su relación con es-

<sup>10</sup> Al respecto, sólo quisiéramos señalar que, como es deducido por Arens en la reciente cita, Staden tardó nueve años, como mínimo, para publicar el libro desde su retorno a Europa. Si solamente nos detenemos en las fechas que se mencionan en el texto de este navegante alemán, podemos apreciar que Staden zarpó de España en 1550 y la primera edición de dicho libro está fechada en 1557, es decir, sólo siete años desde que salió del sur de Europa. Este alcance puede ser de interés si lo sumamos a lo que expondremos, siguiendo a Teresa Porzecanski (1989), en el transcurso de esta primera parte.

tos indios del actual Brasil, sería un error asegurar que el navegante alemán fue el responsable del conocimiento de los Tupinambas, por parte de la cultura europea o la única fuente de información sobre el canibalismo. Al rescatar un texto de Wilberforce Eames señala que la primera representación conocida de indios americanos fue un grabado europeo, datado en 1505, que muestra a uno de los personajes comiéndose sin problemas el brazo de otro, mientras el resto del cuerpo es asado sobre el fuego (Eames en Arens, 1981).

Posterior al viaje de Staden, el autor relata brevemente la experiencia del francés André Thevet y certifica que éste, y otros que le sucedieron, probablemente tomaron, debido a la semejanza del texto escrito por el germano, un atajo muy común entre los narradores de la época como es el copiarse el uno al otro: "(...) el peculiar contenido del material publicado, unido a los problemas lingüísticos involucrados, lleva a la conclusión de que el plagio es la explicación más sencilla y más probable..." (36).

Si a esto se suma que los caníbales brasileños prácticamente desaparecieron en el siglo XVI, debido a su contacto con los conquistadores, no existe información que pueda corroborar lo argumentado por estos aventureros que cruzaron el Atlántico.

En la misma línea de Arens y como un acérrimo defensor de los aborígenes americanos, en especial de los caribes, se presenta Julio C. Salas en su libro *Los indios caribes, estudios sobre el origen del mito de la antropofagia* (1920), donde -a partir de vivencias de expedicionarios como la del acompañante de Pedrarias Dávila y Vasco Núñez de Balboa en la conquista de la actual provincia oriental panameña de Darién- describe como Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés fue enviado a leer a los indígenas el formulario previsto por la curia española como acto preliminar al incendio, saqueo y asesinato que se encubrió bajo la denominación de conquista.

Fernández de Oviedo y Valdés, nombrado por el emperador Carlos V cronista mayor de las Indias y autor de la *Historia general y natural de las islas y Tierra Firme del mar Océano*, aseguraba en sus escritos que desde el golfo de Urabá hasta el fin de la boca del Drago y la isla de la Trinidad, todo estaba repleto de indios caribes que comían carne humana. Por supuesto, el libro de este cronista sirvió como base para los futuros narradores que se basaron en sus historias y experien-

cias para consolidar un gran, interesado y definido imaginario sobre los habitantes de este sector del globo.

Como se puede apreciar, gran parte de la información entregada por Arens se centra en las consecuencias que produjeron determinadas perspectivas presentadas a través de publicaciones que, en su momento, aseguraban la existencia de la antropofagia. El principal ejemplo de este fenómeno es América y cómo la historia de los *cariba* se amplió de tal manera que se transformó -a partir de palabras del autor- en un verdadero mito. Mito que, sin duda alguna, fue el que consolidó en el “viejo continente” -y bajo el signo de las nuevas tierras y la imprenta- la idea del salvaje como un definitivo *prehumano* o *no humano* tenebroso que se llegó a catalogar como un ser sin alma, digno de destrucción y exterminio. Calificación que lo incrustó -según Durand (1981)- en el régimen de lo nictiformo, como un significado transcendental que se consolidó en Europa y que, en más de una ocasión, encontramos en nuestras contemporáneas sociedades.

### Sí existe el canibalismo

Para refutar la teoría de Arens (1981), Teresa Porzecanski, desde su análisis a las tribus tupi-guaraníes, le dedica un apéndice del libro *Curanderos y caníbales* (1989) y expresa que el antropólogo estadounidense ataca y ofende las versiones de los cronistas y viajeros, “(...) y también a la antropología, acusada de haber mantenido, por sus propios intereses, la creencia en el fraude (‘mito’) del canibalismo para asegurar su necesidad y su objeto: algo así como que, sin antropófagos, no habría antropólogos” (Porzecanski, 1989: 35).

Entre otras acusaciones, alude a los comentarios y suposiciones de Arens con respecto a los testimonios de viaje de Staden y esgrime que las réplicas de éste son muy nimias. En una primera instancia, lo acusa de ser un marinero ordinario del siglo XVI sentenciando, incluso, de no haber sido capaz de escribir esa obra por sí mismo y descansando en un equipo que distorsionó la realidad. Otro punto cuestionado por Arens es la capacidad de Staden por relacionarse con los nativos y de aproximarse a su lengua: “(...) pero nadie está en condiciones de afir-

mar o negar las capacidades de Staden para aprender una lengua indígena” (Porzecanski, 1989: 36-37).

Por otra parte, Porzecanski apunta que las estimaciones de Arens no pueden dar solución a la coincidencia entre las diversas evidencias de la época y en vez de ello sostiene, desde una mirada simplista, que el plagio es la explicación de estas semejanzas en los relatos. Por lo mismo, la autora se cuestiona: ¿Por qué razón, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, hombre muy bien ubicado social y económicamente se habría fijado, enterado e, incluso, llegado a copiar, por ejemplo, al pastor calvinista Jean de Léry?

La antropóloga para terminar su acusación asocia el enfoque de Arens con el mito que Jean Jacques Rousseau sostuviera bajo el nombre de *teoría del Buen Salvaje* y que defiende los principios indígenas ante la crueldad de la civilización. En este estudio se advierte la infelicidad que acarrearía en los nativos el alejarse cada vez más de la idílica tranquilidad natural y social de esta suerte de Edén primigenio.

Sin conocer la crítica de esta antropóloga uruguaya, entre muchas más existentes en torno al mito del canibalismo, y a pesar de su escepticismo con relación a la existencia de la antropofagia en la prehistoria, Arens deja abierta una rendija para poder justificar una virtual existencia de este posible hábito ancestral. “Finalmente, es posible -y no perjudica la tesis de este libro- concluir que algunos de los restos en cuestión sugieren raros casos aislados de seres prehistóricos que practicaron un canibalismo de supervivencia” (Arens, 1981: 126). No es sensato aseverar, continúa el autor, que en los dos millones de años de historia nadie ha comido carne humana, bajo la imperiosa necesidad de sobrevivir.

Claro está que son muchos los estudios e investigaciones teóricas que tratan de avalar la existencia de este hecho pero, antes de continuar con dicha discusión, es pertinente detenerse a comentar que la breve licencia que se toma Arens para alimentar ciertas esperanzas de canibalismo se puede asociar con la comprobación hecha, en la práctica, por los analistas de la escuela de medicina de Denver (Colorado) Jennifer y Richard Marlar. Aunque no fue por supervivencia -y en este ámbito Arens no negoció y siguió defendiendo su teoría- el hombre se ha alimentado de sus congéneres en más de una ocasión. Por primera vez una prueba irrefutable de prácticas antropófagas ha sido

descubierta, “(...) sur un site précolombien du sud-ouest de l’Amérique datant de 800 à 900 ans. Dans les restes d’un village anasazi, les archéologues ont trouvé plusieurs ossements humains, portant des traces caractéristiques de boucherie” (Vincent, 2000: 25). La noticia difundida en el diario francés *Le Monde*, en septiembre de 2000, y basada en una publicación de la revista *Nature* (datada el 7 de septiembre del mismo año), precisa que la proteína llamada *mioglobina* -que se localiza sólo en el tejido muscular y cardíaco y que es imposible que proceda de algo que no fuese carne humana- fue hallada en los receptáculos de cocinar y en los restos fecales de osamentas, de diversas edades y ambos sexos, que han sido encontrados, en el actual sur-oeste estadounidense, específicamente en el parque natural de Mesa Verde en Colorado. Afirma la autora del texto que muchos trabajos, estudios y testimonios son validados a través de este definitivo y certero descubrimiento. Una cantidad considerable de sociedades ritualizadas en casi todas las regiones del mundo han consumido y probablemente consumen carne humana. “Ne serait-ce que pour clore le débat qui, depuis des décennies, oppose ceux qui admettent ces pratiques comme propres à l’humanité et ceux qui, ne l’acceptant pas, réfutent indéfiniment les arguments des premiers” (25). Y, finalmente, se rescata la conclusión del artículo editado por la revista *Nature* que da por superada la polémica ya que gracias a ella “La preuve est là, et il faut s’en réjouir (...) ‘nous espérons que la question ne sera plus de savoir si le cannibalisme a oui ou non existé, mais d’étudier son contexte social, ses causes et ses conséquences’” (25).

Más allá de la aparente, y por lo visto resuelta, discusión que, por una parte, pone en duda el *código caníbal* y, por otra, comprueba definitivamente la existencia de antropófagos prehomínidos, es necesario retomar los dos casos que propusimos como ejemplos del imaginario que (re)presentó a los comedores de carne humana en la Europa occidental. Éstos son -como ya se expusieron- el descubrimiento y colonización de América y todas las secuelas imaginarias que de allí derivaron y que, de una u otra forma, aún percibimos. Como también este mentado debate sobre el acto antropófago, en especial, el segundo de los casos citados por el interés que tiene de cara a la presente investigación.

Estos dos ejemplos -y en el caso particular de la antropofagia del “nuevo mundo”- cooperaron, sin duda alguna, en la composición de un imaginario establecido y controlado por medio de normas que, poco a poco, aportaron a la mutación de *episteme* diagnosticada en la década de los sesenta por Michel Foucault (1986). Este pensador, en otra etapa de su investigación y con el hombre como único y gran protagonista del universo, llega a sostener que la representación se sumerge en una crisis que la desmitifica y la hace perder presencia e importancia. La jerarquía centralizadora de un orden determinado de poder y representación “(...) se inspira en una descripción heredada del siglo XIX, sugerida a su vez por las tradiciones conceptuales del Estado-Leviatán, la Sociedad-Contrato y la Subjetividad-Emancipación” (Viscardi, 2001: 2).

Así es como estos ejemplos seleccionados, son un núcleo mínimo del inventario mantenido por el *efecto-espejo* de la modernidad eurocidental que defiende su soberanía<sup>11</sup> sobre la realidad y diagnostica a la imagen como un producto imprevisto de representación (Guigou, 1996).

La representación, explica Foucault (1986), que nos deja adheridos a las consignas provenientes de la *cultura de la imagen* agudiza los mitos, el análisis de las manifestaciones orales y de los documentos escritos, en suma, el análisis de huellas verbales que una cultura puede dejar de sí misma. Este fenómeno, enfatizan Nicolás Guigou y Rubén Tani (2001), es notorio en la representación que esconde no, necesariamente, una verdad a develar, sino y en todo caso, un ocultamiento: exorcizar los comportamientos consignables a los “europeos medios” “(...) implica pensar desde esa medianía normalizadora (normatizada) en la cual los salvajes devienen en salvajes y los europeos medios en los agentes de comprensión a partir de la ficción del centro” (Guigou y Tani, 2001: 4). Este es el proceso de exaltación de la

---

<sup>11</sup> Para Hardt y Negri la soberanía es una noción totalmente europea ya que se desarrolló en este continente, en coherencia con el crecimiento de la misma modernidad. “El concepto constituyó la verdadera piedra angular de la construcción del eurocentrismo” (Hardt y Negri, 2002: 74). La soberanía moderna, entonces, se transformó en el concepto crucial del dominio europeo, ya sea dentro o fuera de sus fronteras, es decir, el dominio binario interno-externo del mundo. “Las formas políticas democráticas, plurales o populares podrían declararse, pero la soberanía moderna realmente tiene una única figura política: un único poder trascendente” (86).

representación en la *técnica* moderna de traducción del salvaje al civilizado.

Para Viscardi (2001) este es un panorama inédito donde figura un estado monádico de la subjetividad, disociado de un orden natural de identidades naturales, que subordina la representación del Orden a la técnica del artefacto hasta llegar a confundir entre sí lo público y lo privado.

### La representación como base de las *ciencias humanas*

Por su parte, Foucault introduce el tema desde el surgimiento de las *ciencias humanas* y asegura que éstas no han sido prescritas con antelación<sup>12</sup> y, además, anuncia la tesis de la *muerte del hombre*. Foucault al advertir la muerte del hombre indica que el hombre es “(...) sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva” (Foucault, 1986: 9 y ss.). En una orientación completamente distinta a la planteada por quienes sentaron las bases representacionales para potenciar las ciencias humanas -como por ejemplo, los conquistadores al cuestionar el carácter humano de los nativos- este pensador responde a dicha estabilización del hombre como objeto y sujeto dominador de estudio y acción, planteando una trasgresión a la normativa imperante.

En palabras de Gilles Deleuze (1996), Foucault se interesa por algunas nociones de Nietzsche para retomar el asunto de la muerte del hombre. “Y, si el hombre ha sido un modo de aprisionar la vida, ¿no ha de liberarse necesariamente en otra forma la vida en el hombre mismo?” (Deleuze, 1996: 147). Por tanto, Foucault no anuncia la

---

<sup>12</sup> El descubrimiento y conquista de América y el canibalismo los consideramos actos, como muchos otros, que a través de sus “semejanzas” (ya sea a principios del siglo XV o del XVI y los venideros) se fueron consolidando en el imaginario occidental y aportando, desde la distancia histórica, a un antropocentrismo. Esto es lo que entendemos, siguiendo el juego foucaultiano, como las (re)presentaciones (en este caso del “nuevo mundo”) bases para las ciencias humanas y como imaginarios premodernos que han influido y contribuido en la construcción, sin duda, de la modernidad y del Hombre como objeto y sujeto de estudio.

muerte de los hombres existentes<sup>13</sup> o no señala un cambio en la concepción del hombre (“no es más que eso”) (46). No se trata ni de una ni de la otra, sino se trata de una combinación de fuerzas con un modo de dominio que surge de ellas. Facultades del hombre como imaginar, concebir, querer, etc. se relacionan con otras fuerzas dependiendo de la época y, a partir de esta conjunción, qué forma son capaces de disponer. “Puede ser -dice Deleuze- que las fuerzas del hombre entren en la composición de una forma no humana sino animal o divina” (46). En el periodo clásico, las fuerzas del hombre se vinculan con las fuerzas del infinito, con las fuerzas que ordenan el infinito, a pesar de que el hombre sea hecho a imagen y semejante de Dios y, por lo mismo, su finitud se torne en una limitación de infinito. En el siglo XIX se establece el Hombre con mayúscula, ya que las fuerzas del hombre se van componiendo con otras fuerzas finitas descubiertas en la vida, en el trabajo y en el lenguaje. “Por una parte, las relaciones de fuerzas se ejercen en una línea de vida y muerte que no cesa de plegarse y desplegarse, trazando el límite mismo del pensamiento” (46).

En los siglos XVII y XVIII el hombre como tal no existía. Las ciencias humanas aparecieron bajo el efecto de algún racionalismo presionante, de algún problema científico no solucionado. Por ello le hicieron pasar al lado de los objetos científicos que surgieron en el momento en que el hombre se consolidó en la cultura occidental. Como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber y que luego pasa a ser objeto de la ciencia y se torna en un acontecimiento, en el orden del mismo saber. Para Foucault, todas las mutaciones que han logrado afectar al saber de las cosas y su orden, es decir, que han calado en la larga historia de lo *Mismo* tienen una máxima expresión: la que consolidó la figura del hombre como objeto y sujeto de estudio.

Desde la época clásica, se diagnostica que el ámbito del saber era fiscalizado y, por ende, homogéneo. El conocimiento en general era resultado de un ordenamiento que nacía del establecimiento de las diferencias definidas por la imposición de un orden determinado.

<sup>13</sup> Al referirse a quienes critican la muerte del hombre foucaultiana, Deleuze precisa: “Los malentendidos suelen ser reacciones de una estupidez rencorosa. Hay personas que sólo se sienten inteligentes cuando descubren ‘contradicciones’ en un gran pensador” (Deleuze, 1996: 146).

Parafraseando algunas indicaciones de Viscardi (2001), este encadenamiento evolutivo es propio de la historia que mantiene una correspondencia empírico-trascendental, la del Hombre.

A partir de dicha propuesta, entendemos que el descubrimiento de América y la antropofagia funcionan a partir de un sistema jerárquico atado a las limitadas ramificaciones “arborescentes” que soportaron y sustentaron a la modernidad. Por lo mismo, Foucault (1986) indaga en la historia de las ciencias humanas y deduce que, desde el siglo XIX, éstas se pueden reducir a tres grandes modelos que reinaron a su debido tiempo: el biológico, el económico y el filológico.

El reinado del modelo biológico compuesto por el hombre, su psique, su grupo, su sociedad, se encontraba en el período romántico como seres vivos y en la medida en que viven su manera de ser y actuar es orgánico y se lo analiza en términos de función. Luego, en el reinado del modelo económico el hombre y su actividad son el meollo de los conflictos de los cuales forman parte y entre ellos responden a sus principales necesidades. Por último, comienza el reinado del modelo filológico que trata de estructurar y de sacar a flote el sistema significante.

Para las ciencias humanas, el hombre no es este ser vivo que tiene una fisiología particular y una autonomía casi única. Es ese ser vivo que, desde el interior de la vida a la que pertenece y por la cual atraviesa todo su ser, constituye representaciones con las que vive y por las cuales posee esta particular capacidad de poder representarse.

El objeto de las ciencias humanas no es el hombre que desde los albores del mundo estaba consagrado al trabajo, sino que es ese ser que desde el interior de las formas de organización que coordinan toda su existencia representa aquellas necesidades de “(...) la sociedad por la cual, con la cual o contra la cual la satisface en tal medida que, a partir de allí, puede finalmente darse la representación de la economía misma” (Foucault, 1986: 342). Las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza, sino que son un análisis entre el hombre como ser vivo y aquello que le permite saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué radica el trabajo y sus normas y cómo puede actuar en su entorno económico-social, es el surgimiento de una cantidad de saberes -“(…) saber del individuo, de la normaliza-

ción, saber correctivo...” (Foucault, 1998: 139)- que se incrementan en el ejercicio del poder y dan vida a las ya presentadas ciencias humanas o al hombre como objeto de la ciencia.

En los modelos de las ciencias biológica, económica y filológica, el ser humano se entrega como objeto en un acto de duplicación. Éste no trata la vida, el trabajo y el lenguaje del hombre en su sentido más transparente, sino en las capas sensibles de las conductas: de los comportamientos, de los gestos ya hechos, de las frases ya pronunciadas o escritas. Al duplicar la ciencia del lenguaje, del trabajo, de la vida y al poder duplicarse a sí mismas, las ciencias humanas no pretenden establecer un discurso formalizado, sino que al hombre que toman por objeto lo hunden al lado de la finitud, de la relatividad y de la representación.

Foucault indica que las ciencias del hombre están comprendidas por dos *regiones epistemológicas* que se subdividen en el interior de sí mismas. Éstas que se entrecruzan unas con otras se definen por la triple relación de las ciencias humanas en general. La *región psicológica* encuentra su lugar en el ser vivo, en la ampliación de sus funciones, de sus esquemas neuromotores, de sus regulaciones fisiológicas, “(...) pero también, en la suspensión que los interrumpe y los limita, se abre la posibilidad de la representación” (345).

La *región sociológica* encuentra su sitio donde el individuo trabaja, produce y consume y es, en este momento, donde se da la representación de la sociedad en la que se ejerce dicha diligencia, de las agrupaciones y de los individuos entre los cuales se distribuye: imperativos, sanciones, ritos, fiestas, etc. Es aquí donde circulan las formas del lenguaje y las leyes que permanecen al borde de sí mismas, autorizando al hombre para que permita habilitar por allí el juego de las representaciones y poder dar cabida, a su vez, a todos los *modus, habitus* o hábitos y que estimulan lo que posteriormente el mismo Foucault (1999) presentó bajo la denominación de orden del discurso.

Sin embargo, deja a un lado dos problemas fundamentales: el uno concierne a la forma de positividad propia de las ciencias humanas (los conceptos en torno a los cuales se organizan, el tipo de racionalidad al que se refieren y por medio del cual tratan de constituirse como un saber); el otro, su relación con la representación (y ese hecho paradójico de que tomado su lu-

gar sólo allí donde hay representación, se dirijan a los mecanismos, las formas, los procesos inconscientes o, en todo caso, a los límites exteriores de la conciencia) (Foucault, 1986: 345).

Al margen de estos modelos de formalización, existen dos tipos de modelos utilizados por las ciencias humanas. Con frecuencia hay algunos conceptos que son movilizados a partir de otro dominio del conocimiento y que, disminuyendo su operatividad, desarrollan sólo una labor de imagen. También hay modelos constitutivos que no son simples medios para imaginar, sino que sirven para formar conjuntos de fenómenos con otros tantos “objetos” para un posible saber, “(...) aseguran su enlace en la empiricidad, pero los ofrecen a la experiencia ya ligados en conjunto. Desempeñan el papel de ‘categorías’ en el saber singular de las ciencias humanas” (Foucault, 1986: 346). Estos últimos modelos se apoderan de los dominios de la biología, la economía y el estudio del lenguaje.

El hombre aparece en el ámbito de la biología como un ser que tiene *funciones*, capaz de recibir estímulos fisiológicos y también sociales, intrahumanos, culturales a los cuales responde, se va adaptando, va evolucionando, sometándose a las exigencias del medio, tratando de suprimir los desequilibrios y actuando de acuerdo a regularidades, “(...) tiene, en suma, las condiciones de existencia y la posibilidad de encontrar *normas* medias de ajuste que le permitan ejercer sus funciones” (346).

En el área de lo económico, el hombre surge como un ser con necesidades y deseos que le producen una irreductible situación de *conflicto*; los esquivo, se escapa de ellos o los vigila: encuentra una solución que lo calme, por lo menos en un nivel y por un tiempo e instaura, así, un conjunto de *reglas*, aunque sean esporádicas, que son, asimismo, limitaciones y vueltas al conflicto.

Finalmente, en el lenguaje las conductas humanas aparecen como queriendo decir algo: sus gestos, sus mecanismos involuntarios, sus fracasos tienen un sentido que se acumula en torno a él: ritos, hábitos, discursos dejan huellas que van constituyendo un conjunto análogo y un sistema de signos. En síntesis, las tres parejas de la *función* y la *norma*, del *conflicto* y la *regla*, de la *significación* y el *sistema*, cubren sin residuos todo el dominio del conocimiento del hombre.

El estudio de las literaturas y de los mitos remite especialmente a un análisis de las significaciones y de los sistemas significativos, pero se conoce muy bien que éstos se pueden retomar en términos de coherencia funcional o de conflictos y de reglas.

Según Foucault, estas ciencias humanas se relacionan entre sí, se superponen e interpretan unas a otras. Las disciplinas mediadoras se multiplican en forma ilimitada y su objeto propio termina por disolverse, sin olvidar que poseen un criterio básico para saber a qué ciencia pertenecen. Conocen la elección del modelo fundamental y la posición de los modelos secundarios, en qué particular momento se psicologiza o se sociologiza en el estudio de la literatura y de los mitos.

La inversión de estos modelos, la preponderancia de la norma, la regla del sistema, tiene dos series de consecuencias notables: el punto de mirada de la función lo acarrea sobre el de la norma “(...) (en la medida en que no se trataba de comprender la realización de la función a partir de la norma y en el interior de la actividad que la plantea), era necesario plantear *de facto* los funcionamientos normales de los que no lo eran...” (Foucault, 1986: 349). Con lo dicho, se acepta una psicología patológica al lado de la normal y el conocimiento de esta última se construía por medio de una especie de imagen inversa. También se asume una patología de las sociedades, donde el punto de vista del conflicto se elevaba por encima de la regla que admite formas de creencias irracionales y casi morbosas.

Antes de esta modificación, las ciencias humanas ejecutaban en su propio campo una partición fundamental que se dividía en un sector negativo y otro positivo que indicaba siempre una alteridad. Cuando el análisis se hizo desde el punto de vista de la norma, de la regla y del sistema, cada conjunto recibió de sí mismo su propia coherencia y su propia validez, ya no fue posible hablar ni siquiera a propósito de los enfermos de “conciencia mórbida”, ni de las sociedades abandonadas por la historia (como las civilizaciones nativas americanas), ni de los ya mencionados relatos absurdos, de leyendas aparentemente incoherentes de “discursos insignificantes”. Todo puede ser pensado como parte del orden del sistema, de la regla y de la norma.

La idea ordenada y reglamentada de la modernidad es ejercer el poder sobre la representación de las imágenes. Así lo entiende, desde

otro punto de vista, Guigou al aseverar que la imagen es “(...) diagnosticada como un producto episódico re-presentacional” (Guigou, 1996: 35).

Al retomar los postulados de Foucault (1986) -y tras dicho preámbulo *arqueológico* sobre los dos e inversos arquetipos modelizadores- el punto de vista de la norma, la regla y del sistema hace repensar el tema de la representación en el campo de las ciencias humanas. A partir de esto, se cuestiona el porqué, desde del siglo XIX, ¿las ciencias humanas no han acabado de acercarse a esta región de lo inconsciente en la que la instancia de la representación se mantiene en suspenso?

En efecto, el papel del concepto de significación es mostrar cómo algo así como un lenguaje, aun cuando no se trate de un discurso explícito y aun cuando no se despliegue ante una conciencia, puede darse en general a la representación; el papel del concepto complementario de sistema es mostrar cómo la significación no es nunca primera y contemporánea de sí misma, sino siempre secundaria y como derivada en relación con un sistema que la precede, que constituye su origen positivo y que se da, poco a poco, por fragmentos y perfiles a través de ella; en relación con la conciencia de una significación, el sistema es siempre más bien inconsciente, ya que estaba allí antes de ella, ya que es en él donde ésta se aloja y a partir de él se efectúa; pero por estar siempre prometido a una conciencia futura que quizá no lo totalizará jamás (Foucault, 1986: 351).

La noción de conflicto puede tomar forma de representación, si no se da en la conciencia que lo experimenta, y el papel del concepto inverso de regla es mostrar cómo la violencia del conflicto está ya tan organizada que no sólo le señala su regla, sino que lo hace posible a partir de una regla. La función tiene el objetivo de mostrar cómo las estructuras de la vida pueden dar lugar a la representación.

Es así como se entiende el ejercicio de estas categorías y cómo se puede organizar el cambio de las ciencias humanas, atravesado de un lado a otro, mantenido a distancia y añadido, además, por las positividades empíricas de la vida, del trabajo y del lenguaje. Estas categorías no son simples conceptos empíricos de una generalidad bastante amplia, sino que son aquello a partir de lo que el hombre puede ofrecerse a un saber posible.

Al respecto, Foucault precisa que la función, el conflicto, la significación son la forma en que la vida, la necesidad y el lenguaje son duplicados, de una manera completamente inconsciente, por la representación. Además y para culminar explica que la finitud fundamental puede darse a la representación bajo una forma positiva y empírica, pero difícilmente transparente para la conciencia ingenua, “(...) (ni la norma, ni la regla, ni el sistema se dan a la experiencia cotidiana: la atraviesan, dan lugar a conciencias parciales, pero no pueden ser aclarados enteramente por un saber reflexivo)” (352).

La representación no es un objeto de las ciencias humanas, sino que es el campo mismo de éstas, tornándose, en toda su extensión, en la base general de esta forma de saber, a partir de lo cual es posible. De esto se desprenden dos consecuencias: la primera es de orden histórico y consiste en que las ciencias humanas, a diferencia de las ciencias empíricas del siglo XIX y del pensamiento moderno, no han sido capaces de delinear el campo de juego de la representación. Se han alojado en ellas sin ser completamente sus herederas, ya que toda la distribución del saber se ha modificado, sin olvidar que nacieron en la misma medida en que apareció un ser (el hombre) que no existía antes en el campo de la *episteme*. La segunda es que las ciencias humanas tratan como objeto propio lo que es su condición de posibilidad, animadas por una especie de movilidad trascendental que se da siempre bajo la forma de un develamiento.

Este ejercicio implica la transferencia de modelos exteriores en la dimensión de lo inconsciente y de la conciencia y el reflujo de la reflexión crítica hacia el lugar mismo del que proceden esos modelos. Por lo tanto es inútil asegurar que las ciencias humanas son falsas ciencias, “(...) no son ciencias en modo alguno; la configuración que define su positividad y las enraíza en la *episteme* moderna las pone, al mismo tiempo, fuera del estado de ser de las ciencias” (355) y son catalogadas como tales porque pertenecen a la definición arqueológica de su enraizamiento, que adaptan y cobijan la transferencia de modelos tomados de las mismas ciencias. “La cultura occidental ha constituido, con frecuencia, bajo el nombre de hombre, un ser que, por un solo y único juego de razones, debe ser dominio positivo del *saber* y no puede ser objeto de *ciencia*” (356).

## La clausura de la representación

En *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte* (1973) -libro basado en el cuadro de René Magritte *La Trahison des images* (1929)- Foucault retoma, profundiza y replantea el tema de la representación desde un punto de vista aún más radical. Aparentemente, Foucault critica a Magritte (en comparación con pintores como Wassily Kandinsky o Paul Klee) ya que, en principio, el artista respeta la imposible disociación entre semejanza y afirmación. Asegura que su pintura parece acoplada a la rigidez de las semejanzas, “(...) hasta el punto de multiplicarlas voluntariamente como para confirmarlas” (Foucault, 1989: 50), pero, finalmente, se retracta y define su comentario sólo como una apariencia ya que considera que Magritte no está ajeno a Klee y a Kandinsky, explicando que constituye, frente a ellos, una forma opuesta y complementaria. El pintor en cuestión logra desordenar la imagen, desordenar su minuciosa semejanza y, por ende, activar un nuevo orden. “Magritte deja reinar el viejo espacio de la representación, pero sólo en la superficie, pues ya no es más que una piedra lisa que porta figuras y palabras: debajo, no hay nada” (61).

La vieja equivalencia entre semejanza y afirmación ha sido superada por Kandinsky quien libera la pintura de esta norma de igualdad. Magritte actúa por disociación, rompe vínculos, establece su desigualdad, “(...) hacer actuar una de ellas sin la otra, mantener lo que depende de la pintura y excluir la que está más cerca del discurso...” (63). Con esto, prolonga indefinidamente lo semejante y, al mismo tiempo, la exime de cualquier información que intente imponer a qué se parece.

Magritte disoció la similitud de la semejanza y se cree, además, que el pintor belga ha enfrentado la primera de éstas versus la segunda. La *semejanza* necesita de un “patrón”: como un elemento original que ordena y enarbola todas las copias que, poco a poco, de él se pueden hacer. Por otro lado, lo *similar* indica que se desarrolla en series que no tienen ni comienzo, ni fin, que no se pueden recorrer en ningún sentido definido, que no poseen jerarquías, sino que se *diseminan* de pequeñas diferencias en pequeñas diferencias. “Por el contrario, lo esencial aparece cuando las diferencias pequeñas o grandes prevalecen

sobre las semejanzas, cuando son primeras...” (Deleuze, 1989: 59), cuando se plantean unas identidades vacilantes, ilimitadas e indefinidas. La semejanza es servil a la representación que le manda y domina. La similitud, por su parte, responde a la repetición que circula a través de ella. La semejanza se ordena en moldes y modelos y les respeta al punto de sostener y reconocer. La similitud da juego al simulacro como intercambio indefinido de lo similar con lo similar (Foucault, 1989).

La semejanza da a conocer lo que es bien visible; la similitud deja ver lo que los objetos reconocibles (las siluetas familiares) ocultan, impiden ver, hacen invisible. La semejanza involucra una sola aseveración, siempre la misma: esto, eso, también aquello, es tal cosa. La similitud prolifera las afirmaciones diferentes. “Expulsados del espacio del cuadro, excluida de la relación entre las cosas que remite una a otra, la semejanza desaparece” (68).

En este contexto, a partir de la década de los '60, se inician diversos y drásticos movimientos, transformaciones o mutaciones en torno a lo establecido. Aperturas que -como ya se apuntó en distintas etapas de este escrito (incluso con sus debidas diferencias)- fueron propuestas por Foucault (1986), quien va más allá de la representación y plantea la distinción entre similitud y semejanza. Nace, con esto, una inquietud dentro del campo de la representación sobre lo representado...

La semejanza, para el Foucault que interpreta a Magritte pertenece sólo al pensamiento y señala, por lo mismo, que “(...) ‘se asemeja en tanto que ve, oye o conoce; se convierte en lo que el mundo ofrece’” (Foucault, 1989: 69-70). El pensamiento sólo puede asemejar sin similitud para transformarse en esas *cosas* cuya similitud entre ellas margina a la semejanza. Esta última se detiene en las cuestiones previas de una isotopía y habilita el fondo del discurso positivo en el que descansa. En cambio, la similitud habilita enunciados verbales no afirmativos, desplegados a partir de sí y replegados en sí. Con esto, inaugura juegos infinitos de una similitud purificada que no mezcla las identidades, sino que las quiebra, sin dejarse controlar por ninguna referencia y queda, por lo tanto, bajo el pliegue del simulacro, inaugurando, con esto, un ejercicio nuevo de transmisiones que circulan, proliferan, se multiplican, “(...) sin afirmar ni representar nada (...) llegará un día en que la propia imagen con el nombre que lleva será

desidentificada por la similitud indefinidamente transferida a lo largo de una serie” (73 y 80).

Para Deleuze, las *copias* son avaladas por la semejanza y los simulacros son como falsos aspirantes que poseen una desviación esencial. En definitiva se trata de dos lecturas distintas: “(...) una nos invita a pensar la diferencia a partir de una similitud o de una identidad previa, en tanto que la otra nos invita por el contrario a pensar la similitud e incluso la identidad como el producto de una disparidad de fondo” (Deleuze, 1989: 263). La primera se identifica con el mundo de las representaciones y de las copias y la segunda, enfrentándose a la anterior, define el mundo de los simulacros, poniendo al mismo mundo como fantasma. El simulacro no es una mala copia, sino que en sus pliegues esconde una potencia positiva que rechaza *el original, la copia, el modelo y la reproducción*. No hay modelo que sostenga la inestabilidad del simulacro.

Para Foucault, el “Esto es una pipa” se esconde sigilosamente en la representación semejante y se convierte en “Esto no es una pipa” de las similitudes en permanente circulación. *La representación queda clausurada* porque ya no posee un referente, una matriz, un patrón, sino que, por el contrario, la similitud se divorcia de la semejanza. Esto permite un tránsito que se escapa de los cánones establecidos y controladores del discurso de autoridad y sus consecuencias<sup>14</sup>. “Se trata pues, de un nuevo formato cognitivo ajustado (y ajustante) a una mutación civilizatoria donde las dualidades llegan a su último término, para iniciar así nuevamente la complejidad” (Guigou, 1996: 39).

Este quiebre de la representación, como consecuencia de la creciente producción de simulacros que desechan el original y sus copias, es entendido por Jenaro Talens (2000) en el mismo contexto de la tesis foucaultiana de la muerte del hombre. Dicho teórico se refiere a las diferentes etapas de la reproducción musical para clarificar este panorama. En un primer estadio se encontraría el intercambio “cara a cara” que correspondería a la ejecución musical en directo. En una segunda etapa, se hallarían las primeras grabaciones en discos de

<sup>14</sup> Otra lectura sobre esta discusión se puede encontrar en: Browne Sartori, Rodrigo (2011): “Escrituras caleidoscópicas: clausura de la representación para unas identidades impropias”, *Signa*, Revista de la Asociación Española de Semiótica, 20, pp. 201-221, Centro de Investigación de Semiótica Literaria, Teatral y Nuevas Tecnologías, UNED, Madrid.

baquelita y, posteriormente, en soporte de vinilo que suponían una reproducción del concierto, es decir, de la “copia como representación”. Como una suerte de enlace entre el segundo y tercer estadio, Talens vislumbra el nacimiento de la técnica estereofónica, en discos de vinilo, que permite, sigilosamente, elegir los componentes individuales para su posterior mezcla: “lo reproducido como copia *mejorada*”.

El tercer estadio surge con la introducción de la electrónica que modifica, en el ámbito del *rock*, notablemente las cosas. Esta revolución musical y su rápida propagación hace que las grabaciones se ejecuten para ser principalmente escuchadas en casa. La ejecución (como fenómeno “pseudoreal”) de éstas sólo existía en su pura reproducción, siendo el nexo más próximo a esa reproducción el simulacro de su propia representación que se abocaba a una puesta en escena inexistente. Por lo tanto, el concierto debía parecerse a la grabación y no a la inversa como se había planteado en el ámbito tradicional de la música: la representación había sido reemplazada por su simulación. En dicho tercer estadio tecnológico, copiar un original implica provocar un simulacro. Este modelo involucra varias formas de emisión, transmisión, circulación, recepción, interpretación, etc., “(...) en el interior de circuitos en ningún caso ‘naturales’, sino producidos y contruidos culturalmente a partir de un sistema de origen cartesiano, que le otorga validez y coherencia” (Talens, 2000: 352).

En su misma obra poética, Talens es consecuente con esta teoría que supera a la propia representación y que trata de abrirse a los sentidos. El ensayista/poeta es claro al relacionar la música con la creación de diferencias que son máscaras, travestis, simulacros que nunca se consolidan en representaciones. En “Falsos prejuicios de lector” el poeta escribe: “Oculto creador de un orden: simulacro” (Talens, 1989: 142).

Por su parte, y para ahondar un tanto más en este ejemplo, Gilles Deleuze y Félix Guattari consideran que la música no se detiene. No cesa de hacer pasar sus *líneas de fuga* como otras tantas “multiplicidades de transformación” que trastocan y erradican sus propios *códigos arborescentes*, “(...) por eso la forma musical, hasta en sus rupturas y proliferaciones es comparable a la mala hierba, un rizoma” (Deleuze y Guattari, 1997: 27).

Como ya lo anunciamos, esta ordenación tiende a modificarse, desapareciendo la teoría de la representación y la del lenguaje decimonónico. Por lo mismo, Foucault apunta que el lenguaje se disipa en cuanto cuadrícula primera de las cosas y como enlace fundamental entre la representación y los seres. Con esto, el lenguaje pierde su lugar de privilegio y se transforma, "(...) a su vez, en una figura de la historia coherente con la densidad de su pasado" (Foucault, 1986: 8). Esto hace que las leyes que regulan la veracidad de un discurso determinado dependan de la coherencia interna del mensaje y no de su relación con el mundo. En este tipo de lenguaje, perdura la representatividad sólo como efecto de sentido e influye directamente sobre los sujetos sociales ya que los objetos dejan de ser parte de un mundo material en tanto representado en y para el lenguaje, sino que en un flujo activo y diseminado de los significantes.

Dichos cambios radicales en la *era del simulacro* enaltecen este permanente flujo de significantes que habilitan un tipo de *antropofagia signica* y producen el colapso de la simetría signicante-significado que trae como consecuencia la ya mencionada clausura de la representación. "La defunción de ambos principios convierte en inoperantes tanto el estudio 'formal' de los textos como una descripción de su misma existencia canónica que no cuestione las condiciones históricas que la hicieron posible" (Talens, 2000: 363).

Desde esta propuesta, que anuncia la muerte del hombre como acto que se deduce de las racionales y limitadas ciencias humanas, se puede tolerar dicho simulacro que -según Jean Baudrillard (1996) y desde otro punto de vista- se presenta como una suerte de compensación que ha obsequiado Dios para soportar la propia existencia del hombre:

¿Si Dios sintió realmente compasión por la especie humana, o bien se trata de una broma gratuita, para reírse del hombre una vez más, seduciéndose con el fruto prohibido del conocimiento de sus propios orígenes, cuando sólo se trataba de un espejismo? (Baudrillard, 1996: 36).

### La indiferencia de la diferencia

Tras la clausura de la representación y en esta era del simulacro, Jean Baudrillard precisa que “Disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene” (Baudrillard, 1993: 12). De esta forma, realiza sus primeros acercamientos en torno al simulacro y dice que éste no corresponde a una referencia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen, ni realidad, es decir, es lo *hiperreal* que funciona como liquidación de gran parte de los referentes clásicos y representados. Ya no es imitación ni reiteración, sino que es una suplantación de lo real por los signos de lo real. Maniobra de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, “(...) máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias” (11).

Aún más radical es Baudrillard al anunciar el asesinato de la realidad, donde diagnostica -y avalado por él mismo en la mayoría de los casos- ciertos síntomas que afectan directamente el juego desordenado del simulacro. Es así como afirma el exterminio de una ilusión, “Lo real no desaparece en la ilusión, es la ilusión la que desaparece en la realidad íntegra” (Baudrillard, 1996: 9). Al respecto, ejemplifica que Dios es simulado en imágenes y con esto se disimulan los problemas de su inexistencia. El problema queda resuelto con la simulación, con el juego de apariencias que hace aparecer y desaparecer al mundo permanentemente. La resurrección de Dios como simulacro, disolución del mundo como ilusión, como realidad virtual que brota del agotamiento de todas las opciones posibles supeditadas a la lógica coherente de lo real.

Asegura que este caso es totalmente relacionable con su planteamiento en torno a la pérdida de la realidad y explica que -como causa del encubrimiento de la técnica y de la infinidad o del acelerado exceso de imágenes descoordinadas- el mundo ha sido resuelto gracias a la simulación. En dicho mundo la principal función del signo es hacer desaparecer la realidad y enmascarar, al mismo tiempo, aquella desaparición. Este enmascaramiento podría ser un *Crimen perfecto* (1995)<sup>15</sup>

<sup>15</sup> “Desgraciadamente, el crimen jamás será perfecto. Además, en este libro negro de la desaparición de lo real no han podido ser descubiertos ni los móviles ni los

que se identifica por la sentencia adelantada del mundo por clonación de la realidad y el asesinato de lo real a manos de su doble. La actualización de todos los datos, por medio de nuestros actos, de todos los acontecimientos en información pura es un indicio de que “(...) el tiempo real no existe (...) En cierto modo, la historia del mundo se completa en un tiempo real mediante la operación de lo virtual” (Baudrillard, 1996: 44 y 77). Lo que se extermina es la ilusión radical del mundo. No es lo real que desaparece en la ilusión, sino que es ésta la que desaparece en la realidad integral.

Sin apariencias el mundo sería este crimen perfecto. Al existir apariencias el crimen, afortunadamente, nunca es perfecto ya que el propio mundo se traiciona a sí mismo. “Y es así como el mundo traiciona su secreto. Así es como se deja presentir, ocultándose detrás de las apariencias” (11).

Sobre las apariencias que expone Baudrillard, Jacques Derrida, en una postura más radical y al ser entrevistado por Bernard Stiegler (1998), asegura que no hay tiempo absolutamente real y precisa que lo denominado como tiempo real es una *différance* extremadamente reducida. De lo anterior, se entiende que el tiempo real no existe puro. En este sentido es la técnica y sólo la técnica la que puede operar el efecto de tiempo real. No se puede hablar de tiempo real donde no hay instrumentos técnicos. Y explica que el registro de un hecho determinado, desde el momento en que se ve interferido por una interposición técnica, siempre es diferido, “(...) vale decir esa ‘*différance*’ está inscrita en el corazón mismo de la sincronía supuesta, en el presente viviente” (160).

---

*autores, y no se ha encontrado nunca el cadáver de lo real. Tampoco se ha podido descubrir jamás la idea que preside este libro. Era el arma del crimen. Si bien el crimen nunca es perfecto, la perfección, como su mismo nombre indica, siempre es criminal. En el crimen perfecto, el crimen es la propia perfección (...) Ahora bien, este crimen carece de motivación y de autor, y es, por tanto, absolutamente inexplicable”* (Baudrillard, 1996: 9-10). Gilles Deleuze, en el año 1969, precisa que el *crimen perfecto* es una verdad eterna “(...) esplendor regio del acontecimiento, cada uno de los cuales comunica con todos los demás en las variantes de un solo y mismo fantasma: distinto tanto de su efectucción como de las causas que lo producen, realizando esta eterna parte de exceso respecto de sus causas, esta parte de inconsumado respecto de sus efectuaciones, sobrevolando su propio campo, haciéndonos hijos de él mismo” (Deleuze, 1989: 215).

Para Derrida, la escritura, como el tiempo real, es una *différance* marginada por la metafísica occidental que -en el ámbito de lo que Michel Foucault denominó como la cuestión *teletecnológica* y que luego analizarían Derrida y Stiegler en su texto *Ecografías de la Televisión* (1996)- al tener la posibilidad de ponerse en práctica, de correr el riesgo de la palabra pública, del hecho de que el “(...) tiempo de esa misma palabra se produce artificialmente. Es un *artefacto*” (15). Uno de los rasgos que designa lo que constituye la actualidad en general es el artificio de la *artefactualidad*.

Este artificio es producido e interpretado por dispositivos *ficticios* o *artificiales*, jerarquizados y selectivos, siempre al servicio de intereses y poderes que quienes lo consumen no perciben lo suficientemente bien. “Por más singular, irreductible, testaruda, dolorosa o trágica que sea la ‘realidad’ a la cual se refiere la ‘actualidad’, ésta nos llega a través de una hechura ficcional” (15).

Una artefactualidad es un *miembro fantasma*, un espacio virtual, un *no lugar* que está monopolizado por el *efecto de actualidad* a través de una apropiación centralizadora de los poderes *artefactuales*, cuya función es crear *acontecimientos* bajo la consigna del mercado. Por lo mismo es fundamental concebir el acontecimiento a partir del ‘*ven*’; como un ‘*ven*’ que se dice al otro. Sobre lo mismo, Jean Baudrillard es aún más categórico. En medio del infinito sígnico vive un Genio Maligno publicitario, “(...) un *trickster*, que ha integrado la payasada de la mercancía y de su puesta en escena. Un guionista genial (¿el propio capital?) ha arrastrado el mundo a una fantasmagoría de la que todos somos víctimas fascinadas” (Baudrillard, 1996: 103).

El propósito de esto último es dar a entender que la técnica tiene una buena finalidad, como si lo artificial fuera una segunda naturaleza bajo el acuerdo exclusivo de normas, cuya labor es ser como una especie de código genético mental que trata de borrar la reacción instintiva del pensamiento como ilusión del mundo, que torna las apariencias contra la realidad y que se acerca hacia un estado de inteligencia operacional pura, y por lo tanto de desilusión radical del pensamiento. Esta radicalidad lleva a la destrucción de la ilusión a través de la falsificación del mundo en tiempo real. “No sólo las huellas de nuestro pasado se han vuelto virtuales, sino que nuestro propio presente está entregado a la simulación” (39).

La ilusión material del mundo es el escondite de todo en su propia apariencia. Apariencia que nunca será idéntica a sí misma y la cual, en la actualidad, es protegida por una ilusión formal de la verdad. Baudrillard desprende como secuela de la modernidad que la imagen ya no puede imaginar lo real, ya que ella misma, desde su “irrealidad”, es lo real que se transforma en una realidad virtual.

Para clarificarlo el autor señala que es como si las cosas se hubieran tragado vorazmente su espejo y se hubieran tornado en transparentes para sí mismas, en tiempo real, a plena luz del día. Transparencias que, tras digerir esos propios espejos, se ven en la obligación de afiliarse en la incansable proliferación de pantallas, desde donde, no sólo ha desaparecido lo real, sino también la imagen, al expulsar la realidad de la misma realidad. Así lo entendemos, también, con Jorge Luis Borges y su particular narrativa:

Escribo *imágenes*, palabras de traiciones como la otra, pero de traiciones que cuentan y que la historia de la literatura (...) no debe preterir, ya que la casi totalidad de su materia se origina de ellas (...) La etimología ampara ese error: *imago* vale por simulacro, por aparecido, por efigie, por forma, a veces por vaina... (Borges, 1998: 76).

Todo llega potencialmente alterado por esta envoltura del simulacro, todas las cosas no son otra cosa que la ilusión de sí mismas y, al respecto, Baudrillard expresa que esto está “(...) bien que sea así” (Baudrillard, 1996: 19), fundamentándolo al exponer que “(...) menos mal” los objetos que se aparecen siempre han desaparecido antes. “Menos mal” que nada aparece en tiempo real, “(...) ni siquiera las estrellas en el cielo nocturno” (19). “Menos mal” que las cosas no suceden en el tiempo real. “Menos mal” que el mundo vive bajo la forma de una ilusión vital, bajo la forma de una ausencia, de una irrealidad, “(...) de una no inmediatez de las cosas” (19). Menos mal que nada es instantáneo, ni simultáneo, ni contemporáneo.

La *indiferencia afortunada* de lo real y lo irreal se rinde ante el simulacro que instaura la *indiferenciación desafortunada* de lo verdadero y lo falso, de lo real y lo irreal. El destino desafortunado del sentido que se ofrece, en nuestra cultura, para lo que es cuando no lo es en un mundo que se torna desordenado en la producción de ilusión. Por lo

mismo, se hunde la realidad bajo el exceso de realidad y la cultura de la información bajo el exceso de la información.

El crimen perfecto se realiza mediante la actualización de todos los datos, por medio de la transformación de los actos, de todos los sucesos en información pura. Acribilla lo real en manos de su doble. Desaparece el mundo en tiempo real y da vida a un mundo en tiempo virtual que no sólo deja al espectador frente a la pantalla, sino que lo lleva al interior de la misma, al otro lado de la información.

Se trata de la construcción de un mundo virtual perfecto para empananar el mundo real. Un crimen perfecto que hubiera consistido en crear un mundo sin errores, tan perfecto que ni siquiera deje huellas. Pero así no fue. Siempre hay signos de la imperfección, huellas que indican que por aquí pasó lo perfecto y no ha conquistado su objetivo.

Hay que luchar contra el fantasma de la ultra-realidad, no contra las sombras, sino contra las transparencias. Todo lo que se consideraba opuesto como el bien y el mal, lo verdadero o lo falso, lo masculino o lo femenino se sumergen en el campo de la indiferenciación. Esta indiferencia virtual hace perder sentido a toda oposición, “(...) debido al aumento de poder de una realidad que absorbe todas las diferencias y confunde los términos enfrentados en la misma promoción incondicional” (Baudrillard, 1996: 95). En la aceleración indiferenciada del sistema, las cosas comienzan a perder su distancia, su sustancia y su resistencia.

“¡Menos mal que nosotros mismos no vivimos en tiempo real!” exclama convencido este investigador y se pregunta y responde al mismo tiempo: “¿Qué seríamos en tiempo ‘real’? Nos identificaríamos exactamente a cada instante con nosotros mismos” (78). Para él, el vivir en un mundo real es la comparación directa a un día perpetuo, a una suerte de epilepsia de la presencia, de epilepsia de la identidad. Como una locura, un autismo que termina con uno mismo, que rompe las distancias con los demás, “(...) la alteridad es la afortunada distorsión sin la cual todos serían yo simultáneamente” (78-79).

A diferencia de propuestas anteriores, Baudrillard sostiene que con lo virtual no sólo se termina con el referente y lo real, sino también se extermina al Otro, como si se tratara de una *purificación étnica* que no afecta solamente a grupos sociales específicos, sino que

se encarna en todas las formas posibles de alteridad que se diluyen, a su vez, en una artificiosa comunicación perpetua.

Como la información es el lugar del crimen perfecto contra la realidad, la comunicación es el lugar del crimen (im)perfecto contra la alteridad, víctima de un virus destructor de alteridad, de una destrucción monstruosa -como una muerte del Otro (ante la muerte del hombre o del Mismo)- frente a la idea de un mundo enteramente entregado al Mismo. “La liquidación del Otro va acompañada de una síntesis artificial de la alteridad, cirugía estética radical (...) Pues el crimen sólo es perfecto cuando hasta las huellas de la destrucción del Otro han desaparecido” (156).

En la modernidad se consolidó la figura del Otro y se instauró un Mismo que ha perdido contemporáneamente su carácter de individuo que ilustra la diferencia absoluta, su autorreferencia y se apropia totalmente de la diferencia y olvida que antes, por lo menos, el Otro era el que pasaba por distinto. Este es el síntoma total de un travestismo cultural de proporciones. “El estado de prostitución no es más que el de la sustitución total de los términos, de los sexos, de las categorías entre sí” (173).

No hay solución ante esta resistencia de la alteridad y toda sociedad indiferente -que no permite reconocer lo diferente- termina en el victimismo y en el odio. Quedan solamente limitados a la pantalla mental de la indiferencia que asume la técnica de las imágenes. Sumergidos en su imagen, en su identidad, en su *look* y en sus propios intereses y dedicados sólo a cultivarse como objeto de atención, de deseo y de sufrimiento. La mismidad se ha puesto indiferente a todo el resto que nos rodea. También, en el crimen perfecto, se sostiene que el más insignificante acto de pasión es una ofensa a la indiferencia en general y que aquel que, a través de sus pasiones, desenmascara la indiferencia debe ser exterminado, siendo éste uno de los efectos de la pasión negativa de la indiferencia y de la resurrección del Otro. “Al fin hemos resucitado al otro, reencarnado al enemigo, para reducirlo o destruirlo” (173).

Para ahondar en este punto, Baudrillard se detiene en el ejemplo del racismo. Lógicamente, mientras más se cruzan las culturas y cuanto más se profundiza en su fundamento teórico y genético, más se refuerza esa misma cultura globalizada e híbrida. Además, indica que

esto se refiere a un objeto mental, a una construcción artificial, que se levanta sobre la base de un desgaste de las particularidades de las culturas y de una entrada en el sistema salvaje de la diferencia. Mientras haya alteridad, exotismo y relación dual no existe racismo propiamente tal. Por lo mismo, una vez perdida esta relación “natural” se ingresa en una relación de rechazo con el otro artificial, enaltecido todo esto por el odio tan caro a una cultura hermética y ortodoxa.

Así es como el cadáver de la alteridad yace sobre el fondo de una indiferencia general. En este terreno puede surgir un impotente resentimiento que, desde el fondo de su exterminio virtual produce una pasión de revancha que infiltra y disloca al mundo occidental, tal como el fantasma de los terceros excluidos obsesiona a las sociedades tradicionales. Por lo mismo, es necesario romper las barreras de cristal y metal para que los pueblos de los espejos irrumpen en este mundo como enemigos vencidos que se liberan del modelo controlador de la cultura.

En el transcurso del presente trabajo insinuamos que, para Gilbert Durand (1981), lo imaginario se refleja en todas las imágenes pasadas, posibles, producidas o por producir que, de alguna manera, conforman la gran mentalidad occidental que se construye, paso a paso, a través de los más diversos acontecimientos que se han consolidado, en su mayoría, como códigos universales.

En este ámbito particular, se presentaron dos universales que, como pensamientos salvajes, conforman el imaginario europeo y que, sin duda, fueron base para la gestación de aquellas ciencias humanas que, según Foucault (1986) y desde el siglo XIX, se instalaron en el pensamiento occidental. El descubrimiento y conquista de América y, dentro de este acto colonizador, la antropofagia como ritual totémico ayudaron, antes del esporádico imperialismo del hombre, a soportar y sostener esta *mitósfera* normalizadora en la cual los primeros son encasillados como salvajes y los europeos como civilizados.

Por lo tanto, y extrapolando el pensamiento foucaultiano presentado extensamente como sustento de esta investigación, entre los siglos XV y XVI se comenzaron a instalar los cimientos de lo que sería la contundente modernidad homínida que, a la postre, servirá como base de lo que se conoce bajo el nombre de cambio de *episteme*: la marginación e indiferencia (como negación de la diferencia), la ani-

malización del Otro y potenciación de un antropocentrismo que, a través de modelos de formalización y tras entregarse a un acto de duplicación, es limitado y vigilado por una sociedad imperativa y ordenada que quiere tener todo bajo sus manos.

Esta es una de las partes de la anatomía del poder eurooccidental.



## PARTE II

### ORIENTE Y OCCIDENTE ANATOMÍA DE UNA MODERNIDAD EUROCCIDENTAL

*Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana.*

M. Foucault

*(...) la invención de la cultura nacional está directamente ligada a la invención del Estado...*

P. Bourdieu

*Todos funcionan: mecanismos de carne. ¡Siglos de cultura sedimentada! Amar y funcionar, funcionar y amar. ¡Sois piezas de la máquina social! La mente os da la felicidad: os guarda, os conserva, os alimenta. Pero, ¡cuidado! Sin salirse del carril, sin desviarse del camino: siempre adelante, y con anteojeras.*

H. Correa

## Presentación de la II parte

Después de dilucidar cómo se construyeron las ciencias humanas y cuáles pueden ser algunas de sus acciones más próximas -como es la muerte de la representación y la asunción del simulacro- la idea de esta segunda parte es reconocer ciertos actos que se llevaron a cabo en el terreno de la modernidad y que sentaron las bases para transitar de la semejanza a la similitud, es decir, de los postulados de la modernidad a los de la posmodernidad. Este tránsito se da a partir del ocaso de la soberanía moderna o como lo plantea Renato Ortiz: “Las transformaciones ocurridas durante los siglos XIX y XX aun apuntando hacia un fracaso de la ‘modernización’, indican la existencia de sociedades que asimilaron algunos aspectos de la Revolución Industrial” (Ortiz, 2000: 49). Al respecto, Terry Cochran cuestiona la posible muerte (total) de la representación y la fundamenta indicando que esto sería como dejar de lado el mismo proyecto crítico. Ante tal reflexión, sostiene que es necesario tratar este tema con la suficiente delicadeza porque, si no es así, sería volver a trabajar con una noción de historia que fue capaz de autofundarse, basándose en diferencias jerárquicas que se instauraron como, por ejemplo, el propio concepto de “Tercer Mundo”. “Este difícil ‘entremedio’, que es ‘entre’ en el sentido de que comparte lo representacional al tiempo que lo desaprueba...” (Cochran, 1996: 65).

Por lo mismo y para contextualizarlo con lo anterior, en esta segunda parte, denominada ORIENTE Y OCCIDENTE: ANATOMÍA DE UNA MODERNIDAD EUROCCIDENTAL, nos centraremos en la producción de violencia y en la creación de un pensamiento en los márgenes, en virtud de la conformación del Estado-nación como epicentro para la construcción de *imágenes del pensamiento*. Así lo anuncia claramente Ortiz (2000) al referirse a la modernidad y al enseñar que ésta trajo, a través de su proceso integrador-homogéneo, la construcción de la nación. También profundizaremos -desde los postulados de Edward Said (1990)- en el acto de *violencia simbólica* (Bourdieu, 1999) incentivada por la misma modernidad que produjo la definición y la identificación de Oriente a partir de Occidente y, especialmente, nos detendremos en las secuelas

que dicho modelo acarreó en el terrero del *cuerpo-poder* (Foucault, 1994).

En la parte anterior conocimos algunos argumentos que permitieron esbozar un estado de la cuestión en lo concerniente a los procesos hermenéuticos, es decir, a las influencias que ejercen unas sociedades sobre otras y a las interpretaciones que éstas hacen de diferentes situaciones. Además, nos cuestionamos cómo y bajo qué procesos un discurso de autoridad codificado -orden del discurso siguiendo a Foucault (1999)- se impuso frente a otras opciones que se alejaban o no concordaban con las definiciones expuestas por la “única” y “verdadera historia”: “La historicidad ‘evolutiva’, tal como se constituye entonces -y tan profundamente que todavía hoy es para muchos una evidencia-, está vinculada a un modo de funcionamiento del poder” (Foucault, 1994: 165).

Axiomas escoltados, hasta el día de hoy, por ciertos legados de la modernidad que aún circulan tímidamente en los actuales dispositivos posmodernos. Es así como dejaremos, por un momento, las nociones que adelantamos en relación al simulacro y a la muerte de la representación y sus consecuencias, para preguntarnos cómo el poder, *anatomía del poder* le denomina Foucault, se fue incrustando en nuestras sociedades. Esto con el propósito de trabajar en el proceso transitorio de una sociedad disciplinada (de la modernidad) a otra de control (de la posmodernidad) o, en palabras de Hardt y Negri (2002), del imperialismo al imperio y de las posibles conjunciones y secuelas que en el tránsito de uno a otro se producen<sup>1</sup>.

Para abordar los temas que aquí desarrollaremos, consideramos pertinente recordar que aplicamos dichas diferencias culturales binarias a lo que se conoce bajo el calificativo del descubrimiento y la

---

<sup>1</sup> El traspaso de la modernidad a la posmodernidad, Hardt y Negri lo entienden como el salto del imperialismo al imperio y, al mismo tiempo, vinculan -desde una mirada específica y siguiendo un recorrido lógico: el imperio no tiene un líder- al primero de éstos con las colonizaciones europeas y al segundo con el dominio globalizador de los Estados Unidos. “La genealogía que seguimos en nuestro análisis del tránsito del imperialismo al imperio será primero europeo y luego euroestadounidense, no porque creamos que estas regiones son la fuente exclusiva o privilegiada de las nuevas ideas y de la innovación histórica, sino simplemente porque ésa fue la ruta geográfica dominante a lo largo de la cual se desarrollaron los conceptos y las prácticas que animan al imperio de nuestros días...” (Hardt y Negri, 2002: 14-15).

conquista de América. A partir de la eliminación y el genocidio de la Otra cultura, diagnosticamos un proceso de *antropofagia sónica colonizadora* por la cual los conquistadores se “engulleron” prácticamente en su totalidad a una cultura que se vio estancada en los márgenes de unos límites definidos por su enorme finitud.

En la presente sección -y como ya lo hemos dicho en otras publicaciones (Silva y Browne, 2004 y 2007 y Browne, 2009) y como también lo hemos anunciamos brevemente a lo largo de estas páginas- profundizaremos en ciertas concepciones en torno a la producción de violencia y como, a partir de ésta, surgen verdades otras, *pensamientos del afuera*, retomando un concepto Foucault rescata de Maurice Blanchot y que nos invita a escapar de dichas definiciones delimitadoras. “No hay líneas rectas, ni en las cosas ni en el lenguaje” (Deleuze, 1997: 12). Continuando con algunas sugerencias propuestas, en el campo de la escritura, dicho ejercicio consiste en una búsqueda de nuevas estructuras gramaticales o sintácticas que inciten al *delirio* de la misma lengua y, a su vez, rompan con los caminos *trillados* que siempre la han enclaustrado. La lengua tiene que esforzarse por alcanzar caminos indirectos femeninos, animales, moleculares. Acusar y denunciar las normas que marginan y, por lo mismo, dar vida a los segregados espacios alternativos es uno de los objetivos de esta segunda parte.

El otro es una invención de Occidente. La alteridad es una creación de la misma identidad. La construcción negativa del Otro no europeo es lo que sostiene, en definitiva, a la misma identidad. El discurso de autoridad es quien decide quién debe estar en el afuera. Esta última postura es corroborada por Edward Said, desde un punto de vista autobiográfico, al hablar sobre Oriente, “(...) hasta entonces considerado un simple hecho de la naturaleza, traté de develar la invertebrada y multiforme obsesión geográfica por un mundo a menudo inaccesible que ayudó a Europa a definirse por el hecho de ser opuesto” (Said, 2002: 9-10). Amin Maalouf, por su parte, desarrolla lo anterior planteándolo desde una personal mirada: “Muchas veces, la identidad que se proclama está calcada -negativo- de la del adversario” (Maalouf, 1999: 25). La identidad es consecuencia directa de la organización interna de las sociedades modernas. Para Said, los viajeros de siglos pasados se excusaban al indicar que conocer y acercarse a Orien-

te era importante para moldear el carácter, la propia identidad, pero lo que efectivamente se pretendía era solidificar el antisemitismo, la xenofobia y las aprensiones raciales en general. Marc Auge tampoco se queda atrás en este debate y asegura que la Europa occidental construye todo su sentido a partir de un afuera lejano, exótico y perdido, “(...) antes ‘colonial’, hoy ‘subdesarrollado’, que han privilegiado las antropologías británica y francesa” (Auge, 1993: 17). Sami Naïr, por su parte, ve el discurso sobre el Otro como un argumento para defenderse frente al foráneo desconocido. “Considerado imaginariamente un enemigo, el Otro hace que se olvide la universalidad del género humano” (Naïr, 1998: 130).

Al referirse a la obra de Edward Said, Chambers (1998) explica que la otredad es utilizada para construir el sentido (un sentido único y homogéneo, y no plural) de sí mismo. Sentido del propio centro-mundo que funciona como núcleo de operaciones y que determina por y para esos Otros sus próximos pasos, siempre instalados en una periferia exótica y lejana.

Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro. Además, Oriente se ha servido para que Europa (u Occidente) se defina en contraposición a su imagen, su idea, su personalidad y su experiencia (Said, 1990: 20).

Por lo mismo, recurriremos a algunas definiciones que se han hecho de Oriente, a partir de Occidente y cómo esta línea se ha instaurado como un poder supremo sobre los Otros sectores del globo, disminuyendo a los diferentes orientales y estimulando un centro europeo imperialista y colonizador. Situación que tiene sus primeros indicios con el mencionado descubrimiento de América y que, posteriormente, lo encontramos en los arranques imperialistas de países como Francia y Gran Bretaña, en siglos más avanzados.

En síntesis, nuestro propósito es esclarecer algunas formas de poder -incluso simbólicas, ataques al cuerpo y al alma- que se han ido desarrollando a partir de modelos definidos y que han hecho predo-

minar sus intenciones personales, económicas y políticas frente a comunidades que, desde el punto de vista del soberano, se encuentran fuera de su orden institucional. La industria, incluso y como ejemplo de este trabajo, ha creado personajes como los de Walt Disney -postura desarrollada lúcidamente por Ariel Dorfman y Armand Mattelart (1973)- para difundir las leyes, códigos y normas de este centro de poder y, a su vez, convencer a los marginados de que sus estructuras sistémicas son únicas y universales.

### Verdades del *afuera*

Miguel Morey (1987) en el prólogo a la edición castellana de *Lógica del sentido* (1969), “Del pasar de las cosas que pasan y su sentido”, aclara que los juegos binarios siempre están sujetos al modelo económico (ganar/perder) o moral (bien/mal - mejor/peor) y propone un ejercicio completamente “otro” que permita clausurar estas representaciones, basándose en la idea misma de representación del juego. Las reglas de este otro juego podrían ser así: 1. “No hay aquí reglas preexistentes; cada jugada inventa sus propias reglas...” (Morey, 1987: 20), ya que por sí mismo conlleva reglas. 2. “En lugar de decidir el azar en un número de jugadas realmente distintas, el conjunto de jugadas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada jugada” (20). 3. Las jugadas no son distintas pero componen, todas ellas, las formas cualitativas de un solo y mismo jugar. Un juego como el enunciado, que se desliga de todo tipo de representación tradicional es muy similar a lo que Deleuze comprende por pensar. “Sí, el juego del pensar que G. Deleuze nos propone aquí se presenta, ante todo, como línea de fuga, lejos de toda imagen de un pensamiento representativo, fuera de toda *imagen* de pensamiento” (20)<sup>2</sup>. Cada jugada estimula una singularidad

<sup>2</sup> Sobre el juego, Deleuze (1989) hace un apartado especial denominado “Del juego ideal” apoyándose, inicialmente, en los “desconocidos” juegos que Lewis Carroll propone en *Alicia en el país de las maravillas*. En esta sección, el pensador francés sienta las bases de las reglas del “otro juego” que Morey describe en el prólogo a la edición castellana de *Lógica del sentido* (1969) y que, nosotros, utilizamos para ampliar la clausura de la representación y la máquina binaria. “No solamente Lewis Carroll inventa juegos, o transforma las reglas de juegos conocidos (tenis, croquet), sino que invoca una especie de juego ideal del que, a primera vista, es difícil encontrar el sentido y la función:

y sus resultados siempre son móviles, compartiéndose en el espacio abierto como una *distribución nómada*, no sedentaria. En síntesis, no es el juego de lo categórico y las hipótesis, sino de los cuestionamientos y los conflictos. Es un nuevo juego que da cabida a la otredad.

En relación a la otredad, Claire Parinet sentencia que la máquina binaria de Occidente sobrepasa al hombre y se inmiscuye en otros asuntos. Postura que trae como consecuencia una experiencia del *afuera* que formula un pensamiento que ha permanecido, debido a la segregación binaria, en los márgenes de la metafísica occidental.

En *Esto no es una pipa* (1973), Foucault entrega algunos elementos para distinguir lo que estamos planteando con este discurso “extramuros”. Para Almansi (1989), este pensador francés juega entre dos nociones de caos, notificando, con marcado tinte irónico, la posible existencia de ambas clasificaciones: el caos de lo diferente, en la cual cada cosa es diferente a la otra y el caos de lo igual, donde cada cosa es igual a cualquier otra. Almansi precisa además que ambas posturas son insumisas a lo que entendemos por orden, de acuerdo a las concepciones occidentales potenciadas por una razón fronteriza que divide lo Mismo de lo Otro.

También lo dice Auge (1993) cuando explica que los mecanismos de la representación han permitido conformar las categorías de identidad y alteridad. En síntesis y como ya lo expusimos, Foucault concluye en *Esto no es una pipa* que Magritte es uno de los pioneros en romper este código binario de pensamiento y ofrecer otras y nuevas alternativas a las normas que en dicho sistema encontramos.

De todas formas, si en la actualidad la lingüística y la informática desempeñan con tanta facilidad un papel de represor es porque ellas mismas funcionan como máquinas binarias en esos aparatos de poder y constituyen, más que una ciencia pura de unidades lingüística y contenidos informativos abstractos, una formalización de consignas (Deleuze, 1997: 28).

---

así, en *Alicia*, la carrera de conjurados, en la que se empieza cuando se quiere y se termina a voluntad; y la partida de croquet, en la que las bolas son erizos, los mazos flamencos rosas, los aros soldados que no dejan de desplazarse de un lugar a otro de la partida. Estos juegos tienen esto en común: son muy movidos, parecen no tener ninguna regla precisa y no implican ni vencedor ni vencido. No ‘conocemos’ juegos tales, que parecen contradecirse ellos mismos” (Deleuze, 1989: 78).

En sus estudios sobre el respeto al Otro en las relaciones sociales, Humberto Maturana (1993 y 1997) relaciona este acto de violencia con la negación y rechazo del Otro. Decisión que conlleva, por lo general, a su eliminación en el afán que tiene una determinada sociedad en convencer al diferente de que lo suyo es lo único y “verdadero”. Lo expresa claramente Foucault en sus estudios sobre el poder cuando se refiere al sistema de las “pruebas legales”, donde la verdad es el resultado de un arte complejo supeditado a reglas que pueden conocer sólo los especialistas, reforzando, por consiguiente, el principio de secreto. “Escrita, secreta, sometida, para construir sus pruebas, a reglas rigurosas, la instrucción penal es una máquina que puede producir la verdad en ausencia del acusado” (Foucault, 1994: 43). Hay un “régimen” de la verdad -expone en un diálogo con M. Fontana (2001)- que establece un conjunto de mecanismos de producción regulada por una ley y explica que vivimos en una sociedad que funciona “por la verdad”: “Uno de los problemas fundamentales de Occidente es la instauración de discursos ‘verdaderos’ (discursos que, por otra parte, cambian incesantemente)” (Foucault, 2001: 159)<sup>3</sup>. Es más declara, como hipótesis de las investigaciones que presenta en Río de Janeiro<sup>4</sup>, la existencia de dos verdades. La primera es una suerte de historia interior de la verdad que se reforma a través de sus propios sistemas de normativización: “(...) es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias” (Foucault, 1998: 17). La segunda busca las emergencias, las grietas, los otros espacios donde se forma la

<sup>3</sup> Entrevista titulada “No al sexo rey”, realizada por Bernard Henry-Levy y publicada, originalmente, en *Le Nouvel Observateur* (nº 655) y *Triunfo* (nº 752).

<sup>4</sup> “Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad. Una historia de la verdad será posible para nosotros sólo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando eventualmente el modelo nietzscheano” (Foucault, 1998: 32). Sobre este tema en particular trabajamos en el libro *De la comunicación disciplinaria a los controles de la comunicación. La antropofagia como transgresión cultural* (2009), Sevilla, Alfar.

verdad, donde puedan nacer nuevas formas de subjetividad, tipos de saber y, en consecuencia, surja una historia externa a la “misma verdad”. Así lo plantea al introducir sus conferencias en torno a la verdad y las formas jurídicas.

Maturana anuncia por su parte que las sociedades patriarcales europeas conforman una red cerrada, secreta y prácticamente infranqueable de relaciones internas poseedoras de un sistema de coexistencia que cultiva la lucha, el poder, las jerarquías, la autoridad y una explicación racional de la dominación de los otros por medio de la apropiación de verdad.

Como podemos deducir la agresión, la violencia y los ejercicios de poder y saber brotan en culturas condicionadas por estereotipos creados e instalados en los espacios mentales de esta determinada sociedad; modos de relación característicos de una actitud que valida la negación del Otro frente a cualquier desacuerdo desde la autoridad, la razón o la fuerza. Para terminar con la violencia es necesario tener la necesidad de vivir de otro modo, “(...) en el respeto mutuo y no en la negación del otro, en la colaboración, en un deseo compartido y no en la exigencia y la obediencia, en todas las dimensiones de nuestra existencia” (Maturana, 1997: 90).

### ***Orientalismo: la definición de Occidente***

Con el propósito de recuperar la figura de un otro negada y marginada por Occidente, Said -en el primer capítulo de su libro *Orientalismo* (1978) y con la intención de definir el ámbito en el cual se trabaja y trabajaba el orientalismo- indica que la elección del concepto “oriental” tenía un carácter canónico ya que era empleado por diversos autores que habían incorporado esta noción en sus textos<sup>5</sup>. La canónica visión orientalista estaba compuesta por Asia o el Este, desde un punto de vista moral y cultural que permitía hablar con fundamento a los europeos de una personalidad oriental, de un ámbito oriental, de un despotismo oriental o de un modo de producción oriental.

---

<sup>5</sup> Entre los autores que habían utilizado el concepto de lo “oriental”, Said nombra a Chaucer, Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope, Byron y Marx.

A modo de ejemplo, Said recupera la posición que toma Arthur James Balfour al justificar la necesidad para Gran Bretaña de mantener la “oriental” colonia de Egipto. Balfour<sup>6</sup>, el 13 de junio de 1910, en la Cámara de los Comunes -y con un “aparente” dominio sobre temas afines a cuestiones imperiales debido a su amplio currículum en India y en la ocupación británica de Egipto en 1882- pronuncia un discurso sobre “Los problemas a los que tenemos que enfrentarnos en Egipto”. Pero el discurso de Balfour sugiere algo más “(...) o, por lo menos, en su necesidad de emitirlo de una manera didáctica y moralista. En efecto, algunos miembros del Parlamento estaban poniendo en duda la necesidad de ‘Inglaterra en Egipto’” (Said, 1990: 53).

Replanteando y acomodando, de acuerdo a sus intereses, la pregunta expuesta por el diputado de Tyneside, J. M. Robertson: -“¿Qué derecho tienen ustedes a adoptar esos aires de superioridad respecto a la gente a la que deciden llamar oriental?” (Robertson en Said, 1990: 54), Balfour rechaza la existencia de actitudes de superioridad pero solicita que se comprenda la situación y los problemas que se le presentan a quienes participan, en nombre de Gran Bretaña, en acciones frente a culturas como la egipcia y la de los países de Oriente. Sobre lo mismo y para Said, dos son las puntualizaciones que sustentan sus palabras: el conocimiento y el poder. “Conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa para “nosotros” negarle autonomía -al país oriental-, porque nosotros lo conocemos. Para Balfour, el conocimiento que Gran Bretaña tiene de Egipto es Egipto...” (Said, 1990: 55).

En ningún momento, como lo había anunciado, Balfour niega la superioridad británica sobre la egipcia, dándolas por hechas en el transcurso de su defensa. Declaraciones como la que a continuación citaremos evidencian lo que mencionamos con Said: “Las naciones occidentales desde el momento en que aparecen en la historia dan testimonio de su capacidad de autogobierno” (Balfour en Said, 1990: 55). Acto seguido, precisa que los orientales nunca han poseído siste-

---

<sup>6</sup> Balfour representa varios personajes de su época. “Está, por supuesto, ‘el del inglés’, al que se refiere con el pronombre ‘nosotros’, que destaca su condición de hombre distinguido y poderoso que se siente representante de lo mejor que ha dado la historia de su nación. Balfour también puede hablar en nombre del mundo civilizado occidental y del relativamente pequeño cuerpo de funcionarios coloniales que está en Egipto” (Said, 1990: 57).

mas rígidos y ordenados de autogobierno y concluye que todas las grandes épocas orientales nacieron bajo despotismos y gobiernos absolutistas.

Balfour está convencido de que el gobierno que ellos ejercen es el mejor gobierno que Egipto y los países orientales pueda tener y asume que esta afortunada decisión no es sólo un beneficio para los propios gobiernos, sino también para todo el “Occidente civilizado”. Interesantes son las conclusiones que saca Said al reconocer, a pesar de su eurocéntrica postura, la coherencia del discurso de Balfour: Inglaterra conoce Egipto, Egipto es lo que conoce Inglaterra (y nada más). Los ingleses ultimán que Egipto no puede tener un autogobierno y, por lo mismo, confirman que, este territorio africano, es para los egipcios lo que Inglaterra quiere que sea, sobre todo después de asumir su gobierno. Lo más importante en la historia de Egipto es la ocupación inglesa ya que éstos necesitan el control y autogobierno británico.

Esta es la fórmula perfecta que funcionó en la primera década del siglo XX. “El razonamiento reducido a su forma más simple era claro, preciso y fácil de comprender: hay occidentales y orientales. Los primeros dominan, los segundos deben ser dominados” (Said, 1990: 58). Como consecuencia de esta subordinación, el territorio del Otro debe pasar al Mismo, al igual que su riqueza y su sangre. Todo queda en manos del poder y conocimiento occidental. No hay que olvidar que el conocimiento da poder.

Así es como Egipto se torna no solamente en una colonia británica, sino en la justificación ideal del imperialismo europeo ya que había sido, hasta 1882 (año de la ocupación inglesa), un ejemplo del retraso oriental y, gracias a la anexión por parte de Europa, se produce la llegada triunfal del poder y el conocimiento inglés. Por lo visto, detrás de todo conocimiento o saber se esconde el poder que lo controla y supervisa. Sobre *saber* y *poder*, Foucault en una de sus conferencias en Río de Janeiro, desarrolla algunos antecedentes genealógicos que fueron vitales para que, a partir del siglo XIX y XX, se diagnostique lo que estamos esbozando. En palabras de Foucault:

A partir de los siglos XIV y XV aparecen tipos de indagación que procuran establecer la verdad partiendo de

testimonios cuidadosamente recogidos en dominios tales como la Geografía, la Astronomía, el conocimiento de los climas, etc. Aparece, en particular, una técnica de viaje, empresa política de ejercicio del poder y empresa de curiosidad y adquisición de saber que condujo finalmente al descubrimiento de América. Todas las grandes indagaciones que se impusieron al final de la Edad Media son, en el fondo, la eclosión y dispersión de esta primera forma, matriz nacida en el siglo XII. El gran movimiento cultural que después del siglo XII comienza a preparar el Renacimiento puede ser definido en gran medida como el desarrollo o el florecimiento de la indagación como forma general de saber (Foucault, 1998: 85).

La *indagación*<sup>7</sup> no es un contenido, sino una forma de saber instalada en las fisuras entre un tipo de poder y algunos elementos del conocimiento. Lo que busca la indagación es una forma de ejercer el poder que, a través de justificaciones por lo general judiciales, son fundamentales en la cultura occidental para validar lo verdadero y para adquirir y luego transmitir cosas que deben ser consideradas verídicas. A pesar de que Foucault definiera que la indagación desaparece en el siglo XIX, ¿no podríamos encontrar algunas secuelas de éstas sobre lo antes trazado por Said? ¿No habría una complicidad entre las indagaciones que nacen en la antigua Grecia y que resurgen en los siglos XII y XIII con algunas nociones *panópticas-disciplinarias* que propone este mismo pensador? De acuerdo a estos planteamientos, ¿podemos decir que la visión de Balfour está basada en indagaciones que superan su “supuesto” conocimiento de Oriente? El *orientalismo eurooccidental moderno* que los europeos asumieron era un conocimiento que podía ser resumido en una falta de precisión y verosimilitud que resulta muy lejana de la exactitud, por ejemplo, inglesa.

Said rescata, del año 1907, las siguientes palabras del representante británico en Egipto, Eveling Baring -considerado como el dueño de esta colonia- y conocido como lord Cromer: “La falta de exactitud, que fácilmente degenera en falsedad, es en realidad la principal característica de la mente oriental (...) El europeo hace razonamientos

<sup>7</sup> “La indagación era un procedimiento por el que se procuraba saber lo que había ocurrido. Se trataba de reactualizar un acontecimiento pasado a través de los testimonios de personas que, por una razón u otra -por su sabiduría o por el hecho de haber presenciado el acontecimiento- se consideraba que eran capaces de saber” (Foucault, 1998: 99).

concienzudos (...) y su diestra inteligencia funciona como el engranaje de una máquina” (Cromer en Said, 1990: 61). En síntesis, las aproximaciones que se pretenden acercar a la verdad sobre el Otro lo catalogaban como una persona desordenada “-(...) igual que sus pintorescas calles...” (61)- que no es capaz de hilar ideas en forma estructurada, carentes de la lucidez del occidental y, además, unos mentirosos empedernidos. Según Foucault, la escuela tradicional que inculcó esta visión queda claramente definida al acercarse a los ancestros que, sin duda, trazaron el sendero: “La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante esta sola afirmación: ‘miento’. ‘Hablo’ pone a prueba toda la ficción moderna” (Foucault, 1989: 7).

Europa reconoce solamente parte de su influencia: la griega, romana y cristiana y deja en el olvido -en el afuera podríamos agregarlas orientales, judías y musulmanas (Rodrigo Alsina, 1999). Por lo mismo, el oriental se convierte en un sometido, cuyo modelo de vida refuerza el potente poderío de la metrópoli dominadora.

Siguiendo con lo propuesto por Foucault, la conformación que defendían Balfour y Cromer se había delineado hacía bastante tiempo. Durante siglos, ocurrieron viajes, descubrimientos, intercambios comerciales, actos bélicos pero, además hubo dos elementos que agudizaron esta diferencia Este-Oeste. El primero es que Europa asimiló un conocimiento generalizado de Oriente que se profundizó con el choque colonizador y por el interés, ante lo desconocido, lo exótico y lo extraño. En segundo lugar Europa, como báculo sustentador del planeta, no abandonó, en ningún momento, su postura de fuerza y dominio, “(...) pero la relación esencial en el terreno político, cultural e incluso religioso se consideraba -en Occidente, que es lo que nos preocupa aquí- una relación entre un socio fuerte y otro débil” (Said, 1990: 63).

Lo que, en definitiva, definía la “identidad oriental” no era el resultado de su propio trabajo, sino que las maniobras que Occidente hacía sobre ella, logrando, incluso, que estas definiciones identitarias fueran leídas de manera similar por las mismas culturas orientales. El colonialista conocimiento europeo (re)presenta y contiene en su estructura al propio Oriente, al oriental y a su cultura. Oriente, por tanto, se conoce en una clase, una sesión en un aula, en un manual y debía ser ratificada por Occidente, siendo, en definitiva, el orientalis-

mo una ciencia sobre Oriente que no, necesariamente, eran lo oriental.

El orientalismo se transformó en un poder intelectual, en un archivo que reunía las informaciones para Occidente en torno a Oriente, definiendo a los habitantes del otro lado del planeta de acuerdo a sus tradiciones, comportamientos y mentalidades. Dicho conjunto de represiones y limitaciones estimularon un código que encasillaba lo oriental y, al oriental, lo agrupaba genéricamente bajo características similares. A modo de paréntesis, detengámonos en estas palabras de Maalouf que se refieren al conflicto interpretativo de las religiones: “Contra lo que me sublevo aquí es contra esa costumbre que se ha adquirido (...) de clasificar bajo el epígrafe “islam” todo lo que ocurre en cualquier país musulmán aunque entren en juego muchos otros factores que lo explican mejor” (Maalouf, 1999: 81).

Estas nociones adquiridas se instauraron a tal nivel y calaron tan profundamente en ambas culturas que no sólo se instalaron en el pensamiento de los occidentales, sino también influyeron en aquellos a los que se denominaba orientales. “Si la esencia del orientalismo es la distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental, debemos estar dispuestos a observar cómo el orientalismo (...) profundizó e incluso agudizó la distinción” (Said, 1990: 65). El orientalismo abrió las puertas para que Occidente se pusiera de moda en Oriente. Entonces, el orientalismo se vio afectado por “ismos” como el imperialismo, el positivismo, el utopismo, el historicismo, el racismo, el marxismo o, más allá de los “ismos”, el psicoanálisis, que, a su vez, se encontraban con sus propios resultados investigativos y su propia organización interna. Pero, finalmente, el orientalismo impuso sus límites a cualquier estudio que se acercara a Oriente, mermando el surgimiento de estas exploraciones y demostrando que la realidad orientalista margina parte de su propia tradición a través de sus campos de acción, sus instituciones y su influencia universal que persiste hasta nuestros días. Con esto se acepta y consolida la fuerza aplastante de Occidente sobre Oriente como si fuera una única y gran verdad.

Avanzando en el tiempo y ampliando las secuelas de la anatomía del poder europeo a las américas estadounidenses, Ignacio Ramonet (2000) recoge un caso de (re)presentación y construcción de imágenes

en torno a las guerras orientales de EE.UU. y sus versiones en cine y televisión. Antes de la guerra de Vietnam, los norteamericanos habían tenido, desde 1940, dos conflictos bélicos: Japón y los comunistas coreanos. Países que, curiosamente y dentro de las definiciones occidentales, son de procedencia oriental. Probablemente por descuido, en 1937, un avión japonés lanzó unas cuantas bombas sobre la embarcación *Panay* que patrullaba por el río Yangtsé. En ese momento, en este buque estadounidense se encontraban dos operadores de noticias, Norman Alley y Eric Mayell que grabaron dicho particular acto. Estas imágenes, después de ser recuperadas y eficazmente procesadas por el Pentágono se transformaron, bajo el nombre de *El bombardeo del Panay*, en el primer film antijaponeses. Posteriormente, y poco tiempo antes de declararle la guerra a Japón, la Marina produce un cortometraje de instrucción para su ejército. Denominado *Matar o morir* en esta cinta se convencía al recluta de que el japonés era un combatiente degradante, el más cruel de todos los habidos y por haber. A partir de esto y dentro de su máquina constructora de sueños, Hollywood pasa a ser parte de la guerra psicológica con un nuevo género: las películas “antiamarillos”.

Nosotros, solamente rescatamos el presente ejemplo que nos colabora en la fundamentación que pretendemos desarrollar en dicha propuesta y su resistencia orientalista. Por su parte, Ramonet recupera varios casos más que, en definitiva, lo llevan a concluir que son muy pocos los largometrajes de ficción que han sido lo suficientemente valientes para profundizar en la mencionada estrategia política.

### **La escuela Disney: el Pato Donald como paradigma euroccidental**

Para aprovechar los recientes comentarios entorno a la mano dura y controladora del modelo euroestadounidense, quisiéramos detenernos en un texto que publicó las Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso (EUV). El libro, denominado *Para leer al Pato Donald. Comunicación de masas y colonialismo* (1973) de Ariel Dorfman y Armand Mattelart, analiza, desde una mirada marxista, la patología -“PRÓ-LOGO PARA PATÓ-LOGOS” (Dorf-

man y Mattelart, 1973: 9) dice la primera página de este volumen- que produce la instauración del “modelo Disney” como paradigma constructor de una sociedad que se inserta dentro de los límites que este mismo sistema desea imponer. “A Disney no se le iluminó esta ampolla solito; es parte de un metabolismo del sistema, que reacciona frente a hechos reales y los envuelve, parte de una estrategia, consciente o inconscientemente orquestada” (72). Situación que, sin duda, relacionamos con el aparato cinematográfico que, como lo vimos siguiendo a Ramonet, monta los Estados Unidos para persuadir y popularizar sus consignas. En el particular de Disney (y Hollywood), los habitantes de dichas sociedades, son educados desde pequeños en las reglas y normas que, supuestamente, modelan su futuro, su forma de actuar y de relacionarse con los demás.

Los juegos infantiles asumen sus propias reglas y código: es una esfera autónoma y extrasocial (como la familia disneylandia), que se edifica de acuerdo con las necesidades psicológicas del ser humano que ostenta esa edad privilegiada (...) Por eso, es posible un trasfondo moral: el niño aprende el camino ético y estético adecuado (Dorfman y Mattelart, 1973: 14).

Por ende, quienes osen atacar al sólido y convincente equipo Disney rechazan las concepciones que desde niño se han asumido como “verdaderas” y que, magistralmente, se han institucionalizado en el marco del sistema capitalista. A través de esta maniobra se comienzan a delinear las ingenuas mentalidades de los pequeños que, en definitiva, tratan de crear hábitos que permiten dar continuidad a “su” proyecto y así controlar y eliminar las alternativas que entorpezcan la perfecta realización de éste. Es el legado de una mirada occidental que margina, erradica y extermina otras opciones que puedan desequilibrar sus propósitos.

Gracias a este tipo de literatura infantil (Dorfman y Mattelart analizan sólo historietas) se pueden investigar los objetivos y las intenciones de los intereses que funcionan dentro de este modelo. Forma de conocimiento que, para asimilarla, no requiere de mayores esfuerzos: es como una “(...) autocolonización de la imaginación adulta...” (20). El dominio paternal hacia el niño se entiende como un reflejo

del dominio a sí mismo. La propuesta Disney es una prolongación del modelo de autoridad familiar que pretende, cuando la figura del padre se encuentra ausente, encauzar al azaroso, desconocido y activo proceso creativo del niño. Funciona, por lo mismo, como un padre interino que no permite a los pequeños escaparse de los códigos que condicionan los mensajes, divulgando una visión adulta de los acontecimientos que le rodean. “Sería seguramente inquietante escuchar a los padres, que hoy calman con esto las travesuras de sus niños y niñas, lamentarse dentro de quince años porque la juventud no quisiera ya (...) cambiar el mundo” (Méndez Rubio, 1997: 129-130).

En síntesis, de lo que nos hablan Dorfman y Mattelart (1973) es de un disneylandia que, por medio de los antes anunciado, fortalece la identidad y cuestiona la alteridad. No suena antojadizo, en consecuencia, acusar a Disney de romper con la armonía y tradición familiar, ya que son ellos los reales enemigos del intercambio natural entre padres e hijos. Dicha aseveración, los autores la argumentan desde un pensamiento binario que gira en torno al poder en cuestión; al poder ejercido por los Mismos sobre los Otros: “Todo personaje está a un lado u otro de la línea demarcatoria del poder” (29). Los que están abajo, es decir, la otredad, deben ser sumisos, dóciles y disciplinados, admitir las órdenes de sus superiores, es decir, de la mismidad. La mentalidad primermundista y los defensores del modelo occidental, en cambio, ejercen la dominación asiduamente. Fuerza que se traduce, por ejemplo, en la represión física y moral, en imperativos económicos y que, en ocasiones, es encubierta en una relación menos agresiva al entregar -cuan padre de familia- ofrendas a sus súbditos: “(Por eso, el club de las mujeres de Patolandia siempre realiza obras sociales)” (29-30).

En las cien revistas analizadas por Dorfman y Mattelart, casi el 50% de sus páginas estaban dedicadas a episodios en los cuales los protagonistas tenían y debían enfrentarse a personajes de “otros” continentes y culturas. En esta otredad prácticamente delineada y definida, dichos investigadores encontraron en América: Inca-Blinca (ubicado en principio en Perú), Los Andes, Ecuador, Azteclano, Azatlán y Ixtikl del Sur (México)<sup>8</sup>, Brasil, Altiplano chileno y boliviano,

<sup>8</sup> “¿Dónde está Aztecland? ¿Dónde está Inca-Blinca? ¿Dónde está Inestablestán? Es indudable que Aztecland es Méjico: todos los prototipos del ‘ser’ mejicano de tarjeta postal se guarecen aquí. Burros, siestas, volcanes, cactus, sombreros

Caribe; en América del Norte: indios de EE.UU. (su propia alteridad), salvajes del Gran Cañon, indios de Canadá, esquimales del Ártico, indios de la Antigua California. En África: Egipto (que se le llama Esfingelandia) y algún rincón del continente negro; en Oriente: países árabes, “(...) uno con el extraño nombre de Aridia, uno denominado el archipiélago de Frigi-Frigi, los otros tres sin nombre...” (46), Lejanostán (supuestamente Hong Kong), Franistán (mezcla entre Afganistán y Tibet), Lejana Congolia (en teoría Mongolia), Inestables-tán (Vietnam o Camboya). En Oceanía: islas habitadas por salvajes, islas deshabitadas, etc. “Mientras los marines pasan a los revolucionarios por las armas, Disney los pasa por sus revistas. Son dos formas del asesinato: por la sangre y por la inocencia” (Dorfman y Mattelart, 1973: 58).

Disney marca con ironía, exotismo y entretención la distancia y diferencia hacia el Otro, “(...) calcomanías y úteres en sus palacios de fantasía...” (Dorfman y Mattelart, 1973: 58). Los autores para profundizar en este tema, rescatan el retrato típico del colonizado -incluso esbozado por Mickey y Goofy- del manual “Cómo viajar y enriquecerse” de la “gran familia norteamericana de *Selecciones del Reader's Digest*” (58). Sin duda, este punto es crucial para adentrarnos en las nociones que nos interesan. Por ejemplo, el *Reader's Digest* explica que dentro de su concepción de identidad, los primitivos se dividen en dos especies: bárbaros de la edad de piedra (África, Polinesia, algunos rincones recónditos de Brasil, Ecuador y EE.UU.). La segunda la definían como una cultura mucha más evolucionada que la anterior pero que estaba en vías de extinción y/o degeneración. De todas maneras, ninguna de las dos ha incursionado en terrenos neotecnológicos. En cuanto a la residencia, el primer grupo no vive en ciudades (¿son nómadas?, nos preguntamos) y el segundo posee ciudades en ruinas inútiles para las exigencias occidentales. Su piel pasa por toda la gama cromática, menos por el blanco: “(...) desde el negro más oscuro hasta el amarillo, pasando por el café crema, el ocre y un

---

enormes, ponchos, serenatas, machismos, indios de viejas civilizaciones. No importa que el nombre sea otro, porque reconocemos y fijamos al país de acuerdo con esta tipicidad grotesca. El cambio de nombre, petrificando el embrión arquetípico, aprovechando todos los prejuicios superficiales y estereotipos acerca del país, permite *Disneylandizarlo* sin trabas” (Dorfman y Mattelart, 1973: 57).

cierto ligero matiz de naranja para los pieles rojas” (48), entre muchas otras clasificaciones y evidencias que le distancian de la normalidad que propone Disney en virtud del discurso dominante.

Es así como las historietas de Disney se nutren de miles de estereotipos. “Quién podría negar que el peruano (...) es somnoliento, vende greda, está acuclillado, come ají caliente, tiene una cultura milenaria, según los prejuicios dislocados que se proclaman en los mismos afiches publicitarios” (69). Para los autores que estamos citando, Disney explota y profundiza estos lugares comunes, enclaustrándolos en las limitadas e interesadas nociones que tienen de ellos las clases dominantes nacionales e internacionales. “Nuestros países se transforman en tarros de basura que se remozan eternamente para el deleite impotente y orgiástico de los países del centro” (70).

Pero, ¿cómo son vistas por esta otredad estereotipada las caricaturas que produce Disney? En los “países subdesarrollados” estas historietas son tomadas, por una parte, como una copia cercana a la manera en que los centros de poder les instigan a vivir y, por otra, como la “verdadera” forma en la cual deben relacionarse con ese “mismo” desarrollado.

Los buenos, para el lenguaje Disney, son los que siempre ponen las reglas de este discurso dominante. Por principio deben enfrentarse a los malos, locales o extranjeros, que están perjudicando el “perfecto” desenvolvimiento de dicho sistema. Un ejemplo que recuperan, al respecto, Dorfman y Mattelart es sobre los indios de Villadorado. En la historieta, dicha tribu desconfía de los patos ya que éstos, hace cincuenta años, les habían engañado al apoderarse de sus tierras y, posteriormente, se las habían vendido a ellos mismos. La operación Disney, en esta particular narración, era convencer a los nativos que algunos patos blancos (el pato Disney también es parte de la mitología blanca) son buenos y que el pasado puede ser superado. “Pero para asegurar el poder de redención del imperialismo, llega un par de estafadores y los patos los desenmascaran: ‘¡Eso es una estafa! Ellos saben lo valioso que es el gas natural que se está filtrando en la mina’” (68). Como consecuencia, los nativos comprueban el buen actuar de los patos y les declaran la paz. A partir de este ejemplo, los autores de dicho libro se preguntan: “Pero, ¿qué pasa con las tierras? ‘Una gran compañía de gas se hará cargo de todos los trabajos y pagará bien a la tribu’.

Es la política imperialista más descarada” (68). Sistema propio de un neocolonialismo que, desde antes de 1973 (fecha de la primera edición de este libro) hasta el presente siglo se ha multiplicado, logrando multinacionalizar gran parte del mundo y logrando omitir las nacionalidades en beneficio de un mercado global. “Y entre tanto entusiasmo y dulzura, se nos nubla su marca de fábrica registrada” (12).

En las viñetas de Disney encontramos, además, argumentos específicos que nos ayudan a relacionar ciertos puntos de vistas, supuestamente objetivos, como la verdad, la benevolencia, la autoridad y el poder. Es decir la mirada de quienes abogan por el modelo Disney se objetiviza, instaurándola como única y auténtica. Por su parte, desde ciertos análisis provenientes de la biología, Humberto Maturana nos ayuda a entender la objetividad como un argumento más para obligar. Explica que para convencer a alguien que no está de acuerdo con lo planteado se propone una premisa objetiva y racional. “Hacemos esto bajo la pretensión implícita o explícita de que el otro no puede rechazar lo que nuestro argumento sostiene, porque su validez se funda en su referencia a la verdad” (Maturana, 1997: 13). Expone que lo anterior se lleva a cabo de dicha manera ya que, al igual que los discursos occidentales que ejemplificamos con Disney, se parte del supuesto básico, implícito o explícito de que la realidad propuesta y/o definida es, por su independencia de los acontecimientos que le rodean, universal y objetivamente certera, es decir, no se puede negar. La objetividad incita a pensar que existe un acceso privilegiado a la realidad que hace a los argumentos emitidos absolutamente válidos y obligatorios.

En el limitado campo de la objetividad, quien emite un juicio ve la realidad como algo que es, incuestionable, “(...) no como una proposición explicativa” (40). Quien se atreva a cuestionar y, es más, a transgredir la norma que sustenta al aparato que dictamina las leyes no sólo pierde el poder, se le vuelve en contra e, incluso, pierde aquella capacidad de observar en forma unívoca la realidad instituida que esbozábamos junto con Maturana.

Donald pensó primero que el elefante (de goma) era verdadero y en realidad era falso. Después pensó que era falso (es decir, el mismo de goma que los niños utilizaron) y en efecto era verdadero. Después trató al verdadero como si fuera

falso. (“¡Tío Donald! ¡Ese elefante es de verdad!, y responde: “¡Grrr! ¡Ahora se arrepentirá de no ser falso!”). Así que la vida estaba llena de alucinaciones, resultado de su errada ética, incapacidad para el juicio moral y desvío de la normatividad paternal. La objetividad es idéntica a la verdad, bondad, autoridad, al poder (Dorfman y Mattelart, 1973: 34).

Sobre las imposiciones de una sola verdad, encontramos el interesante sistema de vigilancia social que George Orwell plantea, en *1984* (1948), al referirse al *Ministerio de la Verdad*. Había una mentira que imponía el Partido: “(...) si todos los testimonios decidían lo mismo, entonces la mentira pasaba a la Historia y se convertía en verdad (...) Luego, la mentira elegida pasaría a los registros permanentes y se convertiría en la verdad” (Orwell, 1984: 45 y 56). Entonces el único Partido, bajo su eslogan “el que controla el pasado”, también crea las hipotéticas verdades del presente y el futuro, ejerciendo, pues, una lectura de la realidad y de las memorias de quienes participan de esta “realidad” que, en *neolengua* -la lengua de la Oceanía de *1984*-, se denominaba *doblepensar*: “Esta era la más refinada sutileza del sistema: inducir conscientemente a la inconsciencia y, luego hacerse inconsciente para no reconocer que se había realizado un acto de autosugestión. Incluso comprender la palabra *doblepensar* implicaba el uso del *doblepensar*” (45-46). Foucault lo sintetiza con máxima aclaración: “El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad misma tiene una historia” (Foucault, 1998: 14).

Aunque el libro de Orwell se basa en los modelos radicales de la ex U.R.S.S., podemos extrapolar algunas de sus ideas centrales a lo que planteábamos sobre el “verdadero” mundo de Disney. Bajo estas premisas, deducimos que, en la línea editorial de estas historietas, existen dos tipos de niños “objetivamente” definidos. Unos son espíritu y vitalidad, son quienes emiten las ideas brillantes y las soluciones a todo tipo de problemas y los otros son el pasado, síntoma de retraso y retardo, materialidad, brutalidad, sin ningún grado de inteligencia de por medio. “Mientras los metropolitanos son inteligentes, calculadores, cargados de mañas y estrategias, superiores (cowboys); los periféricos son cándidos, tontos, irracionales, desorganizados y fáciles de engañar (indios)” (Dorfman y Mattelart, 1973: 53).

La industria del entretenimiento se amplía a un campo muy particular y sensible cuando se incorpora el público infantil. Así lo explica también Antonio Méndez Rubio al analizar a aquellos “heroicos” muchachos que pelean por la recuperación del poder monárquico, contra los malhechores de procedencia latinoamericana, contra los otros enemigos que no participan del proyecto mitológico blanco: patos occidentales millonarios vestidos con el uniforme de la armada estadounidense.

En su clásico *Para leer al pato Donald (Comunicación de Masas y colonialismo)*, escribían Dorfman y Mattelart: ‘El reino de Disney no es el de la fantasía, porque reacciona ante los acontecimientos mundiales’ (1977: 73). Anotaban de qué manera, en los primeros y tensos años sesenta de la revolución cubana, las producciones Disney lanzaban al mercado maléficos piratas barbudos procedentes de la *ficción* república de San Bananador. Y en efecto, un rastreo de sus producciones impresas para la serie del pato Donald en las décadas de los sesenta y setenta muestra con relativa claridad la preponderancia de ejes ideológicos como *la propiedad, la autoridad y la seguridad* delimitando personajes y argumentos donde los grupos subversivos son, de suyo, malvados al servicio de la tiranía, la dictadura y el totalitarismo... (Méndez Rubio, 1997: 128).

*Walt Disney Productions* tiende a presentar superproducciones que defiendan esquemas monárquicos autoritarios. Méndez Rubio<sup>9</sup> menciona algunos ejemplos que permanecen en el tiempo: *El rey del mar* (1970), *La corona perdida de Gengis Khan* (1973) y *El rey león* (1994). En la década de los ’90, en la denominada Segunda Edad de Oro de la factoría Disney, sus intenciones se han ampliado hacia “(...) *el ascenso social y la voluntad de poder*” (Méndez Rubio, 1997: 128).

Premiada con dos *óscars* (Mejor Banda Original y Mejor canción por *Un mundo ideal*), *Aladdín* (1993) es un fiel ejemplo de los propósitos de dicha fábrica de dibujos animados. “Avergonzado de no ser más que una ‘rata callejera’, el joven y apuesto Aladdín no sueña con transformar un sistema social injusto, sino con instalarse en él: ‘quie-

<sup>9</sup> A diferencia de Méndez Rubio, nosotros citamos la primera edición de *Para leer al Pato Donald* (E.U.V., Valparaíso, 1973).

ro ser príncipe' es su primer deseo" (128). Como se puede apreciar, Disney instala el discurso occidental como orden hegemónico en sociedades extravagantes, cándidas y remotas que marcan la diferencia frente a la estabilidad propiciada por los Estados Unidos.

El "fantástico" reino de Disney ha llevado a su máxima expresión la alucinación publicitaria. Por eso en las caricaturas, el oro es un juguete y sus buenos y blancos protagonistas son, como les denominan Dorfman y Mattelart, *aureófagos* que buscan riqueza y fama de sí. Los personajes son simpáticos y agradables. El problema está en imponer un modelo preciso y particular por y para toda la humanidad, olvidando las estrategias plurales que habilitan convivencias abiertas, sanas y tolerantes.

Para adelantar algunas ideas que expondremos en el apartado próximo, rescatamos estas palabras de Michel Foucault que nos invitan a reflexionar sobre lo mismo. Propuesta teórica que redundante en el proceso formativo de los dominios de saber, a partir de las prácticas sociales: "El cuerpo se ha convertido en el centro de una lucha entre los niños y los padres, entre el niño y las instancias de control" (Foucault, 1980: 105).

### Bases del poder moderno: dicotomía saber-poder

Derivado de los últimos conceptos propuestos por Dorfman y Mattelart (1973), podemos deducir que el dominio ejercido por Disney, en beneficio de un sistema modelador, tiene como objetivo la producción de sujetos normalizados. Así lo entendemos a partir de Gilles Deleuze en su diálogo con Michel Foucault, "(...) si los niños llegasen a hacer oír sus protestas en una escuela de párvulos, o incluso simplemente sus preguntas, eso bastaría para provocar una explosión en el conjunto del sistema de la enseñanza" (Deleuze, 2001: 27)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Esta conversación de Gilles Deleuze y Michel Foucault denominada "Un diálogo sobre el poder", impresa en Alianza Editorial (2002), traducida por Miguel Morey y editada en un volumen del mismo nombre, se encuentra también, bajo el título "Los intelectuales y el poder", con diferente traducción (Julia Varela y Fernando Álvarez-Urzúa), en el libro *Microfísica del poder* (1979) publicado por Ediciones La Piqueta. Nosotros utilizamos la primera de estas.

Por lo mismo, Dorfman y Mattelart plantean que los personajes de Disney, a pesar de sus innumerables viajes a los más exóticos lugares del planeta vuelven siempre a y en las mismas estructuras de poder. Incluso cuando viajan por todos los continentes están pregunando sus modelos como los únicos y verdaderos, frente a las diversas opciones que puedan ofrecerles las otras culturas. “El mundo de Disney es un *orfanato del siglo XIX*. Pero no hay afuera: los huérfanos no tienen dónde huir (...) La elasticidad del espacio físico recubre la realidad carcelaria de las relaciones entre los miembros” (30). Aseguran que los más ricos, los más viejos o los más bellos, en estas sociedades, se creen que tienen el derecho de someter a los menos “afortunados” que no se encuentran ubicados dentro de estos parámetros clasificatorios de poder. “Ellos aceptan como natural esta sujeción; se pasan todo el día quejándose acerca del otro y de su propia esclavización. Pero son incapaces de desobedecer órdenes, por insanas que sean” (30).

Esta situación de vigilancia organiza una nueva economía del tiempo de aprendizaje y hace funcionar el espacio escolar como una máquina no sólo de aprender, sino también de supervisar, de jerarquizar, de domesticar y de recompensar. Aparece el poder la Norma. Poder que logran imponer, desde el siglo XVIII, nuevas delimitaciones: la disciplina de la ley, de la palabra y del texto. En síntesis, la disciplina de la tradición. Se establecen, como consecuencia, las escuelas normales, como base para la coerción de un modelo de enseñanza estandarizada.

Un ejemplo de los límites normativos que impone el modelo Disney, en representación de las sociedades “ideales” de las que hablamos, es el *manual de los cortapalos* del que disponen los sobrinos Hugo, Paco y Luis. “Compendio enciclopédico de la sabiduría tradicional” utilizado en el momento en que surgen conflictos tendientes a escarse del orden establecido y que, por lo mismo, es considerado como una especie de llave o clave secreta para entrar al mundo de los adultos y sus problemas. Siempre en sus páginas se encuentran las instrucciones precisas y exactas para dar respuesta a todas las desconocidas preguntas que presentan algún obstáculo. Número importante de convenciones que funcionan como un catequismo rígido y autori-

tario que da seguridad al niño y lo lleva a controlar el/su futuro sin mayores incertidumbres e inconvenientes.

En el marco de este *encarcelamiento* encontramos algunas sugerencias de Foucault que podemos vincular, abiertamente, con lo que estamos tratando de elucidar. “El edificio mismo de la Escuela debía ser un aparato para vigilar...” (Foucault, 1994: 177), un encarcelamiento. En estos últimos tiempos, las instituciones como las fábricas, escuelas, hospitales y, por sobre todo, las prisiones tienen como objetivo fijar y definir a los individuos. La escuela, por ejemplo, no necesariamente excluye a los individuos -aún cuando los encierra- los fija a un aparato de transmisión lineal del saber. Desde este punto de vista, los centros de enseñanza se convierten en un aparato productor, permanentemente, de *exámenes* que estimula un perdurable cambio de conocimientos y que garantiza, a su vez, el traspaso de contenidos del profesor al alumno siempre controlados y definidos por el maestro. Los formatos educativos ya están delineados y el educando no puede ni debe intervenir en ellos.

Foucault, en este ámbito, destaca principalmente sus estudios sobre el *examen* y explica que -a diferencia de la indagación que, como precisamos, resurgió en los siglos XII y XIII- nace como un nuevo saber de vigilancia. Examen que se organiza por medio de las reglas de control que están presente en los individuos durante toda su vida. “Esta es la base del poder, la forma del saber-poder que dará lugar ya no a grandes ciencias de observación como en el caso de la indagación sino a lo que hoy conocemos como ciencias humanas” (Foucault, 1998: 100) y lo ejemplifica con ciencias como la psiquiatría, la psicología y la sociología, entre otras. Las cartas ya están puestas sobre la mesa. Los prisioneros no solamente son considerados niños, sino que los niños son considerados como prisioneros. “Los niños sufren una infantilización que no es la suya. En este sentido es cierto que las escuelas son un poco prisiones, y las fábricas mucho más” (Deleuze, 2001: 28).

Ciertos postulados teórico-críticos de Foucault (1994), en relación a dichos modelos de encarcelamiento social, anuncian que la inspiración de los alumnos garantiza, debido a este orden moderno, la potestad del poder que se ejerce sobre ellos mismos. Alejándose de los

postulados expuestos en el orden del discurso<sup>11</sup>, en su libro *Vigilar y castigar*<sup>12</sup> (1975), trata de plantear una historia correlativa del espíritu moderno y, para ello, diagnostica un nuevo poder de juzgar: una nueva genealogía del actual complejo científico-judicial donde el poder de castigar tiene sus propias justificaciones y reglas...

Por lo mismo, Foucault (1994) se plantea cuatro bases teóricas para fundamentar su proyecto: en primer lugar, no pretende estudiar los procedimientos punitivos solamente con los efectos “represivos” que éste conlleva, sino reflexionar sobre el castigo como una función social compleja. Como segunda base, analiza los mecanismos penitenciarios no sólo como resultados de reglas de derecho o como indicadores de estructuras sociales, sino como fórmulas definidas de un campo social más general que los demás mecanismos de poder. En síntesis, convenir, de acuerdo a los castigos, la configuración de la táctica política. En tercer lugar, aspira a buscar una matriz común, un denominador común que haga depender la historia del derecho penal y de las ciencias humanas de un proceso “epistemológico-jurídico”: “(...) en suma, situar la tecnología del poder en el principio tanto de la humanización de la penalidad como el conocimiento del hombre” (30).

Una de las ventajas características de este sistema de poder fue el derecho a la vida frente a la muerte. Este privilegio fue un claro ejemplo desarrollado y puesto en marcha por las monarquías que estandarizaron ciertas definiciones sustentadoras del poder soberano. Además Foucault explica que en los siglos VI y VII el tirano era el modelo que ejercía el poder y el saber, es decir, ejercía su dominio a través del poder que ejecutaba y por el saber que poseía.

<sup>11</sup> “(...) lo que he intentado elaborar en *Vigilar y castigar* y utilizar después en la *Historia de la sexualidad*. De modo que abandonaría gustoso todo aquello que en el *Orden del discurso* puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción” (Foucault, 1979: 154).

<sup>12</sup> “Algo que no debe olvidarse es que *Surveiller et punir* [*Vigilar y castigar*] es ante todo un texto en el que se describen las condiciones de posibilidad que van a permitir el nacimiento de la penalidad carcelaria moderna y que harán de la prisión modelo abstracto para todas las instituciones totales (escuela, hospital, cuartel, fábrica...) que tienen a su cargo la producción técnica de individuos normalizados” (Morey, 2001: 14). Por su parte, Gilles Deleuze indica que *Vigilar y castigar* es un libro que “(...) en lugar de represión o ideología (...) conformaba un concepto de normalización, y de disciplinas” (Deleuze, 1995: 13).

Al rearmarse la sociedad griega en el siglo V se desmontó la unidad poder político y saber. A partir de esta ruptura, en los siglos venideros, Grecia se sumió en una arcaica y estancada decadencia donde -al dar inicio al periodo clásico- fue fundamental el desarme poder-saber para avalar el desarrollo de la sociedad. Con Platón se establece uno de los grandes mitos occidentales: el discurso binario, la concepción antinómica que separa el poder del saber. No debe haber poder si se posee saber y viceversa, donde haya saber y ciencia en su más pulcra “verdad” nunca puede haber poder político, ya no son conjugables una cosa y la otra.

En consecuencia, en Grecia se produjo una especie de gran revolución que al cabo de una serie de luchas y cuestionamientos políticos dio como resultado, la elaboración de una determinada forma de descubrimiento judicial, jurídico, de la verdad, el cual constituye la matriz, el modelo o punto de partida para una serie de otros saberes -filosóficos, retóricos y empíricos- que pudieron desarrollarse y que caracterizan al pensamiento griego (Foucault, 1998: 65).

### Microfísica del cuerpo-poder

Para prolongar algunos temas mencionados anteriormente, Foucault se refiere a siglos posteriores a los griegos, a la época en que fue reorganizada en Estados Unidos y en Europa lo que denomina como una nueva teoría, como una *economía del castigo*: nueva teoría de la ley y del delito, nueva justificación moral o política del derecho de castigar, abolición de las viejas ordenanzas, atenuación de las costumbres y redacción de los códigos “modernos”, influenciados, sin duda alguna, por los modelos clásicos. Estas acciones se justifican al asegurar que a finales del siglo XVIII y a comienzos del XIX las sentencias penales estaban acabándose, debido a la “mala economía del poder” surgida, probablemente, por un exceso de “sobrepoder” monárquico que relaciona el derecho de castigar con el poder personal del rey: la presencia física del rey era trascendental para el funcionamiento y desempeño de la monarquía. El castigo deja, poco a poco, de ser una puesta en escena, un teatro y se oculta en la parte más recóndita del

proceso penal: “(...) es la certidumbre de ser castigado, y no ya el teatro abominable, lo que debe apartar del crimen; la mecánica ejemplar del castigo cambia sus engranajes” (Foucault, 1980: 17).

La nueva idea, ante los impúdicos espectáculos de antaño, era no tocar o tocar lo menos posible el cuerpo de la víctima. El dolor que propiciaba el castigo ya no, necesariamente, tenía que ser físico, sino mental, eliminando las sanciones por medio del suplicio y su reemplazo por mecanismos de asepsia: la criminología, el eugenismo, la exclusión de los “degenerados”. El propósito de este sistema era herir algo que fuera más allá del cuerpo: “(...) la prisión, la reclusión, los trabajos forzados, el presidio, la interdicción de residencia, la deportación (...) son realmente penas “físicas”; a diferencia de la multa, recaen y directamente, sobre el cuerpo” (18). Es así como el cuerpo se torna en un instrumento, en un intermediario que depende de un sistema de mandato y prescripción. Como podemos deducir el sufrimiento físico, la dolencia corporal no son las aspiraciones finales del sistema penal. Para resumir dicha propuesta, en los comienzos de siglo XIX, el castigo pasó de la pirotecnia espectacular del dolor físico al nuevo periodo de la medida correccional y secreta. Se establece una nueva economía del poder de castigar.

La idea de esta nueva mirada no es castigar menos, sino castigar mejor. Castigar con una dureza mitigada, pero castigar con mayor universalidad y necesidad, es decir, incorporar el poder de castigar hondamente en el cuerpo social. Ante lo expuesto podemos evidenciar, a pesar de este cambio, el mantenimiento de un trasfondo que denota suplicio en los modernos dispositivos de la justicia criminal. Herencia que cada vez más se va envolviendo en una penalidad de lo no-corporal. En síntesis, se pueden proponer las bases generales “(...) de que en nuestras sociedades, hay que situar los sistemas punitivos en cierta ‘economía política’ del cuerpo (...) incluso cuando utilizan los métodos ‘suaves’ que encierran o corrigen...” (32).

El cuerpo está inserto en un ámbito político, donde las relaciones de poder le ejercen una presión que lo cerca, lo marca, lo somete, lo fuerza a trabajos y exige de él unos signos específicos y determinados. Estas limitaciones externas del cuerpo se acoplan, a su vez, en virtud de relaciones complejas y recíprocas a la utilización económica del cuerpo; por lo que, el cuerpo, por una parte y como fuerza de produc-

ción, está sumergido en correspondencias de poder y dominación, pero, por otra, su conformación como fuerza de trabajo es posible solamente si se encuentra unida a un sistema de retención, en el cual la necesidad también es una herramienta política prevenida y determinada, fijada y establecida: la eliminación de los enfermos, el control de los contagiosos, la exclusión de los delinquentes, etc.

El cuerpo sólo se transforma en fuerza de utilidad cuando es, al mismo tiempo, cuerpo productivo y cuerpo sometido. Este poder, que se mantiene dentro del orden físico, permite la existencia, desde un punto de vista, de un “saber” del cuerpo que no es la ciencia de su funcionamiento y, desde otra mirada, de un dominio de sus fuerzas “(...) que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo” (33). Un saber sobre el cuerpo se ha logrado constituir, sencillamente, gracias a un conjunto de sistemas *disciplinarios* como la escuela, el hospital, la cárcel, la milicia.

Foucault se refiere a este dispositivo como una suerte de *microfísica del poder* que es puesta en juego por instituciones y aparatos de vigilancia, ubicados entre los mecanismos del sistema y los propios cuerpos que, hasta el momento, hemos desarrollado. Los obstáculos que se presentan al querer desligarse de este entretreído sistema provienen de dichos intrincados modelos de poder. El análisis de la microfísica estima que el poder practicado en ella no se entiende como una propiedad, sino como una estrategia, “(...) que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una ‘apropiación’, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos...” (Foucault, 1994: 33).

No sólo este poder se ejerce como una obligación o prohibición sobre quienes, en teoría, no lo tienen, sino que les penetra, pasa por ellos y a través de ellos, descansa sobre ellos, tal cual como lo hacen ellos mismos al enfrentarse a este aparato de poder que los sostiene. Y Foucault, además, afirma que el poder produce saber, implicándose el uno al otro, “(...) no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (34).

Al trabajar el cerco político y la microfísica del poder, se puede deducir que, en el campo del saber, se renuncia a la dicotomía de lo

que es “interesado” y de lo que es “desinteresado”, al modelo del conocimiento y a la preponderancia del sujeto. En el ámbito del poder, por su parte, se desiste a la oposición violencia-ideología, a la metáfora de la propiedad, al modelo del contrato o al de la conquista. Se entendería el cuerpo político como una especie de conjunto de elementos materiales y técnicos que pueden ser utilizados como armas de relevos, de vías de comunicación y de sostén a las relaciones de poder y de saber que encierran a los cuerpos humanos, dominándolos y tornándolos en unos objetos de saber en virtud de los propósitos de dicho cuerpo político. El alma -que es representada por procedimientos de castigo, vigilancia, pena y coacción- está producida permanentemente alrededor, en el interior y en la superficie del cuerpo. Cuerpo modelado por medio del ejercicio de este poder que es aplicado además sobre los vigilados (educados y corregidos), los excéntricos, los pequeños, los estudiantes, los migrados. Es el punto donde el poder se introduce en el cuerpo, se encuentra instalado en el mismo cuerpo.

Desde las ciencias humanas despega esta microfísica del poder. Procedimiento en el cual se esgrimen técnicas y discursos científicos, dando verosimilitud y coherencia a las normas “ético-morales” del humanismo y la modernidad. El hombre es el resultado “(...) de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un ‘alma’ lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo” (36). En este mismo ámbito, Foucault propone que el desplazamiento de una forma de castigo a otra encuentra un punto central a la hora de aplicar el poder, ya que este nuevo juego de representaciones (*tecnologías de la representación* les denomina) y de signos que circulan, con precaución, por todas partes, no se instala especialmente en el cuerpo, sino en el alma.

Pero el signo mayor del castigo, en el marco de estas sociedades, es la prisión. El patíbulo donde se llevaba a cabo el suplicio es reemplazado por una gigantesca arquitectura cerrada que se incorpora en el mismo cuerpo del sistema estatal e implica una forma de dominio totalmente diferente a las anteriores: los nuevos castillos del orden civil.

Lo que implica este modelo de corrección penal es, a pesar de su desperdigada sistematización, la manutención de un régimen de obediencia civil que somete a sus habitantes a reglas, normas, códigos, órdenes, a una autoridad eternamente presente que le controla y su-

pervisa. Dicha determinación permite mantener un detallado operativo de fiscalización en nombre del poder; técnica en la que se imponen a los cuerpos tareas a la vez iguales y desiguales, pero siempre dosificadas.

### Poder y violencia simbólica

En virtud de lo expuesto anteriormente, podemos extrapolar estas fiscalizaciones y normativas a partir de las nociones que Pierre Bourdieu entrega en torno a la *distinción* (criterios y bases sociales del gusto): “Se dibuja así un espacio de cuerpos de clase que, dejando a un lado los azares biológicos, tiende a reproducir en su lógica específica la estructura del espacio social” (Bourdieu, 1998: 190). Es así como el particular tema que desarrolla Foucault en su obra, en su etapa sobre el poder, creemos que es asimilable con algunos planteamientos que propone Bourdieu en relación al *poder simbólico*, a la *violencia simbólica* y a algunos dispositivos entendidos en el ámbito de las estructuras estructurantes (más que estructuradas), como una antítesis a las instrucciones mecánicas y a las normas que admiten las experiencias prácticas en consecuencia con la realización de un modelo definido y estable.

En el prólogo a la edición argentina de *Intelectuales, política y poder* (2000), Alicia Gutiérrez precisa que este sociólogo francés tenía como compromiso la investigación social y, en este marco, uno de sus puntos cruciales eran los estudios sobre el poder. Bourdieu sostiene que el poder es constitutivo de la sociedad y se encuentra en los cuerpos, en los campos y en los *habitus*, en las instituciones y en los cerebros, como un cuerpo-poder si utilizamos los conceptos foucaultianos recién revisados. Al entrar en detalle en lo concerniente a las estrategias de poder que plantea dicho investigador, éste estima que el poder se aplica física y objetivamente pero también existe simbólicamente. Gutiérrez indica que lo anterior admite la puesta en práctica de un sistema de *violencia simbólica*, intimidación socialmente aceptada que consiste en imponer significaciones. Hablamos, por lo tanto, de un *poder simbólico* que se encuentra en las prácticas contemporáneas de nuestras sociedades: un poder invisible que no puede ejecutarse

sino con la confabulación de los que no desean saber que lo padecen o incluso que lo ejercen. Es un poder de construcción de imaginarios que tiene la tendencia de conformar un orden social determinado.

Para Harry Pross, por ejemplo, el semanario, el diario, la radio, la televisión y los medios de comunicación, en general, son sistemas que ejercen violencia simbólica al suministrar interpretaciones a las posibles expectativas subjetivas del futuro y, asimismo, explica que la violencia simbólica se entiende como “(...) el poder hacer que la validez de significado sea tan efectiva que otra gente se identifique con ellos...” (Pross, 1999: 71).

Al continuar elucidando sus estudios sobre la microfísica del poder, Foucault asegura que el problema, en este contexto, sería la creación e instauración de un cuerpo social delineado por la universalidad de las voluntades y, por lo mismo, asume que no es “(...) el *consensus* el que hace aparecer el cuerpo social, es la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos” (Foucault, 1980: 104). Formándose, con esto, una política de las sujeciones que componen una manipulación especial sobre el cuerpo, de sus comportamientos en general, donde el cuerpo humano participa en un dispositivo de poder que lo examina, lo descompone y lo vuelve a articular. “Anatomía política” o “mecánica del poder” que concreta el proceso por el cual se atrapa al cuerpo para que funcione de acuerdo a lo dictaminado por dicho sistema de poder simbólico. El pseudoestado de vigilia racional es superado por un estado artificial de vigilia que le suministra a la población una ayuda de carácter subliminal que, tímidamente, se puede aproximar a lo que, en otro momento (Browne, 2009) y acercándonos a ciertas estrategias propuestas por Gilles Deleuze (1993), reconocemos como *sociedades de control*. En el ámbito de las sociedades de control, Paul Virilio precisa que “La idea dominante es cuestionar la incomunicación de los sentidos en un plano general (...) entre los individuos para obtener *efecto sensorial de masas* (...) en suma: la esencia misma de nuestra personalidad” (Virilio, 1989: 47). Los “sistemas simbólicos” cumplen una función política que legitima la dominación imperante y colabora, también, con la diferencia de las clases sociales<sup>13</sup>, de una clase sobre otra que Bourdieu, utilizando un

<sup>13</sup> Para Pierre Bourdieu las clases sociales no existen y esta categórica afirmación la fundamenta de la siguiente manera: “(...) lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado

concepto de Weber, llama como una “(...) domesticación de los dominados”. La cultura dominante se preocupa de incorporar a la misma clase dominante, invitándole a una irreal integración en la sociedad.

Desde una mirada antropológica, Marc Auge (1993) precisa que los universos simbólicos construyen para los hombres un medio de reconocimiento más que de conocimiento que se reduce a un mundo cerrado donde todo constituye signo. Como un conjunto de códigos que sólo saben utilizar algunos y que se dilucidan en totalidades ficticias pero muy efectivas.

Por otra parte, una observación interesante es la que surge al acarrear el concepto de poder simbólico y las consecuencias que éste conlleva al ámbito de los estudios y experiencias interculturales: “(...) la limitación de la inmigración, una vez dicho que se confiaban a los emigrados los trabajos más duros e ingratos...” (Deleuze, 2001: 30). Desde una metodología de investigación que obtiene resultados a partir de visiones más empíricas y didácticas sobre migración, Sami Naïr explica a su hija (*La inmigración explicada a mi hija*, 2002) que para que haya migración es necesario una población de llegada y una sociedad de acogida y, debido a dicho fenómeno, esta última comunidad inventa fórmulas de control para proteger su tejido cultural, sus usos y costumbres. “En cierto modo, todos estamos atrapados por la ley: españoles, extranjeros, inmigrantes, clandestinos o irregulares” (Naïr, 2002: 17).

Los efectos de la violencia simbólica y física pueden producir interpretaciones sesgadas y homogéneas en relación a culturas lejanas y ajenas que pueden ser fácilmente moldeadas por las definiciones que propician los Estado-nación o los medios de comunicación. Para Hardt y Negri (2002), el concepto de Estado-nación no es divisible ni trascendental, sino orgánico y trascendente y esta trascendencia pretende enfrentarse al proletariado y reafirmarse de los espacios sociales y la riqueza social.

Frente a los esquemas interculturales desarrollados, nos permitimos hacer un paréntesis para ejemplificar lo que expresamos con anterioridad. En este caso, nos detenemos en Chile para referirnos a los ya reconocidos flujos migratorios de ecuatorianos, peruanos y bo-

---

virtual, en punteado, no como algo dado, sino *como algo que se trata de construir*” (Bourdieu, 1999: 24-25).

livianos. Flujos que -más allá de las “estables” o “inestables” economías de cada una de dichas naciones- mantienen históricamente ciertos conflictos generados por problemas limítrofes y de cartografías territoriales, es decir, problemas generados entre estos cercanos Estado-naciones y que redundan en las relaciones actuales de interculturalidad. Sólo por dar algunos ejemplos: la negación chilena para que los bolivianos tengan una salida al mar; la permanente reclamación de tierras del Norte, después de la guerra del Pacífico por parte de Perú (hoy en el tribunal internacional de La Haya) y, por supuesto, las disputas habituales de países que se rigen por frágiles fronteras, disponibles para ser redibujadas por gobernantes ambiciosos y/o mediadores político-religiosos, confirman lo que tratamos de elucidar.

Otro caso aún más particular es el de la comunidad indígena “chilena”. A lo largo de todo el país hay más de un millón cien mil indígenas que se reparten en diferentes zonas de la geografía nacional. El noventa por ciento de éstos son *mapuches* y el resto se dividen, principalmente, entre *Aymaras* y *Rapa Nui*. En los últimos veinte años, la migración a la región metropolitana -zona central- ha sido tan considerable que, a principios de este siglo, más del cincuenta por ciento de los indígenas habitan en Santiago de Chile.

Situaciones de migración intracontinental, en un caso, e intrapaís, en otro, que levantan, rápidamente y a pesar de la cercanía y familiaridad, síntomas de rechazo y marginación hacia el Otro, hacia el recién llegado, incluso en más de una ocasión se develan algunos rasgos clasistas y xenófobos.

Con el propósito de no perder su reinado, los dispositivos del Estado quieren, por sobre todas las cosas, controlar los flujos migratorios y, desde su centro dominador, proteger una zona exterior en la cual puedan proyectar sus mecanismos de violencia (simbólica y/o física) que le sirven para autoabastecerse de la propia “verdad”, de su propia “verdad”.

Esto significa que el poder simbólico no reside en los “sistemas simbólicos” bajo la forma de una “*illocutionary force*”, sino que se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y lo que sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce en *creencia*. Lo que hace el poder de las palabras y de las

palabras de orden, poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras (Bourdieu, 2000: 71-72).

### **Cuenta final: el Estado como construcción de *imágenes del pensamiento***

Al comenzar el último apartado de esta segunda sección, creemos necesario plantear una aclaración que es de utilidad para adentrarnos en las concepciones sobre y del Estado-nación. Renato Ortiz asegura que la Revolución Industrial y la modernidad están muy ligadas. Esta unión la expone para sustentar que dicho fenómeno contrajo una integración que, hasta el momento, era desconocida en el marco de la conformación del Estado: la constitución de la nación. “Distinta a la noción de Estado (muy antigua en la historia de los hombres), la nación es fruto del siglo XIX” (Ortiz, 2000: 46). La idea de nación presupone un movimiento de integración económica (mercado nacional), social (educación para “todos”), política (ideal democrático para ordenar las relaciones entre partidos y clases sociales) y cultural (unión lingüística y simbólica de los habitantes). Gran parte de la memoria nacional es una construcción simbólica azuzada por tradiciones inventadas e ideológicamente vehiculizadas que permanecen y se habitan como una segunda naturaleza. Funcionan como naturales aunque son completamente artificiosas. Al continuar con lo mismo, el concepto nación proviene de un término latino que significa “nacer” y, por lo tanto, todos los que han nacido en un mismo territorio definido por ciertas fronteras precisas y exactas se diferencian de los demás humanos, enfatizando y defendiendo una propia identidad, “(..) consiste en tener reglas comunes y exigir que sean respetadas (...) sí, toda sociedad busca por todos los medios hacer *idénticas* a las personas que las componen” (Naïr, 2002: 31).

Pierre Bourdieu (1997), por otro lado y en virtud al apartado anterior, indica que el Estado patrocina la utilización de la violencia física y simbólica en un territorio establecido y controlador de un conjunto de pobladores que, teóricamente, le corresponden. Al ejer-

cer violencia simbólica, el Estado está en condiciones de crear fórmulas institucionales que se incrusten en los cerebros, en calidad de estructuras mentales y de pensamiento, de quienes conforman estos estados y que, desde la más exacta institucionalidad, se presentan con pinta de naturales. Pensamiento de Estado -que en forma prioritaria se impone desde la escuela- elaborado y acreditado para el funcionamiento de nuestra sociedad que crea, propone y asegura una verdad ligada completamente a éste. El Estado como artefacto de la sociedad no permite, en ningún caso, modificaciones en los programas escolares.

Y esto es tanto más evidente cuanto que el lenguaje no es neutro, no es informativo. El lenguaje no está hecho para ser creído, sino para que se le obedezca. Cuando la maestra explica una operación a los niños, o cuando les enseña la sintaxis, no puede decirse (propriadamente hablando) que les dé información: les da órdenes, les transmite consignas, les obliga a producir enunciados correctos, ideas “justas”, necesariamente conformes a las significaciones dominantes (Parnet, 1997: 28).

Esto no sólo se debe a la existencia de intereses corporativos comprometidos, sino que al conocimiento popular de un carácter natural dentro de la propia normativa estatal que concede a dicho *arbitrario cultural* una apariencia original y habitual. Por lo tanto, el Estado es consecuencia de un ejercicio de concentración de los distintos niveles de capital. Capital de fuerza física como el ejército y/o la policía, capital económico, cultural, etc. Como precisan Hardt y Negri (2002), el capital(ismo) es inherente a la Europa de la modernidad que concibe la noción de Estado. Por lo mismo, el Estado posee una suerte de metacapital que distribuye el poder sobre los otros tipos de capital. La centralización de diversos tipos de capital lleva a la *emergencia* de un capital específico, necesariamente estatal, que tolera el ejercicio del poder sobre otros campos y sobre los distintos tipos de capital. Michael Taussig (1995), en relación a la metacapitalidad del Estado con “E” mayúscula, hace un importante análisis sobre el poder estatal.

Estamos tratando con un tema evidente pero desatendido, representado, sin mucha gracia pero con bastante precisión, como la construcción cultural del Estado moderno, con E mayúscula, cuya cualidad de fetiche sagrado puede hacerse

evidente al demostrar no sólo la manera casual en la que habitualmente nos referimos a la entidad “el Estado” como si fuera un ser en sí mismo, animado con voluntad y entendimiento propio, sino también al demostrar los frecuentes indicios de exasperación provocados por el aura de la E mayúscula, como le sucede por ejemplo a Shlomo Avineri cuando escribe: (...) Cuando por vez primera se escribe “Estado” en lugar de “estado” ya las enormes y opresivas sombras de Leviatán y Behemoth comienzan a cubrarnos... (Taussig, 1995: 145).

El Estado se ve en las representaciones, como un territorio unificado, unitario, que mantiene una coherencia teórica, centralizadora y divulgadora de información. Esta función totalizadora de la sociedad se refleja en la cultura. El Estado, por tanto, aúna los códigos del mercado cultural, jurídico, lingüístico, métrico y aplica fórmulas de homogenización de los sistemas comunicacionales. Sistemas que sustentan lo que deducimos como una identidad nacional. Mientras la modernidad europea se construía, la maquinaria del poder crecía progresivamente bajo el alero de una identidad de la nación, transformándose el territorio físico y sus pobladores en la prolongación de la esencia trascendente de la nación. “*El concepto moderno de nación heredaba así el cuerpo patrimonial del Estado monárquico y le inventaba una nueva forma*” (Hardt y Negri, 2002: 94).

La creación de la nación, la conformación del Estado-nación va de la mano con una educación totalizadora, universal que difunde la igualdad de los hombres ante la ley y cuya labor es convertir a los individuos en ciudadanos, asignando e infundiendo “(...) una cultura dominante constituida de este modo en cultura *nacional legítima*, el sistema escolar (...) inculca los fundamentos de una verdadera ‘religión cívica’...” (Bourdieu, 1997: 106). La crisis de la modernidad está dispuesta bajo la mano de la nación y su pueblo y se fundamenta cuando se retoma el concepto de soberanía en la Europa de los siglos XIX y XX. Se observa que la figura del Estado moderno cayó en la forma de Estado-nación y posteriormente en una serie de “barbarismos”. Con esto se legitima una cultura dominante y una lengua unificadora que posterga a todas las demás a un segundo plano. La identidad nacional institucionalizó dicha relación estructural: “(...) una identidad cultural integradora, basada en una continuidad biológica de relaciones de san-

gre, una continuidad espacial de territorio y una comunidad lingüística” (Hardt y Negri, 2002: 94). La nación, que implica el principio de soberanía, culminó siendo la única figura posible para llevar adelante el proyecto de la modernidad y su hipotético crecimiento y estabilidad. La idea de nación y los nacionalismos “(...) emprendieron desde el comienzo el camino, no de la república, sino de la ‘res-total’, la cosa total, esto es, la absoluta codificación totalitaria de la vida social...” (106).

Autoridad que estimula un *capital simbólico* expresado como cualquier capital ya sea económico, físico, cultural, social, etc. y que, a su vez, son reconocidos y asumidos por los agentes sociales debido al valor que éstos poseen. Cuando el Presidente de la República firma decretos o el médico recetas y certificados están ejercitando y construyendo este capital simbólico. Capital simbólico almacenado por toda la red de relaciones de reconocimiento, instaurado en el universo burocrático del Estado, que es consagrado por el poder supremo, quien garantiza los actos de autoridad, “(...) actos, a la vez arbitrarios y desconocidos en tanto que tales, de ‘impostura legítima’...” (Bourdieu, 1997: 114). Las funciones o los cargos asignados por el mismo Estado consienten ciertas situaciones de autoridad que permiten a personajes simbólicamente “oficiales” ejercer el poder y llevar a cabo los códigos y las normas estatales. La edificación del Estado es similar a la creación de una suerte de trascendencia histórica común inherente a todos sus ciudadanos. Paul Virilio en *Vitesse et Politique* afirma que “El poder político del Estado no es, entonces, más que secundariamente el poder organizado de una clase para la opresión de otra, en sentido más material, es *polis*, *policía*, es decir, *red de comunicaciones*” (Virilio, 1988: 47-48).

El Estado funda e infunde métodos y condiciones de percepción y pensamiento público, marcos sociales y estatales de apreciación, creando las condiciones para una especie de organización automática de los *habitus*. Suerte de consenso que descansa en lo que se llega a definir como el sentido común. Nuestras sociedades son conformadas en gran parte por el Estado que funciona como una estructura organizada y moderadora de las prácticas y de los agentes que allí circulan. Resoluciones perpetuas y estabilizadoras, instauradas por los procedimientos de coerción y por las disciplinas corporales y mentales

impuestas en el conjunto social. Bajo estas determinaciones se clasifican todos los principios propios de esta sociedad, según el sexo, según la edad, según la “competencia”, la jerarquía social y, por lo mismo, se instala como la base simbólica de todos los ritos de institución que determinan las diferencias y semejanzas dentro de ese contexto socio-cultural.

Pero hay un momento -relata Bourdieu en su lección inaugural dictada en el *Collège de France* (1982)- donde se desespera el *filósofo rey* ya que el agente clasificado por el sistema puede convertirse en un “desorganizado” que rechaza aquellos principios de codificación que le son asignados, escapándose de los límites que conforman los mecanismos sociales de percepción. Para continuar en esta línea, tomamos un ejemplo de Michael Taussig (1995) que explica cómo algunos agentes específicos se logran emancipar de ciertos límites establecidos por el Estado, en este caso particular, en América Latina:

Y es por esto que la acción de las madres de los desaparecidos me parece tan importante. Pues ellas fundan un nuevo ritual público cuyo objetivo es permitir que el tremendo poder mágico y moral de los muertos desasosegados fluya hacia la esfera pública, otorgue poder a los individuos, y desafíe a los autoelegidos guardianes del Estado-nación, guardianes de sus muertos tanto como de sus seres vivos, de su sentido como de su destino (Taussig, 1995: 70).

A diferencia de Bourdieu, Foucault (1998) precisa que a partir del siglo XIX surge un grupo de instituciones que no se puede definir con claridad si están dentro o fuera del aparato del Estado. Por ningún motivo el poder está solamente localizado en el aparato del Estado y es, por lo tanto, necesario transformar los sistemas que se ejercen en las afueras del mismo. Si esto no es así, es muy difícil que las sociedades logren someterse a algún tipo de modificación. Por lo tanto, ya no se concibe el poder como dominio de un Estado global, sino de acuerdo a micro-sociedades que se van consolidando a medida de sus necesidades e imperativos sociales. Entendemos, a partir de esto, que el soberano dirigiendo su Estado es sólo una modalidad, dándose una pluralidad de maneras de gobernar y de prácticas de gobierno respecto al Estado. Multiplicidad de controles que disciplinan, en diferentes

ámbitos, sus respectivas sociedades. En consecuencia, se puede decir que el poder no opera en un solo lugar, sino que en múltiples situaciones, por ejemplo, en la familia, la vida sexual, en los manicomios, en los orfanatos, en la exclusión de los homosexuales, etc. “No podemos cambiar la sociedad, a no ser que cambiemos estas relaciones” (Foucault, 1999: 68).

Michael Hardt y Antonio Negri (2004) apoyan la moción de Foucault indicando que la multitud es una multiplicidad y la definen como un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones no homogéneas, ni idénticas pero, por otra parte el pueblo tiende, aunque no se quiera, a la identidad y a la homogeneidad interna, marcando y excluyendo las diferencias de todo aquello que esté fuera del radio de acción que el mismo Estado define.

La noción de que el centro del poder esté en el Estado es un tema que no convence a Foucault (1979) y la tilda de una fecundidad histórica agotada y desgastada. Para ejemplificarlo propone el caso de la (ex) Unión Soviética. Y explica que después de la Revolución, en este país, las relaciones de producción no variaron en su totalidad. “El sistema legal con respecto a la propiedad ha cambiado también. Igualmente, las instituciones políticas se han transformado a partir de la Revolución” (Foucault, 1999: 68). Hasta aquí, las modificaciones se ponen en marcha de forma ideal pero -y este es el diagnóstico foucaultiano- las relaciones de poder íntimas, pequeñas, continúan de la misma manera que antes del cambio: la familia, la sexualidad, la oficina, etc... “(...) siguen siendo iguales en la Unión Soviética a las de los demás países occidentales. Nada ha cambiado realmente” (158).

Lo estatal y lo no estatal, en consecuencia, se confunden, se mezclan entre todas estas instituciones, dando paso a una red institucional de secuestro infraestatal que encarcela, encierra la existencia de los individuos que circulan por una sociedad: es el control de la existencia. Pero no hay que olvidar que es una la que trata de primar sobre las otras, de sobreidentificarse e imponerse: esta es la forma que pretende utilizar el Estado en su totalidad. El primer objetivo de este secuestro es explotar el tiempo de los hombres para que termine siendo sólo un tiempo de trabajo. El segundo consiste en que el cuerpo del hombre se transforme en fuerza de trabajo. Y el tercer objetivo de las instituciones de secuestro es la creación de una novedosa y particular

fórmula de poder: un poder polimorfo, polivalente, una microfísica del poder.

Pero, por otro lado, en todas estas instituciones hay un poder que no es sólo económico sino también político. Las personas que dirigen esas instituciones se arrojan el derecho de dar órdenes, establecer reglamentos, tomar medidas, expulsar a algunos individuos y aceptar a otros, etc. En tercer lugar, este mismo poder, político y económico, es también judicial. En estas instituciones no sólo se dan órdenes, se toman decisiones y se garantizan funciones tales como la producción o el aprendizaje, también se tiene el derecho de castigar y recompensar, o de hacer comparecer ante instancias de enjuiciamiento. El micro-poder que funciona en el interior de estas instituciones es al mismo tiempo un poder judicial (...) Por último, hay una cuarta característica del poder. Poder que de algún modo atraviesa y anima a estos otros poderes. Trátase de un poder epistemológico, poder de extraer un saber de y sobre estos individuos ya sometidos a la observación y controlados por estos diferentes poderes (Foucault, 1998: 134).

Foucault sentencia, además, que los grupos revolucionarios marxistas (y marxistizados) han encontrado, desde finales del siglo XIX, en el Estado el enemigo ideal para argumentar su lucha. En este caso con el propósito de enfrentarse al Estado (que no es solamente un gobierno) dichas agrupaciones se procuraron de todo un sistema equivalente, en lo que respecta a equipamiento político-militar -al del Estado- constituyéndose bajo los mismos mecanismos de disciplina, las mismas jerarquías, las mismas organizaciones de poder, etc. Por ende, la fábrica no excluye a sus trabajadores sino que los incluye en un sistema de producción. Aunque estas instituciones buscan excluir al individuo, su objeto final es hacerlos dependiente a un aparato de normalización de los hombres. La fábrica, la escuela, la prisión, los hospitales -las instituciones disciplinarias- tienen el propósito de atar a los sujetos a un determinado proceso de producción, alineación o recificación en virtud de ciertas y definidas normas. Con esto, diagnosticamos uno de los puntos que nos interesa en la obra de Foucault. En la década de los setenta, éste se refiere a una exclusión-incluida ya que los miembros de una sociedad específica es-

taban sometidos a un sistema de control permanente, “A final del siglo XVIII, la sociedad instauró un modo de poder que no se fundaba en la exclusión (...) sino en la inclusión en un sistema donde cada uno debía ser localizado (...) en el que cada uno debía ser encadenado a su propia identidad” (Foucault, 1998: 61). Pero, posteriormente -y como lo apreciamos en un apartado anterior- este intelectual rescata de Blanchot la noción de pensamiento del afuera que corresponde, entre otras cuestiones, a quienes, física o espiritualmente, se encuentran marginados dentro y por las leyes marco que rigen dicha sociedad. Como se sabe, uno de los casos prioritarios que trabaja Foucault es el de la homosexualidad, la locura o el desempleo.

Pero aún hay visiones más radicales que ayudan a evidenciar esta postura frente al Estado. Para Gilles Deleuze y Félix Guattari<sup>14</sup>, el Estado funciona por uno-dos, es decir, que distribuye las diferencias sólo en forma binaria. Aseguran estos autores, además, que el Estado contiene un sistema de violencia que no pasa por la guerra -“(...) más que guerreros, emplea policías, carceleros, no tiene armas y no tiene necesidad de ellas...” (Deleuze y Guattari, 2000: 360)- sino que funciona por un sistema oculto que evita cualquier tipo de combate.

El Estado gana, con esto, todo un consenso generalizado y asegura la existencia de un modo de pensar que tiene como objetivo explicar las cosas desde un centro de operaciones que siempre está justificado -aunque no sea evidente- por el mismo Estado. Figura que descansa en su masiva y rápida difusión y, a su vez, en la posibilidad de instaurarse como único argumento para discernir entre quienes deben participar como protagonistas y quienes como *extras*, dentro de esta película definida, en principio, por el propio Estado-nación. El pensamiento toma su imagen de la filosofía del Estado: “La filosofía está impregnada del proyecto de convertirse en la lengua oficial de un Estado puro (...) Por supuesto, otras disciplinas diferentes de la filosofía y su historia también pueden jugar ese papel de represor del

<sup>14</sup> A diferencia de Foucault (1994), Deleuze y Guattari (2000) no se refieren directamente a un polipoder estatal, sino que se enfrentan a la función estatal a través de una opción nomadológica e hiperactiva. Por su parte Deleuze (1993), posteriormente y basado en los estudios sobre el poder de Foucault, plantea la noción *sociedades de control* donde, efectivamente, el poder se multiplica y disemina por todos los rincones a través del incremento *mass-mediático*, superando, con esto, la idea de Estado-nación y potenciando una *soberanía imperial*.

pensamiento” (Deleuze, 1997: 18). Es así como el pensamiento se ajusta a los objetivos de este Estado y a sus exigencias ya definidas y delimitadas que, bajo esta normativa, inducen a la historia de la filosofía a transformarse en el agente de poder que soporta al mismo pensamiento. Por ello, Deleuze acusa, en el marco del Estado, la constitución de una imagen del pensamiento -que se puede entender como la filosofía- que no deja que las personas piensen. El Estado no existe si no tiene una imagen del pensamiento que le sustente su funcionamiento y que le valga de axioma o de máquina abstracta. “¿Podría decirse en la actualidad que las ciencias humanas son las que desempeñan ese papel de procurar por sus propios medios una máquina abstracta a los aparatos de poder moderno...?” (Deleuze y Parnet, 1997: 100). No se trata de que todos los filósofos se hayan convertido en profesores públicos, en profesores del Estado, sino que, en la relación filósofo y Estado, el pensamiento construye su imagen filosófica a partir de sí mismo, creando una institución espiritual y absoluta, acomodando el pensamiento a los objetivos del Estado, las ideas dominantes y a las imposiciones del orden instituido. “Marx, Freud y Saussure componen un curioso Represor con tres cabezas, una lengua dominante mayor. Interpretar, transformar, enunciar, son las nuevas formas de ideas ‘justas’” (Deleuze, 1997: 18).

La imagen del pensamiento tiene la forma del Estado y sólo en éste se puede inventar un Estado universal por derecho, realzar el Estado a lo universal de derecho. Una imagen que cubre todo el pensamiento como objeto basal de una “noología”<sup>15</sup> y que, a la larga, sería como la forma-Estado proyectada en el pensamiento. Dicha imagen está compuesta por dos cabezas que permanentemente se están necesitando entre sí: un *imperium* del pensar-verdadero que funciona por captura mágica, confirmación o lazo, que compone la eficiencia de una fundación (*mythos*) y una república de los espíritus libres que funciona por pacto o contrato, que compone una organización legislativa y judicial, que incorpora la sanción de un fundamento (*logos*). Con esto, el Estado es uno de los que más gana. Gana un consenso que vigoriza y potencia, a través del pensamiento, la forma-Estado.

---

<sup>15</sup> “La noología, que no se confunda con la ideología, es precisamente el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad” (Deleuze y Guattari, 2000: 381).

El Estado se entiende, entonces, como una organización razonada y razonable de una comunidad. El pensamiento recibe del Estado una forma de interioridad y, a su vez, el pensamiento entrega a esta forma de interioridad una forma de universalidad. El Estado moderno o racional se desarrolla en torno a un gobernador que tiene al sentido común como una fuente que une todos los consensos de estos sistemas absolutos. Todo el fenómeno del cual estamos hablando se inspira en el momento en que la forma-Estado crea una imagen del pensamiento y viceversa.

Por lo mismo, estos autores pretenden replantear en forma crítica los sistemas conceptuales y epistémicos a través de nuevas imágenes del pensamiento que se enfrentan a las imágenes tradicionales, que destruyan las imágenes, chocando con ellas y evidenciando *contrapensamientos*, cuyas acciones son diseminadas, no lineales y discontinuas. Es necesario pensar desde el afuera. Un pensamiento del afuera, como lo anunciamos con Blanchot y Foucault en esta misma segunda parte, que se escapa de la dinastía del emperador, “(...) afuera (...) atraído y experimentar en el vacío y en la indigencia, la presencia del afuera y, ligado a esta presencia, el hecho de que uno está irremediamente fuera del afuera” (Silva Echeto, 2002: 6). Pensamiento que convierte el pensamiento en un devenir, en lugar de ser la propiedad de un Sujeto y la representación de un Todo. “Todo pensamiento ya es una tribu, lo contrario de un Estado” (Deleuze y Guattari, 2000: 382) y no se expresa como *otra imagen* opuesta a la imagen que surge del sistema estatal, sino es la fuerza que destruye la imagen y sus copias, desarma los modelos de la “verdad”, la “justicia” y el “derecho”. Se trata de un pensamiento-acontecimiento, de *haecceidad*<sup>16</sup>, frente a una imagen úni-

<sup>16</sup> *Haecceidad* es una noción extraída (y desvirtuada) de la forma en que era trabajada por teólogos, filósofos y físicos de la Edad Media. “Un plano de este tipo es el de la Ley, en tanto que asigna y hace evolucionar lo sujetos, personajes, caracteres y sentimientos: armonía de las formas, educación de los sujetos. Pero existe también otro tipo de plano que es completamente distinto: el *plano de consistencia*. Este plano no conoce más que relaciones de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, entre elementos no formados, relativamente no formados, moléculas o partículas arrastradas por los flujos. Tampoco tiene nada que ver con los sujetos, sino más bien con las llamadas ‘haecceidades’ (...) Una haecceidad puede durar tanto tiempo, e incluso más, que el tiempo necesario para el desarrollo de una forma y para la evolución de un sujeto (...) constituyen devenires y procesos. La haecceidad tiene necesidad de ese tipo de enunciación. HAECCEIDAD =

ca, de un pensamiento sujeto. Un pensamiento problema, un pensamiento que apela al pueblo en vez de tornarse en un ministerio.

Es necesario convocar a un pensamiento como fuerza del afuera, nómada, cuyo fin no sólo implica moverse, deslizarse, cambiar de lugar, sino emanciparse de la máquina-aparato-Estado, de las excesivas imágenes del pensamiento para, desde una mirada crítica, habilitar contrapensamientos que resistan al poder construido bajo el alero del discurso, en este caso, occidental.

Este es el proyecto en el que pretende embarcarnos esta anatomía al poder eurooccidental.



## BIBLIOGRAFÍA<sup>1</sup>

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de (2000): “Descubrir ¿qué?”, *Humboldt*, 129, pp. 1-3.
- ALMANZI, Guido (1989): “Prefacio”, *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama.
- ARENS, W. (1979): *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. México, Siglo XXI, 1981.
- ARRIAGA, Mercedes (2001): *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*. Barcelona, Anthropos.
- AUGÉ, Marc (1992): *Los “no lugares”: espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa, 1993.
- BARTHES, Roland: (1967): *Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral, 1973.  
(1978): *S/Z*. Madrid, Siglo XXI, 1980.
- BAUDRILLARD, Jean (1978): *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1993.  
(1995): *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama, 1996.  
(2001): «Jean Baudrillard: ‘A cette époque, le concept de révolution existait encore’», propos recueillis par Frédéric Martel, *Magazine Littéraire*, 399, Paris, pp. 49-51.
- BLANCHOT, Maurice (1986): *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia, Pre-textos, 1993.

---

<sup>1</sup> En paréntesis y al principio la fecha de publicación de la primera edición en lengua original. Al final y sin paréntesis la fecha utilizada para y en esta investigación. Esta última es la que figura como referencia en el corpus total del texto.

- BLOCK DE BEHAR, Lisa (1984): *Una retórica del silencio. Funciones del lector y procedimientos de la lectura literaria*. México, Siglo XXI.
- (1993): “La invención de un mundo real”, *De la amistad y otras coincidencias. Adolfo Bioy Casares en Uruguay*. Salto, Centro Cultural Internacional de Salto.
- BORGES, Jorge Luis (1956): *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé.
- (1979): *Obras completas en colaboración*. Buenos Aires, Emecé.
- (1985): *Jorge Luis Borges. Ficcionario. Una antología de sus textos*. México, F.C.E.
- (2001): *El Aleph*. Madrid, Alianza.
- (2002): *El idioma de los argentinos*. Madrid, Alianza.
- BOURDIEU, Pierre (1979): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1998.
- (1971): “Campo del poder, campo intelectual y habitus de clase”, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- (1977): “Sobre el poder simbólico”, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- (1982): *Lección sobre lección*. Barcelona, Anagrama, 2002.
- (1992): “Por una internacional de los intelectuales”, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- (1994): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1999.
- (2000): *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba.
- BROWNE, Rodrigo (2009): *De la comunicación disciplinaria a los controles de la comunicación. La antropofagia como transgresión cultural*. Sevilla, Alfar.
- CARDIN, Alberto (1994): *Dialéctica y canibalismo*. Barcelona, Anagrama.
- COCHRAN, Terry (1996): *La cultura contra el estado*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- CORREA, Hugo (2010): *Los altísimos*. Santiago de Chile, Alfaguara.
- CHAMBERS, Iain (1996): *Ritmi urbani*. Génova, Costa & Nolan.
- (1998): “Cielos comunes, horizontes divididos. Entrevista a Iain Chambers”, entrevista de Adell Joan-Elies, *Quimera*, 174, Barcelona, pp. 23-29.

- DELEUZE, Gilles (1969): *Logique du sens*. Paris, Minuit.
- (1969): *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989.
- (1972): “Hélène Cixous ou l’écriture stroboscopique”, *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris, Minuit, 2002.
- (1977a): “Deseo y Placer”, *Archipiélago*, 23, Barcelona, 1995, pp. 12-20.
- (1977b): “Primera parte. Una entrevista, ¿qué es?, ¿para qué sirve?”, *Diálogos*. Valencia, Pre-textos, 1997.
- (1980): “Entrevista sobre *Mil Mesetas*”, entrevista de Chistian Descamps, Didier Eribon y Robert Maggiori, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1982): “Algunas dudas sobre lo imaginario”, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1985): “El intelectual y la política. Sobre Foucault y la prisión”, entrevista de Paul Rabinow y Kheit Gandal, *Archipiélago*, 53, Barcelona, 2002, pp. 68-74.
- (1985): *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona, Paidós, 1996.
- (1986a): “Hender las cosas, Hender las palabras”, entrevista de Robert Maggiori, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1986b): “Un retrato de Foucault”, entrevista con Claire Parnet, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1988): “Sobre Leibniz”, entrevista con Robert Maggiori, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1988): *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona, Paidós, 1989.
- (1990): “Control y devenir”, entrevista con Antonio Negri. *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1990): “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1990): *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1993): “Las sociedades de control”, *Ajoblanco*, 51, Barcelona, pp. 36-39.
- (1993): *Crítica y clínica*. Barcelona, Anagrama, 1997.
- (2002): “Causes et raisons des îles désertes”, *L’île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris, Minuit.

- (2002): *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris, Minuit.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1972): *El AntiEdipo Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1995.
- (1972): "Entrevista sobre *El Anti-Edipo*", entrevista con Catherine Backès-Clément, *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1976): *Rizoma (introducción)*. Valencia, Pre-textos, 1997.
- (1980): *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2000.
- DELEUZE, Gilles y PARNET, Claire (1977): *Diálogos*. Valencia, Pre-textos, 1997.
- DERRIDA, Jacques (1967): *De la Gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- (1971): *Posiciones*. Valencia, Pre-textos, 1972.
- (1972): *La diseminación*. Madrid, Fundamentos, 1975.
- (1989): *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- (1989): *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- (1998): *La Universidad sin condición*. Madrid, Trotta, 2002.
- DERRIDA, Jacques y STIEGLER, Bernard (1996): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- DORFMAN, Ariel y MATTELART, Armand (1973): *Para leer al Pato Donald*. Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso.
- DURAND, Gilbert (1960): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid, Taurus, 1981.
- (1994): *Lo imaginario*. Barcelona, del bronco, 2000.
- ECO, Umberto (1974): *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Lumen, 1988.
- (1988): *Signo*. Barcelona, Labor.
- (1990): *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen, 1998.
- (1998): *Entre mentira e ironía*. Barcelona, Lumen.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1995): *Calibán Contra la Leyenda Negra*. Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida.
- FOUCAULT, Michel (1966): *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1986.

- (1969): *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1996.
- (1970): *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.
- (1972): “Sobre la justicia popular. Debate con los Maos”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.
- (1973): “A propósito del encierro carcelario”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.
- (1973): *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama, 1989.
- (1973): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- (1975): *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1994.
- (1975a): “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.
- (1975c): “Diálogo sobre el poder”, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999.
- (1976a): *La historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1992.
- (1976b): *La historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Madrid, Siglo XXI, 1993.
- (1977a): “Poderes y estrategias”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.
- (1977b): “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, *Microfísica del poder*, entrevista de Lucette Finas, Madrid, La piqueta, 1979.
- (1978): “La ‘gubernamentalidad’”, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999.
- (1979): *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta.
- (1979): “El ojo del poder”, *El panóptico*. Madrid, La piqueta, 1989.
- (1979): “Nacimiento de la biopolítica”, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999.
- (1981): “*Omnes et singulatium*: hacia una crítica de la ‘razón política’”, *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.
- (1982a): “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”, conversación con B. Gallagher y A. Wilson, *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999.

- (1982b): “Verdad, individuo y poder”, *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.
- (1986): *El pensamiento del afuera*. Valencia, Pre-textos, 1989.
- (1988): *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.
- (1994): *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999.
- (2001): “No al sexo rey”, entrevista con Bernard Henry-Levy, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.
- (2001): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.
- FOUCAULT, Michel y DELEUZE, Gilles (1972): “Un diálogo sobre el poder”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.
- FOUCAULT, Michel y FONTANA, M. (2001): “Verdad y poder”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.
- FOUCAULT, Michel; COOPER, David; FAYE, Marie-Odile; FAYE, Jean Pierre y ZECCA, Marine (1977): “Encierro, psiquiatría y prisión”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.
- GALEANO, Eduardo (1971): *Las venas abiertas de América Latina*. México, Siglo XXI.
- (1986): *El descubrimiento de América que todavía no fue y otros escritos*. Barcelona, Laia.
- GOYTISOLO, Juan (1990): “Presentación”, *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.
- GUATTARI, Félix (1989): *Las tres ecologías*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- (1992): *Caosmosis*. Buenos Aires, Manantial, 1996.
- GUIGOU, Nicolás (1996): *El quiebre del espejo, ensayos sobre teoría antropológica y cultura visual*. Montevideo, Promociones Universitarias.
- (2001): “Representación e imagen: las miradas de la antropología visual”, *Diverso*, Universidad de la República, Montevideo,  
<http://www.educar.org/revistas/diverso/Mag.htm>

- GUIGOU, Nicolás y TANI, Ricardo (2001): "Por una antropología del 'entre'". *Comuniquiatra*, 1, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>
- GUTIÉRREZ, Alicia (2000): "Prólogo: la tarea y el compromiso del investigador social. Notas sobre Pierre Bourdieu", *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba.
- HARDT, Michael (2002): "El imperio contraataca", entrevista de Marina Garcés y Santiago López Petit, *Archipiélago*, 53, Barcelona, pp. 61-65.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio (2000): *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002.  
(2004): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona, Debate.
- HARRIS, Marvin (1977): *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona, Argos, 1978.
- LESTRINGANT, Frank (2002): "Entretien avec Frank Lestringant: spécialiste en Littérature du XVIè siècle", *Estadao*, Sao Paulo, <http://www.estadao.com.br>
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1950): "Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1979.  
(1962a): *El totemismo en la actualidad*. México, F.C.E., 1965.  
(1962b): *El pensamiento salvaje*. México, F.C.E., 1984.  
(1963): "Respuestas a algunas preguntas", *Horizonte del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, 2, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1997, pp. 437-455.  
(1964): *Mitológicas, Lo crudo y lo cocido*. México, F.C.E., 1968.  
(1983): *La mirada distante*. Madrid, Argos Vergara, 1984.  
(2000): "No me inquieta disolverme en la nada", entrevista de Constantin Von Barloewen, *Humboldt*, 129, pp.70-73.
- LOTMAN, Iuri (1981): "El texto en el texto", *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia, 1996.  
(1983): "Para la construcción de la una teoría de la interacción de las culturas (el aspecto semiótico)", *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia, 1996.  
(1984): "Acerca de la semiosfera", *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia, 1996.

- (1993): *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona, Gedisa. 1999.
- (1996): *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- MAALOUF, Amin (1998): *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999.
- MACHADO, Irene (2001): “Liminalidad e intervalo: la semiosis de los espacios culturales”. *Signa*, Revista de la Asociación Española de Semiótica, 10, Madrid, UNED, pp. 19-40.
- MATURANA, Humberto (1993): “Conversaciones Matrísticas y Patriarcales”, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano. Desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago de Chile, Instituto de Terapia Cognitiva.
- (1997): “Biología y violencia”, *Violencia en sus distintos ámbitos de expresión*. Santiago de Chile, Dolmen.
- (1997): *La objetividad. Un argumento para obligar*. Santiago de Chile, Dolmen.
- MÉNDEZ RUBIO, Antonio (1997): *Encrucijadas. Elemento de crítica de la cultura*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- MÉTRAUX, Alfred (1967): “La antropología ritual de los Tupinambas”, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Madrid, Aguilar, 1973.
- (1928): «La religion de Tupinamba et ses rapports avec celle de autres tribus Tupi-Guarani» *Bibliothèque de l'école des Hautes Études, Sciences religieuses*, XLV, Paris, Librairie Ernest Leroux.
- MILÁ, E. (2000): “Comeos los unos a los otros...” *La religión del canibalismo y el sacrificio humano*. <http://www.members.es.tripod.de/disidentes/artift.htm>
- MONTAIGNE, Michel de (1604): “De los caníbales”. *Ensayos Escogidos* (1959), México, U.A.M., 1978.
- MOREY, Miguel (1987): “Prólogo a la edición castellana: del pasar de las cosas que pasan y su sentido”, *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 1989.
- (1989): “Introducción: La cuestión del método”, *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós.
- (2001): “Introducción”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.

- NAÏR, Sami (1996): “Del referente de origen a las nuevas identidades”, *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.
- (1996): “El desplazamiento del mundo”, *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.
- (1996): “El otro como enemigo”, *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.
- (1996): “La inmigración Magrebí: ¿qué integración? ¿qué ciudadanía?”, *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.
- (1996): “Las identificaciones aleatorias”, *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.
- (1996): “Una noción incierta: la ciudadanía europea”, *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.
- (2001): *La inmigración explicada a mi hija*. Barcelona, Círculo de lectores, 2002.
- NAÏR, Sami y LUCAS, Javier de (1996): *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.
- NEGRI, Antonio (2002): “El Imperio”, <http://www.barrapunto.com/features/100/01/20/1343236.shtm>
- ORTIZ, Renato (2000): “Diversidad cultural y cosmopolitismo”, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile, Cuarto propio.
- ORWELL, George (1949): *1984*. Barcelona, Destino, 1984.
- PARNET, Claire (1977): “Segunda parte. Una entrevista, ¿qué es?, ¿para qué sirve?”, *Diálogos*. Valencia, Pre-textos, 1997.

- PELEGRINI, Milton (2001): “Antropofagia e teofagia”, Revista del Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (CISC), Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo, [www.cisc.org.br/biblioteca/index.html](http://www.cisc.org.br/biblioteca/index.html)
- PIGAFETTA, Antonio (1522): *Primer viaje alrededor del mundo*. Madrid, Historia 16, 1985.
- PORZECANSKI, Teresa (1989): *Curanderos y caníbales. Ensayos Antropológicos sobre Guaraníes, Charrúas, Terenas, Bororos y adivinos*. Montevideo, Luis A. Retta Libros.
- PROSS, Harry (1983): *La violencia de los símbolos sociales*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- RAMÍREZ, M. (1997): *La imagen del indígena americano en la Europa del Siglo XVI: determinantes de la representación icónica*. Tesis Doctoral inédita. “Programa Interdisciplinar en Estudios Culturales Literatura y Comunicación”, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- RAMONET, Ignacio (2000): *La golosina visual*. Madrid, Debate.
- REDING BLASE, Sofía (1992): *El buen salvaje y el canibal*. México, U.A.M.
- REVISTA DE ANTROPOFAGIA (1928-1929): Reedición da revista literaria publicada em Sao Paulo – 1ª e 2ª “dentições” – 1928-1929. Sao Paulo, Abril e da Metal.
- RODRIGO ALSINA, Miquel (1999) *Comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos.
- ROMANO, Vicente (1998): *El tiempo y el espacio en la comunicación*. Guipúzcoa, Lizarra.
- SAHAGÚN, Bernardino (S/F): *El México antiguo. Reordenación de la historia general de las cosas de Nueva España de Fray Bernardino de Sahagún y de los informantes indígenas*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1984.
- SAID, Edward W. (1978): *Orientalismo*. Madrid, Libertarias, 1990.
- (2002): “Entre dos mundos”, *Fractal*, México, <http://www.fractal.com.mx/F9said.html>
- SALAS, J. C. (1920): *Los indios del caribe. Estudio sobre el origen del mito de la antropofagia*, Madrid, América.

- SILVA ECHETO, Víctor (2003): *Comunicación, Información e interculturalidad. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.
- SILVA ECHETO, Víctor y BROWNE, Rodrigo (2004): *Escrituras híbridas y rizomáticas. Pasajes intersticiales, pensamiento del Entre, comunicación y cultura*. Sevilla, Arcibel.
- (2007): *Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- STADEN, Hans (1557): *Viaje y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires, Nova, 1945.
- SUBIRATS, Eduardo (1983): *El alma y la muerte*. Barcelona, Antrophos.
- (1999): *Sobre la libertad*. Madrid, Anaya.
- (2000): “Antropofagia contra globalización o el Paraíso en América Latina”, *Quimera*, 193-194, Barcelona, pp. 88-91.
- (2002): “Uma bienal no país do futebol e do carnaval”, *Estadao*, Sao Paulo, <http://www.estadao.com>
- (13.09.2002b): “El mundo tras el 11-S: una regresión histórica”, *El Mundo*, Opinión, Madrid, pp. 12-13.
- (2003): “Río virou ruina de cidade histórica cercada de favela”, entrevista de Claudia Nina, *Vitruvius*, Sao Paulo, <http://www.vitruvius.com.br.arquitextos>
- TALENS, Jenaro (1989): *Cenizas de sentido. Antología poética*, Madrid, Cátedra.
- (2000): *El sujeto vacío*, Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- (2002): *Cantos Rodados (Antología poética, 1960-2001)*, edición de Juan Carlos Fernández Serrato. Madrid, Cátedra.
- TAUSSIG, Michael (1992): *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- TODOROV, Tzvetan (1982): *La conquista de América. El problema del Otro*. México, Siglo XXI, 1998.
- VILLALTA, Blanco (1970): *Ritos caníbales en América*. Buenos Aires, Casa Pardo.

- VINCENT, Catherine (08.08.2000): "L'homme a mangé de l'homme: la preuve par la myoglobine chez les Anasazi", *Le Monde*, Paris, p. 25.
- VIRILIO, Paul (1980): *Estética de la desaparición*. Barcelona, Anagrama, 1988.
- (1995): *La velocidad de liberación*. Buenos Aires, Manantial, 1997.
- (1998): *La bomba informática*. Madrid, Cátedra, 1999.
- (1998): *La máquina de visión*. Madrid, Cátedra.
- VISCARDI, Ricardo (2001): "Comunicación, técnica y crisis", *Comuniquiatra*, 2, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>
- (2001b): "Skin-head, ciber-punk y cabeza antropológica", *Diverso*, Universidad de la República, Montevideo, <http://www.educar.org/revistas/diverso/Mag.htm>

IMPRESOR:

IMPRESA UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

AVDA. FRANCISCO SALAZAR 01145

FONO: 045 - 2325411 / 2732400

TEMUCO, CHILE



