

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo



UNIVERSIDAD DE SEVILLA
Departamento de Comunicación
Audiovisual, Publicidad y Literatura



“Abaporu” (1928), Tarsila do Amaral

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA
DE LA *ANTROPOFAGIA*.

Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Tesis Doctoral presentada por

Rodrigo Browne Sartori

Bajo la dirección de los doctores

Dr. Manuel Ángel Vázquez Medel
Dr. Juan Carlos Fernández Serrato

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Curso Académico 2002-2003

A Maricarmen y Rafael

A Amalia, amigamante,

**“(...) el último maullido del Gato Negro, llamando en vano
a la Reina de los Gatos”**

L. M. P.

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Esta investigación se ha llevado a cabo gracias a las becas concedidas por el Ministerio de Planificación y Cooperación (Mideplan) del gobierno de Chile y la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI).

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Deseo expresar mis más sinceros agradecimientos a todas las personas que han colaborado en el desarrollo de esta Tesis Doctoral y en especial a:

Manuel Ángel Vázquez Medel por su entrega, comprensión y solidaridad investigadora. Sin su estímulo y perseverancia este trabajo no hubiera sido posible. A Juan Carlos Fernández Serrato, eterno luchador, por su infatigable paciencia, apoyo y dedicación. A ambos mi más leal admiración y estima.

Mi amigo y colega Víctor Manuel Silva Echeto, compañero de un largo viaje, por contagiar el deleite de investigar y hacer de este *devenir* una vocación.

La Isla Robinson Crusoe y su gente.

Víctor y Violeta por no haber estado con ellos cuando se fueron.

Mamá y papá.

Víctor Sartori Escobar.

Los bibliotecarios de la Universidad de Sevilla y, en particular, a los de la Facultad de Comunicación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	09
---------------------	----

CAPÍTULO I

<i>SEMIOSIS ILIMITADA: HACIA UNA LECTURA ANTROPÓFAGA DE LA SEMIÓTICA</i>	41
I. 1. <i>Hacia una antropófaga semiosis ilimitada</i>	51
I. 2. <i>La emancipación del significante: la différence y lógica del sentido</i>	55
I. 3. <i>La codificación de las interpretaciones</i>	68
I. 4. <i>De la enciclopedia intertextual a la hipertextualidad</i>	80
I. 5. <i>Hipertextualidad informática o (ciber)hipertextualidad</i>	90
I. 6. <i>Semiosis ilimitada-antropófaga: ¿semiosis hermética y/o deconstrucción?</i>	98
I. 7. <i>Antropofagia sígnica como ENTRE</i>	106
I. 8. <i>In-between / Intermedios y el tercer espacio</i>	114

CAPÍTULO II

<i>EL PENSAMIENTO SALVAJE FRENTE AL RETORNO DEL TOTEMISMO Y LAS CUESTIONES DE LA MODERNIDAD</i>	130
II. 1. <i>Régimen diurno y régimen nocturno</i>	134
II. 2. <i>La canibalización del discurso totémico</i>	146
II. 3. <i>Bricoleur versus ingeniero</i>	149
II. 4. <i>Totemismo codificado y sociedad de discurso</i>	153

II. 5. Hacia un totemismo de la modernidad	158
II. 6. Antroposemiótica modelizadora	162
II. 7. La universalización del discurso totémico	168
II. 8. <i>El pensamiento salvaje</i> y otredad	173
II. 9. Las formas de la semejanza (similitud)	181
II. 10. El divorcio de las palabras y las cosas: el caso de Don Quijote	185

CAPÍTULO III

<i>CARIBE – CANÍBAL: IMAGINARIOS QUE (RE)PRESENTAN EL “NUEVO MUNDO”</i>	191
III. 1. <i>Cariba/e</i> = caníbal: canibalismo hermenéutico	198
III. 2. Crónicas del “nuevo mundo”	205
III. 3. <i>(Auto)antropofagia simbólica colonizadora</i>	211
III. 4. No existe el canibalismo	219
III. 5. Si existe el canibalismo	223
III. 6. La representación como base de las <i>ciencias humanas</i>	229
III. 7. La clausura de la representación	239
III. 8. La indiferencia de la diferencia	246

CAPÍTULO IV

ORIENTE Y OCCIDENTE: <i>ANATOMÍA</i> DEL (SIMBÓLICO) PODER MODERNO	261
IV. 1. La producción de violencia y el pensar en el <i>afuera</i>	269

IV. 2. <i>Orientalismo</i> : la definición de Occidente	281
IV. 3. ¿Quién toma las decisiones? El poder “Occidental” en Chile	290
IV. 4. La escuela Disney: el Pato Donald como paradigma occidental	301
IV. 5. Bases del poder moderno: dicotomía saber-poder	311
IV. 6. Microfísica del cuerpo-poder	317
IV. 7. Poder y violencia simbólica	324
IV. 8. El Estado como construcción de <i>imágenes del pensamiento</i>	331

CAPÍTULO V

LA TRANSICIÓN DEL IMPERIALISMO AL IMPERIO (DE LA DISCIPLINA AL CONTROL)	347
V. 1. <i>Sociedades disciplinarias</i>	353
V. 2. <i>Panóptico</i> , el ojo del poder disciplinario	361
V. 3. Más allá de la disciplina: <i>biopolítica y biopoder</i>	372
V. 4. El arte de gobernar y la <i>gubernamentalidad</i>	378
V. 5. El conflicto deseo/placer: transición a las <i>sociedades de control</i>	392
V. 6. El imperio como <i>new order</i>	409
V. 7. Patología del control imperial: el accidente de la velocidad y la luz	423
V. 8. El respiro de la <i>ecosofía</i> y la <i>habilidad ética</i>	442
V. 9. Ecología del desplazamiento y revolución Bio-tecno-comunicacional	450

CAPÍTULO VI

¿CÓMO TRASGREDIR EL CONTROL? <i>CONTRAIMPERIO</i> Y LA REVALORIZACIÓN DEL PROYECTO ANTROPÓFAGO	461
---	-----

VI. 1. El hambre de la <i>antropofagia simbólica</i>	468
VI. 2. Emplazamiento, re-emplazamiento y desplazamiento: <i>enacción</i>	480
VI. 3. La resistencia al <i>sujeto vacío</i>	490
VI. 4. Simulacro de guerra y su efecto <i>espectacular</i>	503
VI. 5. <i>Iconofagia</i> : la diseminación de los iconos	519
VI. 6. La <i>différance</i> como trasgresión cultural	535
VI. 7. La multitud y el <i>contraimperio</i>	549
VI. 8. <i>Abaporu</i> : antropofagia brasileña hacia unas <i>nuevas humanidades</i>	558
VI. 9. La máquina de guerra y la nomadización de la antropofagia brasileña	570
CONCLUSIONES	580
1. Época clásica - premodernidad (siglos XV – XVII)	586
2. Modernidad(es) (siglos XVIII – XIX)	588
3. Posmodernidad (siglos XIX - XXI)	591
BIBLIOGRAFÍA	597

INTRODUCCIÓN

“-Toquinho...
-...diga, diga,
-vamos a hacer esa canción que hicimos:
'*A tonga da mironga do kabulete*'...
-¿se puede?
-sí, yo creo que sí, es decir, porque parece
que es una expresión que no quiere decir
nada de bueno...
-sí, yo creo que es una mala palabra ¿no?
-tú conoces la historia ¿no?
-más o menos...
-(...) en África, cuando un africano dice eso
a otro parece que las tribus entran en
guerras terribles ¿no? Eh... que se comen el
hígado uno al otro.
-¡no sabía!
-sí, (...) todo lo que se sabe es que la última
palabra es la palabra *kabulete* de la
expresión (...) parece que tiene algo que
ver con la madre de uno (...)
-vamos a cantarla...”
Vinicius de Moraes y Toquinho

En la presente *propuesta teórico-crítica para una re-lectura de la antropofagia* procuraremos elaborar, como último objetivo y tras un largo recorrido epistemológico (semiótico, comunicacional y posestructuralista), un proyecto de análisis de las sociedades posmodernas, las nefastas consecuencias que éstas pueden acarrear y algunas estrategias que consideramos necesarias para resistir dichos embates. Al mismo tiempo, nos preguntaremos, además, cuáles han sido los antecedentes que han llevado e instaurado esta soberanía imperial, si reconocemos la transición *imperialismo-imperio* que plantean Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2002) y que es, desde nuestro punto de vista, conjugable con las clasificaciones de, por una parte, Michel Foucault (1975, 1994) y, por otra, Gilles Deleuze (1993), al sugerir el traspaso de las *sociedades disciplinarias* (y sus derivados) a las *sociedades de control*, respectivamente.

Para fundamentar esta propuesta investigadora, nos detendremos, en una primera instancia, en lo que respecta a la cuestión del Otro excluido por la sociedad moderna. Exclusión controlada por un discurso de autoridad que se encerró en un modelo ideal y que obvió todo tipo de marginalidades y opciones alternativas que quedaban, sin más, dejadas en el limbo de lo irracional, lo inconveniente o lo ilegal.

Uno de estos casos, sin ir más lejos y para sumergirnos de lleno en la contaminación alimenticia simbólica que propondremos, lo podemos encontrar en el mismo *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (D.R.A.E.). En éste la ANTROPOFAGIA (del griego *ανθρωποφαγία*) “(...) es una costumbre que tienen algunos salvajes de comer carne humana” (D.R.A.E., 1984: 103)¹. Por otra parte, este mismo diccionario, define

¹ *Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española*. Vigésima edición, tomo 1, Madrid, p. 103.

CANIBALISMO, en su primera acepción como “(...) la antropofagia atribuida a los caníbales” (D.R.A.E., 1992: 273)². En otros casos, lo explica también como “Ferocidad o inhumanidad propia de caníbales” (*Ibidem*). Además, especifica que CANÍBAL, como lo desarrollaremos con profundidad en el capítulo III, proviene de *caribal* y que es el “(...) salvaje de las Antillas, que era tenido por antropófago”. En un último sentido, lo califica de la siguiente manera: “Dícese del hombre cruel y feroz” (*Ibidem*).

Como veremos más adelante, dichas definiciones están regidas por una mirada objetiva (eurocéntrica) que, como se puede apreciar, nos permite concluir, momentáneamente, que la antropofagia -o más bien los antropófagos- son, para ser literales, “feroces e inhumanos”. Conclusión que se ha impuesto en los países que circulan bajo la calificación de occidentales y sus más incondicionales aliados.

Automáticamente, desde esta concepción, marginamos, por sólo dar un ejemplo, al equipo de rugbistas uruguayos que, sin ninguna ferocidad de por medio, mas sí la necesidad de sobrevivir ante la adversidad y en un acto de necrofagia, se comieron a sus compañeros muertos. Con esto, los jóvenes deportistas (entre los cuales iban varios médicos, provenientes de familias socialmente acomodadas) lograron permanecer por 70 días perdidos en la Cordillera de Los Andes, a raíz de que, en el año 1972, su avión cayera al cruzar esta frontera natural que divide Argentina y Chile³.

Por otra parte, más categórico es aún el diccionario de la R.A.E., cuando indica que el caníbal -que, por lo visto, es un término inventado por Cristóbal Colón (Vid. más adelante, capítulo III.1.)- es un personaje típico entre los pobladores de las Antillas. Asimismo, suponemos, que esta publicación no considera en sus definiciones toda posible

² *Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española*. Vigésimo primera edición, Madrid, p. 273.

³ Para mayor información sobre este tema, recomendamos: ALCALDE, Alfonso (comp.) (1973): *Vivir o morir: el drama de los resucitados de las nieves*. Santiago de Chile, Quimantú.

“ferocidad” antropófaga perpetrada fuera de estos limitados márgenes. Sin exagerar, podemos precisar que, de alguna manera, los caníbales forman parte de los “inhumanos” habitantes del “nuevo mundo” que potenciaron el imaginario en Europa de lo que luego fue América y sus nativos.

Al profundizar dicha visión clásica en torno a la antropofagia, uno de los tópicos periféricos que la modernidad instauró fue (y probablemente la lectura actual del canibalismo que propone el D.R.A.E. es una secuela de esto y, por lo tanto, sugerimos una *re-lectura* de la misma) la “crucifixión” del acto caníbal y su inmersión en lo más recóndito del *régimen nocturno* (Durand, 1960, 1981). Tomando estos postulados como base teórica, el objetivo de la primera parte de la presente investigación, no sólo tratará de realizar un informe antropófago-semiótico, sino también, a través de una suerte de *semiótica intercultural* (Rodrigo Alsina, 2000a), recuperar, en un sentido simbólico, ciertos supuestos de la antropología -sin ser éste un trabajo antropológico, sino un argumento más para nuestros intereses interdisciplinarios- que giran alrededor de la antropofagia y que nos ayudarán a esbozar, a través de esta metáfora caníbal, una propuesta de comunicación intercultural *entre* Mismos y Otros.

No queremos quedarnos en las tradicionales e institucionalizadas explicaciones antropológicas sobre el canibalismo, sino *re-leer* sus planteamientos para *deconstruirlos* (Derrida, 1967, 1971) y replantear sus definiciones en busca de una interpretación más plural, abierta y trasgresora. Tampoco tenemos la intención de negar la disciplina antropológica, ni de reivindicarla, sino que pretendemos elucidar un radical antropológico, una estrategia que exceda al gastado y cansado concepto tradicional de la antropofagia. Dicho proceso, envuelto en todo el quehacer contaminante y -para utilizar la noción de Deleuze y Guattari (1976, 1997)- *rizomático* que nos permite el híbrido juego de los

estudios y proyectos interdisciplinarios, sin olvidar, por supuesto, que esta Tesis Doctoral se encuentra inserta en el marco del Programa Interdisciplinar de Doctorado en Estudios Culturales, Literatura y Comunicación, perteneciente al Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura de la Universidad de Sevilla.

Como se puede desprender de lo antes anunciado, el objetivo de esta iniciativa es, desde los postulados que construyen actualmente dicha *antropofagia material*, proponer una estrategia de *antropofagia simbólica* (o *signica*)⁴ que en el campo de la semiótica, nos permita hacer del canibalismo un ejercicio vital para los procedimientos hermenéuticos que, como indicaremos, discuten sobre la existencia o no de límites para la interpretación.

La idea, en esta primera instancia, no sólo consiste en diagnosticar los grandes imaginarios que surgieron de la marginación de los discursos asentados en torno a Europa que, como centro del “universo”, se consolidó, posteriormente, bajo un antropocentrismo que muy bien analiza Michel Foucault, bajo el nombre de las *ciencias humanas*, en su libro *Las palabras y las cosas* (1966, 1986). Nuestro propósito, en un principio, es también

⁴ A pesar de tratar, en ocasiones, indistintamente ambas antropofagias (signica y simbólica), consideramos fundamental aclarar que, para efectos de esta investigación, existen entre ellas claras y precisas diferencias. Cuando nos referimos a la *antropofagia simbólica* lo hacemos basándonos en los postulados que Pierre Bourdieu (1979, 1998) hace al mencionar y proponer las nociones de *poder simbólico* y *violencia simbólica*, que detallaremos con profundidad en el capítulo IV (IV. 7.) y que vincularemos, además, con el proceso de estructuración social que este autor dispone desde un terreno sociológico, desligado de las abstracciones epistemológicas como, por ejemplo, la semiótica. En cambio y a diferencia de la *antropofagia simbólica*, en el caso de la *antropofagia signica* sucede completamente lo contrario y esto se explica en un ámbito más epistemológico abstracto que sociológico y en un campo más cercano a las teorías semióticas que a los análisis empíricos de las sociedades. El símbolo, por tanto, es socialmente compartido y desde esta postura aproximamos nuestra idea de *antropofagia simbólica*. Frente a esta indicación, no queremos olvidar que el símbolo es un tipo de signo, como veremos más adelante con Peirce (1987) y Eco (1990, 1998), y que, desde este punto de vista semiótico, el símbolo cumple una labor legisignica (capítulo I (I. 4.)). Finalmente y derivado de dicha explicación, asumimos que en el divagar de los *estudios culturales*, nos vemos sumergidos en lo que denominamos como *conflicto interdisciplinario* ya que, en más de una ocasión, saltamos de los discursos epistemológicos abstractos a terrenos más sociológicos del diario vivir. Este el caso, por ejemplo, de las bases metodológicas del capítulo primero y sus posteriores lecturas en el ámbito de los análisis socio-políticos de Foucault, Bourdieu o Hardt y Negri por entregar algunos nombres.

trabajar en y desde esa otredad que ha sido segregada por esta “única historia” que no le ha permitido participar en los circuitos formales que soportaron al pensamiento humano.

Metodológicamente, esta opción, estará impulsada por las tendencias que se esfuerzan en tratar de escapar de la transcendentalidad lineal que pretendemos desarrollar a partir de la apuesta por una *escritura rizomática* (Deleuze y Guattari, 1976, 1997) que responde a los principios de conexión, multiplicidad, inmanencia, ruptura epistemológica, etcétera. Sustento investigador que nos permitirá asumir esta heterogénea sobredosis de lecturas culturales que debemos enfrentar, en el curso de la presente propuesta, como una cadena de paradojas que nos llevará a preguntarnos qué son esas imágenes que, poco a poco, nuestra imparable *máquina productora de sentidos* nos hace asimilar o, en nuestros términos, devorar simbólicamente.

Por lo mismo y como ya lo anunciamos, la especificidad del objeto de estudio nos impone, necesariamente, una metodología interdisciplinaria que, desde nuestra formación en el área de las ciencias de la comunicación, aspira a recoger proyectos y teorías de diferentes campos del conocimiento que, al aplicarlos en este soporte teórico-crítico, potencien un mestizaje *antroposemiótico*⁵, elaborado a partir de la lectura general de la *semiosis ilimitada* de Charles Sanders Peirce que propone Umberto Eco y de la propia re-lectura de la antropofagia que comenzamos a elucidar. Para explicar más aún lo antes expuesto, rescatamos ciertas palabras de Gianni Vattimo (2000) que coinciden con nuestros propósitos:

(...) una mirada puramente “objetiva” a la obra (o al mundo) es hecha posible sólo por un proyecto existencial (por ejemplo, el proyecto de la ciencia “positiva”, que está motivado por objetivos específicos, no “puramente” objetivos). Una crítica “crítica” (...) es aquella

⁵ Este concepto, propuesto por Thomas Sebeok (1994, 1996) y luego trabajado por Aquiles Esté (1997), lo desarrollaremos, con sus particularidades, en el segundo capítulo de esta investigación (II. 6.).

que pone en juego incluso el propio proyecto existencial mientras busca comprender su “objeto” (Vattimo, 2000: 5).

Asimismo, intentaremos llevar a cabo un repaso, a la vez teórico, histórico y crítico, del simbolismo cultural que recubre a la antropofagia y haremos referencia a cómo se ha ido creando el “mito caníbal”, desde los primeros estudios relacionados con etapas premodernas y modernas hasta las más diversas refracciones antropófagas que queremos reconocer en algunas tendencias y posturas posmodernas. Culminando, en el capítulo VI, con una revalorización, en el campo de la comunicación, del proyecto artístico-cultural de la vanguardia *antropófaga brasileña* como respuesta al poder *imperial* que, sustentado en renovadas y desperdigadas modulaciones de *control*, está construyendo un nuevo orden mundial.

Para ello, por supuesto, descansaremos en la diversidad e hibridez de los *estudios culturales* (principalmente los realizados desde perspectivas *poscoloniales* en América Latina)⁶ y rescataremos diversos períodos del mal denominado canibalismo que se conjugarán abiertamente, con otras y variadas materias que admiten detenerse y trabajar en torno a una *antropofagia simbólica*, imbuida e influida por el primario acto de comer, engullir o devorar.

⁶ “Más allá, sin embargo, de las conclusiones provisionales a que pueda llegarse, creo que es indudable que, al menos hasta el presente, y para el caso particular de América Latina, los estudios culturales han contribuido, en gran medida, a dinamizar la reflexión y el análisis en torno a problemáticas que son esenciales a nuestro campo de estudio y a liberarnos de pesados esquemas que son insuficientes para explicar hoy día el complejo trasiego de problemas y niveles del análisis cultural” (Moraña, 2000: 11). Por su parte, Néstor García Canclini (2000) precisa que los expertos en *cultural studies* tuvieron que asumir la existencia de estrategias estudio-culturales, aunque no llevaban ese nombre, mucho antes en América Latina, “(...) y que las búsquedas transdisciplinarias, el estudio de la multiculturalidad y sus vínculos con el poder tenían formatos distintos que en Estados Unidos, y a la vez diferentes en México y Perú, donde lo intercultural pasa en gran parte por la presencia indígena, o en el Caribe, donde es central lo afroamericano, o en el Río de la Plata, en que el predominio de la cultura europea simuló una homogeneidad blanca. Cuando se pregunta quiénes son nuestros otros, la respuesta no es la misma en toda América Latina, ni en todo Estados Unidos” (García Canclini, 2000: 38).

Para continuar, y a modo de ejemplo caníbal, los planteamientos que deseamos proyectar en relación a la antropofagia se pueden bosquejar -a efectos de introducción al campo *semiótico-antropófago*- por medio del siguiente relato ficticio de Manuel Vázquez Montalbán (2000) matizado, además, con ciertas intervenciones que ayudarán a redondear los postulados que pretendemos exponer en la primera parte de nuestra exposición.

Vázquez Montalbán relata que Pierre Ebuka es un inmigrante oriundo de una tribu caníbal de África central que se encuentra en Alemania con el propósito de graduarse como epistemólogo en la Universidad de Heidelberg. Según sus compañeros, el exótico Ebuka, es considerado como uno de los principales especialistas en el movimiento prerrafaelista y al mismo tiempo -según cuenta este autor- pretende aseverar la existencia de posibles relaciones entre epistemología y canibalismo, al indicar que la epistemología es principalmente teoría del conocimiento científico y que no existe fórmula superior de conocimiento que la metabolización de lo por conocer...

Ebuka, en un probable “desliz intercultural”, olvidó ciertas normas imperantes en y por la sociedad que lo acoge y se dejó llevar -quizás inconscientemente- por un ejercicio antropófago que era todo un ritual en su comunidad natal pero que debía ser enjuiciado, castigado y catalogado como homicidio, en virtud de los principios vigentes en la cultura de referencia que lo cobija, ya que una deficiente comunicación intercultural puede acarrear muchos malentendidos entre Mismos y Otros. “Lo otro se desliza, desde la monstruosidad y el abismo, a extraños otros que si bien heredan esa impronta abismal y monstruosa, también se integran a esa pretenciosa centralidad ‘humanizada’ del conocimiento” (Guigou, 2001: 1).

Desde esta abismal monstruosidad e inmerso en dicho pleito, Pierre Ebuka se vio en la obligación de defenderse ante el fiscal que llevaba su causa, sirviéndose del poco válido

argumento que indica -a la luz de las investigaciones- que su opción era netamente cultural y su canibalismo, al igual que lo estamos planteando nosotros, tan sólo una metáfora.

A pesar de la inteligencia del acusado, el magistrado demostró que éste pretendía hacer de Europa la reserva proteínica de África, envalentonado por el espíritu derrotista de una intelectualidad europea obsesionada con la decadencia del en otro tiempo llamado “viejo continente”.

La obsesión de Ebuka por la proteína europea se plasma en la simple enumeración de sus menús: (...) tripas de español (a partes iguales) al estilo del mondongo del barrio de Triana (...) solomillo de aduanero francés al *foc-demi-cru* de abadesa de *Perigord*, *brochette* de azafata griega aromatizada con salvia de la isla de Skorprios, salchichas blancas de carne molida de agente de cambio y bolsa de Munich con patatas criadas en las proximidades de cementerios de minorías étnicas, etc... (Vázquez Montalbán, 2000: 13).

Como base para su defensa, el fiscal leyó unas declaraciones que Edgar Morin publicó en *Le Nouvel Observateur* y que invitaban a los inmigrantes a participar de una Europa acogedora y hospitalaria (Morin en Vázquez Montalbán, 2000), alimentando, con esto, “la ética culpable del colonizador” que el jurisconsulto consideraba como una peligrosa ética cuando puede fomentar el deseo de desquite de pueblos mal alimentados y que, en un inmediato pasado, consideraban la antropofagia como un signo de victoria y una señal de divinización, “(...) porque la carne humana era y es el preferido manjar de los dioses, en cualquier región” (Vázquez Montalbán, 2000: 12).

Es decir, y si nos quedamos con la metafórica defensa de Ebuka, se puede entender la vieja Europa como una antigua fuente de conocimientos “arrepentida” que está dispuesta a devolver todo lo sustraído y explotado, bajo el rótulo de colonización, y transformarse -como lo justifica Morin con su *pensamiento complejo* (1990, 1994)- en un continente multicultural, multirracial y fundado en un gran híbrido de culturas que, al percatarse de

que la calidad de centro neurálgico se escapa de sus dominios, está dispuesta a reconocer las “verdades” de lo étnico y a cambiar esa postura tan cerrada que no le permitía asumir y respetar las semejanzas y diferencias que otras culturas tienen en relación con el modelo eurocéntrico (Ancarola, 2000). Todo ello, justamente, “(...) en el momento en que la cultura europea (...) ha sido dislocada, expulsada de su lugar, teniendo entonces que dejar de considerarse como cultura de referencia” (Derrida, 1996, 1998: 387-388). Por su parte, para Néstor García Canclini (2000), esto se debe explicar como el paso de una otredad construida e instaurada a algo más específico por lo que es necesario “(...) hablar del *otro* que sufre y que goza, del *otro* que me importa a mí, de nuestros *otros*” (García Canclini, 2000: 39).

En términos semióticos, esta investigación tiene la idea de profundizar sobre la contaminación existente entre diferentes signos culturales (como los nutrientes intelectuales requeridos para su dieta por Pierre Ebuka) que se van engrosando al alimentarse de ellos mismos permanentemente en un ejercicio de *semiosis ilimitada* que faculta la producción de sentidos y que ejecuta el libre juego de la interpretación.

También desde sus estudios semióticos, Túa Blesa (2002) -al referirse a la *perspectiva* en la obra poética de Jenaro Talens- nos entrega importantes herramientas para continuar desarrollando la presente introducción: “(...) el signo puesto en perspectiva del signo, de manera que no podrá ya ser concebido como un elemento lingüístico aislado, impensable en sí mismo, sino en perspectiva, en apertura hacia los otros...” (Blesa, 2002: 11). Signos que se entregan *antropofágicamente* (*logofágicamente*⁷ en palabras de Blesa) a

⁷ “La logofagia es cualquier cosa menos pureza: el mestizaje de los textos (...) la hibridez textual de palabra y no palabra (...) Por otra parte, la logofagia presenta un trabajo de deconstrucción” (Blesa, 1998: 228).

los otros, al mismo tiempo que asimilan la donación que éstos les hacen infinitamente, desvaneciéndose unos en otros en forma indistinta.

El ritual material de comerse unos a otros, por lo general, era síntoma, dentro de la clasificación antropófaga, de *exocanibalismo*⁸, ya que el matar y comerse a un enemigo implicaba incrementar el ego personal y grupal de ese conjunto social. Además, como apunta Norval Baitello Junior (2000): “(...) en algunas sociedades tribales existía la creencia de que la persona que consumía el cuerpo de otra adquiría las cualidades de ésta, sobretodo si se trataba de un enemigo fuerte, valiente y líder de su tribu”⁹. Desde otro punto de vista, a partir de *La invención de Morel* (1940), lo expone Adolfo Bioy Casares:

Por casualidad recordé que el fundamento del horror de ser representado en imágenes, que algunos pueblos sienten, es la creencia de que al formarse la imagen de una persona, el alma pasa a la imagen y la persona muere (Bioy Casares, 2000: 118).

Baitello Junior (2000) es claro al indicar que lo importante para los antropófagos son las imágenes que perciben, que captan, o que el grupo que conforma la tribu -como receptores *interpretantes* (Peirce, 1987)- aprecia de un cuerpo que se expone en un momento determinado, en el que, como admiradores del mismo, quisieran tenerlo consigo o ser como él: las imágenes son algo que el cuerpo proyecta. Bajo esta posición, lo sustancial para la antropofagia son las imágenes que el cuerpo produce.

Por lo mismo, esta situación puede tener un carácter perpetuo ya que las tribus se van comiendo unas a otras en forma ilimitada. Todo con la idea de recuperar o incorporar

⁸ Para W. Arens (1979, 1981), el *exocanibalismo* es el “(...) canibalismo ritual o mágico, en que se identifica un intento de absorber la esencia espiritual del difunto...” (Arens, 1979, 1981: 25) Catherine Vincent (2000), por su parte, publica un reportaje en *Le Monde*, reduciendo esta clasificación a: “(...) *c’est l’ennemi que l’on dévore, par vènganse, ou pour s’approprier ses vertus*” (Vincent, 2000: 25).

⁹ BAITELLO JUNIOR, Norval (2000): conferencia dictada, en el marco del curso de Doctorado “*El Tiempo y el Espacio en la Comunicación*”, Sala Mixta, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla, 19 de enero de 2000. La transcripción es mía.

en sí mismos (el devorador o la tribu devoradora), no sólo los atributos que les ofrecen y que, por supuesto, les interesan de sus enemigos, sino también con la intención de rescatar la imagen de su pariente perdido, tiempo atrás, y que fue devorado por aquel enemigo que él o ellos están dispuestos a comerse en ese momento. Esta cadena alimenticia es un acto de retroalimentación, donde una tribu se come a la otra para recuperar a los suyos y, además, para ganar importantes atributos de éstos que ellos no poseen.

A partir de lo anterior, podemos deducir que los antropófagos no han disociado -a diferencia de nuestro proyecto- lo simbólico de lo material y desde un estímulo simbólico, como es la atrayente imagen del otro, se despierta un apetito material que lo lleva, finalmente, a comerse al enemigo. En síntesis, el caníbal por medio de un acto *antropófago simbólico* (el comerse la imagen del otro, los signos que el otro produce y que son atractivos para el futuro devorador) llega a cometer un acto material como es comerse a ese otro para empaparse de las virtudes que éste posee como líder o persona admirable o envidiable de su tribu.

En este sentido, podemos hacer referencia a ciertos conceptos de Iuri Lotman (1984, 1996). Dicho autor nos invita a suponer que parte de este proceso se encuentra inmerso en una estructura completamente definida que denomina, a partir de V.I. Vernadski (1967), *biosfera* y que posee una existencia material y espacial que determina todo lo que en ella ocurre, sin excepción alguna. En consecuencia, podemos deducir que el campo de lo material -y respetando el rigor de la antropología clásica- se encuentra inmerso en la biosfera. En cambio, en el campo de lo simbólico se incluye el proceso de *antropofagia signica* (como causa y consecuencia de la antropofagia material y a pesar de que los protagonistas de este proceso no logren disociar un campo de otro) que se realiza en el espacio abstracto de la *semiosfera*. “La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es

imposible la existencia misma de la semiosis” (Lotman, 1984, 1996: 24). La contaminación *antropófaga* de signos (en el ámbito, para nosotros, de la *semiosis ilimitada*) se realiza en el amplio espacio de la semiosfera.

Como un acto caníbal material (en la biosfera), los signos (en la semiosfera), al igual que las imágenes que despiertan el apetito para interesarse por el futuro devorado, se comen simbólicamente entre sí, dependiendo de la personal producción de sentidos de quien “devora” signos, para potenciarse con otro signo (al igual que se enriquece el que se come al otro porque posee en sí aquellas destrezas). Todo esto, con el propósito de habilitar nuevos signos que, en forma infinita, continúan, sin detenerse, en dicho antroposemiótico acto de voracidad. La idea de este ejercicio de alimentación signica tiene como objetivo crear y desarrollar *interpretantes* cada vez más abiertos a contenidos heterogéneos que permitan un amplio proceso interpretativo.

En este punto específico es donde asociamos la *antropofagia signica* o la *antropofagia simbólica* y la antropofagia material con la ya mencionada *semiosis ilimitada*. Dicho ejercicio que evoca signos que pueden circular de un nudo a otro en forma infinita, es también, para nosotros, un proceso de canibalización: los signos se devoran entre ellos para obtener un signo diferente que, por supuesto, será fundamental en el acto de interpretar. Para entender el proceso interpretativo expondremos dos caminos, dos tendencias que, en el transcurso del primer capítulo, desarrollaremos extensamente. Ambas, desde la *semiosis ilimitada* (antropófaga) se disputan, sobretodo a partir de U. Eco (1990, 1998), los pasos para una *semiosis hermética* o para una estrategia, desde otro punto de vista, *deconstructiva*, de acuerdo con Jacques Derrida¹⁰.

¹⁰ El conflicto que se crea entre ambas tendencias es claramente planteado, desde su punto de vista, por Umberto Eco en el libro *Los límites de la interpretación* (Eco, 1990, 1998: 357 y ss., apartado 4. 6. “Semiosis ilimitada y deriva”). Polémica que detallaremos en el capítulo I de esta investigación (I. 6.), bajo el nombre de “¿*Semiosis ilimitada-antropófaga*: semiosis hermética y/o deconstrucción?”.

Para ser más precisos aún, proponemos el siguiente ejemplo que ayude a comprender empíricamente la *semiosis ilimitada* y, por ende, lo que nosotros denominamos como *antropofagia signica*. Jorge Luis Borges comienza su cuento “La escritura del Dios” (1949) refiriéndose a la situación en la que se encuentra el mago de la pirámide azteca de *Qaholom*, incendiada por el conquistador Pedro de Alvarado. Este mago de nombre *Tzinacán*, relata su experiencia, prisionero en una profunda cárcel de piedra junto a un jaguar. En la prisión, sólo le separa del felino, según él cuenta, un muro medianero altísimo que no alcanza a tocar la parte superior de la bóveda.

En el encierro trata de recordar la sentencia que dios escribió para conjurar los males del fin de los tiempos. Al no poder dar con ella, se acuerda de que el jaguar era uno de los atributos del dios. Por lo tanto, dedica muchos años a conocer en detalle al animal que tenía como vecino y que sólo puede observar con el haz de luz que brota cuando el carcelero baja, con una soga, la alimentación una vez al día. En su divagar, *Tzinacán* saca conclusiones muy provechosas para nuestra investigación:

Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero; decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra. Consideré que en el lenguaje de un dios toda la palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato. Con el tiempo, la noción de una sentencia divina parecióme pueril o blasfematoria (Borges, 2001: 137).

En particular, la obra de Borges juega en forma permanente con lo que nosotros entendemos como *antropofagia signica*. Un segundo ejemplo es Ireneo Funes -el protagonista del relato “Funes el memorioso” (1942)- quien, con sólo diecinueve años de edad, poseía una memoria que, *antropofágicamente*, quería reducir cada uno de sus días

pasados a unos setenta mil recuerdos. Personaje que se caracterizaba por ser el espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso que reconstruía sueños, situaciones a través de imágenes visuales que, al haberlas *engullido* en su momento, le permitían, en ocasiones, recordar días enteros. Así nos lo relata el narrador de este cuento, recordando ciertas palabras de su protagonista: “Me dijo: *Más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo (...) Mi memoria, señor, es como vaciadero de basuras*” (Borges, 1956: 113).

Por otra parte, Pierre Menard -el cual no quería componer otro *Quijote*, sino el *Quijote* que todos hemos leído: el *Quijote* que surge de todas las posibles y diversas lecturas que se han hecho de éste- no realiza el mismo *Quijote* que Cervantes, ni un *Quijote* contemporáneo, sino intenta escribir, como asegura Borges, “*El Quijote*”. Emir Rodríguez Monegal (1976), de acuerdo con esta posición, explica que dicho escritor francés no quería ofrecer una versión más de la célebre novela: “El quería alcanzar una versión que fuese a la vez, rigurosamente literal, y una obra totalmente nueva, suya” (Rodríguez Monegal, 1976: 376).

En su texto, Menard -basado en esta infinitud de lecturas que brotan de la obra cervantina- devoró simbólicamente dicho clásico y sus interpretaciones, llegando a crear un texto aún más perfecto. Cada nueva expresión desencadena un nuevo ocultamiento, siguiendo a Lisa Block de Behar (1984), un nuevo silencio que, como sucede con la *semiosis ilimitada*, nunca detiene este proceso. En la dinámica del silencio también se afirma la *semiosis ilimitada* del texto: “Nadie es dueño de la última palabra, tampoco del último silencio” (Block de Behar, 1984: 190).

Al finalizar “Pierre Menard, autor del Quijote” (1939), el narrador, iluminado por Borges, nos entrega pistas fundamentales para continuar ejemplificando esta *antropofagia*

sígnica. “Esa técnica de aplicación infinita nos insta a recorrer la Odisea como si fuera posterior a la Eneida y el libro *Le jardin du Centaure* de Madame Henri Bachelier como si fuera de Madame Henri Bachelier” (Borges, 1939, 1956: 46-47). Para Borges, las obras de Cervantes y de Menard son prácticamente idénticas pero, la del segundo de éstos es casi infinitamente más rica “(Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza)” (*Ibidem*, 44).

Antes de anunciar el *corpus* de cada uno de los seis capítulos que componen este proyecto, quisiéramos detallar que, para una mayor comprensión de los mismos y del trabajo en su totalidad, optamos por comenzar con las indicaciones acerca de la *antropofagia simbólica* o *antropofagia sígnica* y su aproximación a la *semiosis ilimitada* como base metodológica de esta investigación (*re-lectura antropófaga de la semiótica*), para luego introducirnos en teorías más cercanas a la antropofagia material (que generalmente forman parte del discurso de autoridad) y, finalmente, centrarnos en algunos casos específicos (socio-antropológicos) que ayudarán a ejemplificar lo que, con anterioridad, pretendimos esbozar a modo de introducción.

En el primer capítulo, y con el propósito de exponer las posturas que se enfrentan ante la ilimitación de la semiosis, propondremos un concepto teórico que hemos definido, para efectos de nuestra propuesta, con el nombre de *antropofagia sígnica* y que la entendemos como una iniciativa derivada de la dinámica cultural que produce el ejercicio *antropófago-semiótico*.

La *antropofagia sígnica*, no se plantea como una transcendentalidad universalista, sino como una estrategia aclaratoria que nos ayuda a evidenciar el estado de la cuestión a la hora de interpretar y en el momento de dilucidar dicho fenómeno que insta a la permanente devoración de signos y que estudiaremos como práctica cultural a la luz de nuestras

sociedades contemporáneas. Por lo mismo, consideramos oportuno presentar esta noción, por una parte, como régimen modelizador y codificado que -siguiendo nuevamente a Eco (1990, 1998)- limita la interpretación (incluso en su tendencia más radical que este semiótico italiano llama *semiosis hermética*) y, por otra, como una estrategia *deconstructiva* que libera totalmente el juego de las interpretaciones, a partir de la emancipación del significante y la posterior -guardando sus diferencias (asignificantes)- puesta en juego de un ejercicio *rizomático*.

La última de éstas se observa, desde la mirada que nos permite el fenómeno *antropófago simbólico*, en el momento en que las culturas, de tanto alimentarse recíprocamente entre sí, generan un infinito y diverso mestizaje que se nutre de todas ellas y habilita el surgimiento ya no de un Mismo o de un Otro, en la dicotomía identidad-alteridad, sino de un “tercero novedoso” que es fruto de esta contaminación signica, como parte de una *semiosis ilimitada-antropófaga*.

En términos teóricos, esto se puede aproximar a lo que Derrida (1970, 1975) reconoce como un pensamiento del ENTRE o, como lo sugiere Homi K. Bhabha (1994), una cultura del *third space*, cuya labor es aunar en sus planteamientos a lo exótico como Otro excluido y a lo Mismo, ya no desde la tradición occidental, sino desde una *différance* que permita movilizar y ampliar la semiosis para, así, lograr interculturalizarla, potenciando, con esto, una mirada *poscolonial*: “En realidad, el héroe poscolonial es el único que transgrede continuamente las fronteras territoriales y raciales, el que destruye los particularismos y apunta una nueva civilización” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 316).

Este pensamiento del ENTRE no se caracteriza por una operación unificada, sino que se entiende como una diferenciación, donde es necesario establecer siempre *entre* las dos culturas que se relacionan, según diversos tipos de violencia colonial o negociación

cultural, una singularidad que produzca otra nueva, como resultado de la hibridación de esos Mismos y esos Otros. Tercero(s) que ya no pertenecen, que ya no son del aquí ni del allí. Para esto, se da juego a las más diversas e ilimitadas *líneas de fuga* (Deleuze y Guattari, 1976, 1997) que están dispuestas para anudarse infinitamente entre sí, en un permanente y dislocado ejercicio que relacionamos con este proceso *antropófago simbólico*.

En el segundo capítulo estudiaremos, basándonos en los postulados semióticos que expondremos detalladamente acerca de la *antropofagia simbólica*, el traspaso antroposemiótico de lo simbólico (*antropofagia signica*) a lo carnal (antropofagia material). Para ello, comenzaremos utilizando la dicotomía establecida por Gilbert Durand (1960, 1981) que propone la división de la mente humana y de sus imaginarios en *régimen diurno* y, por antítesis, *régimen nocturno*. En el primer término de esta clasificación, se incluye, en líneas generales y siguiendo la fenomenología de dicho antropólogo, los fundamentos tradicionales del discurso de la razón humana que han quedado institucionalizados por la soberanía de la modernidad. En el segundo caso, se encasilla lo rechazado, marginado y vetado por el discurso de autoridad que elimina, categóricamente, todo lo que tienda a violentar sus establecidos y definidos principios.

Los aportes de Durand, sin ir más lejos, nos resultarán fundamentales para entender (aunque la clasificación que nos interesa es del siglo XV y XVI), cómo los imaginarios europeos se potenciaron a partir de la conquista y descubrimiento de América y cómo influyeron, luego, en las lecturas que del pasado hace la modernidad. Además, rescataremos algunos postulados de Durand donde indica que esta filosofía de lo imaginario es un simple juego de palabras que funciona con universales impuestos, como *significados*

transcendentales (Derrida, 1967, 1971) que crean un *código universal fantástico* o, más bien, un *imaginario transcendental*.

Y es sin duda para evitar que entre estos *petit blancs* y los colonizados se anudara una alianza que habría sido tan peligrosa allí como la unidad proletaria en Europa, por lo que se les dotaba de una sólida ideología racista: atención, vais a ir a donde los antropófagos (Foucault, 1972, 2001: 53).

Desde este punto de vista intentaremos -sumergidos en los imaginarios que se construyeron en torno al canibalismo (principalmente al relacionado con América Latina)- indagar en las fórmulas utilizadas para definir y encasillar a este ritual ancestral, por la misma cultura occidental, como una *ley totémica*. No sólo le bastaba a la sociedad de turno plantear sus propias normas, sino que se propuso, desde sus tendencias modelizadoras, *codificar*, en palabras de Claude Lévi-Strauss (1962, 1984), las culturas que fueron analizadas y encasilladas desde y por la antropología tradicional.

A partir de éstos estudios, pretenderemos comprender el *orden del discurso* de las sociedades tradicionales -*sociedades de discurso* les llamó Foucault, (1970, 1999)- y, en relación a lo anterior, trataremos de compararlas con las teorías totémicas que prohibían, principalmente según Freud (1913, 1979) y Reed (1975, 1980), la exogamia y la antropofagia. Con el propósito de ampliar los conceptos planteados por Lévi-Strauss, llegaremos a la conclusión de que estos discursos podrían funcionar, socialmente y guardando las diferencias, a la manera de un *totemismo moderno* o *neototemismo* que, en síntesis, se centraría en el mismo sistema prohibitivo (*leyes totémicas*) que las *ciencias humanas* propusieron al proyectar sus propias teorías, al momento de estudiar las sociedades primeras.

Para escapar de estas posturas decimonónicas y con la intención de indagar en torno al mestizaje cultural, en dicho segundo capítulo, recurriremos nuevamente a Lévi-Strauss y nos detendremos en torno a lo que él propuso como “*pensamiento salvaje*” (1962, 1984). Al respecto, el autor precisa que es denominado con el apelativo de “salvaje” al primitivo arcaico, marginado por los cánones establecidos, y se inclina a rescatarlo desde los propios valores constituyentes que lo analizan, dando, con esto, un gran paso para el reconocimiento de la otredad y su posible re-lectura desde lo Mismo. Por nuestra parte, al desarrollar los postulados de este antropólogo, tenderemos a plantear el pensamiento salvaje como una diferencia cultural bastante productiva para interpretar, en un marco menos despectivo, los imaginarios culturales mal llamados “primitivos”¹¹.

Para continuar en esta línea, en el tercer capítulo, apelaremos a ciertas referencias instituidas en relación al descubrimiento y conquista de América, tratando de establecer algunos de los *imaginarios transcendentales* que se perpetuaron a partir de la llegada de Colón y del, por ejemplo, nacimiento del término caníbal. En este paso universalizador, nos detendremos en el juego *semiosfero* entre la cultura del conquistador y el conquistado y en el hecho histórico de cómo las fronteras (o límites) se fueron diluyendo entre el Mismo vencedor y el Otro vencido.

A lo largo de nuestra propuesta de análisis cultural, se desarrollarán dos conceptos, a modo de universales antropológicos, que colaboraron en la construcción moderna del imaginario social occidental y que, sin duda alguna, sentaron las bases para el nacimiento de las *ciencias humanas* que han defendido e instaurado al hombre como objeto y sujeto de estudio. Estos universales son, en primer lugar, el descubrimiento y conquista de América y, como consecuencia de lo anterior, el encuentro -por parte de los colonizados- con tribus que hacían de la antropofagia un ritual totémico.

¹¹ Este tema se analizará extensamente en el capítulo II de la presente investigación. También, para ser más precisos, nos referiremos a la diferencia que establece el antropólogo francés, junto a otros autores, entre primitivo y primero.

A partir de los imaginarios transcendentales y adentrándonos en el tercer capítulo, rescataremos ciertas aportaciones de Sofía Reding Blase (1992) que, basándose en el diario de Cristóbal Colón, refuerzan, en la práctica, las propuestas antes definidas. Imágenes del “nuevo continente” que ayudaron a inventar y deformar representaciones culturales inexistentes. Representaciones fantásticas muy útiles, por otra parte, para el pensamiento eurocéntrico, pues cooperaron en la construcción de una modernidad que, entre otras cuestiones, ofreció a quienes no tenían el honor de conocer las “Indias” toda una mitología maligna y exótica. Esta era la única posibilidad de aproximarse a lo que se consideraba, desde Europa, como una idea correcta de lo que debía ser el bien común para una sociedad cualquiera¹². Así, estas lejanas y desconocidas culturas se establecieron de nuevo en Europa, describiendo al Otro ausente a partir de una mirada centralista y bajo las exigentes y aniquiladoras normas de lo que Eduardo Subirats (2000) ha denominado *teología de la colonización*.

Como consecuencia de lo antes expuesto, plantearemos estos actos culturales como un ejercicio *antropófago simbólico* tan agónico, desde la perspectiva occidental, como son los rituales caníbales de esos “diferentes” ignorados. Con esto, se revelará -a pesar de que los

¹² En este ámbito, queremos aclarar que nuestras intenciones no son las de rescatar o recuperar en sentido estricto el ritual antropófago material de las culturas antiguas, incluyendo en esta clasificación a las europeas, sino *re-leer* el ritual antropófago como un fenómeno deglutorio-simbólico de nuestras sociedades contemporáneas que se dejan llevar por el atractivo de imágenes *espectaculares* para asumir los “atributos” que, supuesta y simuladamente, ellas poseen. Para desarrollar esta *re-lectura*, recurriremos a los argumentos establecidos que las *ciencias humanas* y que la antropología en particular han construido -influidos por modelos premodernos- en torno a la antropofagia, sumergiéndola en lo más recóndito de lo marginal y descansando en las decisiones que arbitrariamente han tomado de las culturas ancestrales. Con esto, pretenderemos cuestionar la sorprendente tendencia de la modernidad al universalizar y traducir a su lenguaje -sin contaminación, ni mestizaje alguno- todo lo ajeno. La intención es, desde los postulados que construyeron la antropofagia material, proponer una estrategia alternativa (un radical antropológico) de *antropofagia simbólica-cultural* que en el campo de la semiótica, nos permita hacer del canibalismo un ejercicio vital para los procedimientos hermenéuticos que discuten sobre la existencia o no de límites para la interpretación. A partir de un fuerte contrapunto alterador como es, actualmente, el rescate en el ámbito académico de esta *antropofagia simbólica-cultural* procuraremos desarrollar una reflexión en el ámbito de la depredación contemporánea, como es el caso de lo que conocemos bajo el nombre de *iconofagia* (Baitello Junior, 2000): de tanto comer imágenes, ellas nos están comenzando a devorar a nosotros. Así lo desarrollaremos en el capítulo VI (VI. 5.).

actos que cometían los colonizadores estaban, para ellos, completamente justificados (la cruz y la espada)- una suerte de *antropofagia signica colonizadora* en la que caen los conquistadores. Una suerte de “involución” que se pone de manifiesto en las huellas del desastre, de la aniquilación del Otro a través de esta *antropofagia signica* que retrocede simbólicamente como si estuviesen vigentes los comportamientos prehomínidos, alimentándose “salvajemente” de Otros salvajes, calificados de “no hombres” por su locación fuera del limitado y cerrado universo occidental.

De esta *antropofagia simbólica* quedan huellas imborrables, vestigios que llevaron a los europeos a descubrir que su “canibalización” consintió en comerse a una cultura diferente, engullendo a Otros “no humanos” como a sí mismos. Este fenómeno lo denominaremos *(Auto)antropofagia simbólica colonizadora*: “Por eso el *Manifiesto Antropófago* avisa: ‘o que atropelava a verdade era a roupa’¹³. Desnudar la palabra, emanciparla de su servidumbre logocéntrica y cristiana. La palabra devuelta al último Paraíso. Poesía final” (Subirats, 2000: 91).

Al respecto, intentaremos demostrar que los imaginarios indoeuropeos, influidos por las lecturas premodernas, se mantuvieron por el efecto-espejo (deformante, por supuesto) de la modernidad, parcelando su discurso sobre el Otro a una impostura que se define como lo verdadero y lo real en la *técnica* moderna de traducción del salvaje al civilizado (Guigou y Tani, 2001). Es que la verdad no se encuentra en el tumulto, “(...) sino más bien en una búsqueda silenciosa” (Eco, 2002: 11).

Foucault asocia esta cuestión con el surgimiento de las *ciencias humanas*, y afirma

¹³ Fragmento del “Manifiesto Antropófago”, publicado originalmente en la *Revista de Antropofagia*, 1, mayo de 1928, Sao Paulo, Brasil y escrito por Oswald de Andrade inspirado en el cuadro “Abaporu” (1928) de la pintora brasileña Tarsila do Amaral. El movimiento antropófago brasileño y su radical postura de subversión desde la vanguardia artística-cultural latinoamericana y ampliada al ámbito comunicacional del consumo de imágenes posmodernas, la detallaremos en el capítulo VI (VI. 8. y VI. 9.).

que la radicalización de la razón ilustrada, convertida ahora en nueva teología sin dioses, conducirá, posteriormente, a la *muerte del hombre*¹⁴. Para ello, desglosaremos fragmentos del libro denominado *Esto no es un pipa* (1973, 1989), donde el pensador francés evoluciona aún más en su postura y disocia la *semejanza* -síntoma de la representación- de la *similitud*. Foucault enfatiza que la primera de éstas es jerarquizadora, ordenada y necesita de un patrón porque su funcionamiento radica en la realización de copias sobre un determinado original. La segunda, por otra parte, se acerca a una visión más desordenada. Con esto, se anuncia una crisis de la representación que al perder su referente se ha ido desmoronando como el gigantesco edificio montado por la modernidad que, sin tregua alguna, “alimenta” a un sin fin de articulaciones ilimitadas que se sustentan bajo el pliegue de la simulación. Al carecer de referente, la representación se anula y se divorcia la similitud de la semejanza.

A partir de esto, también en el capítulo III (aunque profundizaremos en ello más adelante, en el capítulo VI), daremos unos pequeños esbozos en torno al simulacro y para ello retomaremos determinados planteamientos de Jean Baudrillard (1995, 1996), donde explica que el simulacro no pretende imitar, ni reiterar, sino que busca suplantar lo real por los signos de lo real, como una clonación, como un doble operativo que asegura, por medio de este acto, el asesinato de la realidad y el exterminio de la ilusión. “Lo real no desaparece en la ilusión, es la ilusión la que desaparece en la realidad íntegra” (Baudrillard, 1995, 1996: 9).

¹⁴ Sin duda, Michel Foucault (1966, 1986) no augura literalmente la *muerte del hombre*. Para las *ciencias humanas*, el hombre no es este ser vivo, sino que es ese ser vivo que, desde el interior de la vida a la que pertenece y por la cual atraviesa todo su ser, ordena representaciones con las que vive y por las cuales posee la capacidad de poder representarse a sí mismo. Este punto crucial en la obra de Foucault, la trabajaremos con mayor detención en el capítulo III (III. 6.).

Para Baudrillard esto es un *crimen perfecto*, paradójicamente señalado por un mundo clonado de la realidad. Un asesinato de lo real a manos de su doble y en el cual, debido a las apariencias, no logra nunca por completo esa perfección. Las apariencias dejaron huellas de su inexistencia [que se actualizan en información pura, asesinando el tiempo real por medio de su doble y habilitando un tiempo virtual]. La emergencia en *lo real* de aquello que denominamos *lo virtual*, no sólo extermina el referente y lo real, sino también elimina al Otro, activando una alteridad profusa, *travestida*, donde la otredad cumple muchas labores al mismo tiempo, desperfilándose incluso como parte del Mismo que lo margina.

En el capítulo IV -después de conocer los antecedentes que edificaron las *ciencias humanas* y adentrarnos, someramente, en algunas de sus secuelas posmodernas como puede ser la clausura de la representación y el surgimiento del simulacro (*crimen perfecto*)- intentaremos retomar algunos análisis dicotómicos, para potenciar, aún más, el fenómeno de la modernidad y, así, incursionar, con mayor fundamento, en la transición *imperial* (Hardt y Negri, 2000, 2002) donde reconocemos, en la actualidad, la *soberanía posmoderna* o del *capitalismo tardío*.

Haremos, entonces una pequeña reflexión histórica para estudiar el transcurso cultural de la modernidad y analizaremos algunos indicios que producen un pensamiento *desde los márgenes*, tomando en cuenta la configuración de un Estado-nación monopolizador que incita a la creación y estabilización de *imágenes del pensamiento* (Deleuze y Guattari, 1980, 2000). Por lo mismo, en este capítulo serán vitales para nosotros, una vez más, las propuestas de Michel Foucault (1975, 1994) al realizar una *anatomía* del poder moderno que nos encauzará, en este caso particular, hacia el análisis de las clasificaciones que divide Oriente de Occidente. Dualidad que desarrollaremos, a partir de las posturas *orientalistas* de Edward W. Said (1978, 1990), como testimonio de los

primeros pasos para los estudios *poscoloniales* en los que incardinamos nuestra investigación.

En su visión orientalista, Said nos dará pie para profundizar en los ejercicios de *violencia simbólica* (Bourdieu, 1977 y 1979) estimulados por la modernidad y explicaremos los planteamientos a los que conduce la perspectiva poscolonial, como material de base para la construcción de una teoría de la cultura occidental dependiente del patrón imperialista de las políticas militares y económicas de colonización.

Por lo mismo, nos comprometeremos, con Pierre Bourdieu, en la crítica y acusación de un sistema de *poder simbólico* que afecta, directamente, al *cuerpo-poder* social que se ve hostigado con el surgimiento de muchas fuentes institucionalizadas que ejercen dicha fuerza inmaterial, tales como el proceso de *antropofagia simbólica* que, posteriormente en el campo de la *soberanía posmoderna*, afectará a los individuos que conforman y se dejan engatusar por la *sociedad del espectáculo* (Debord, 1967, 1999) y sus estrategias de simulación.

La industria del espectáculo ha dado vida a personajes como los de Walt Disney que -denunciados por Ariel Dorfman y Armand Mattelart en *Para leer al Pato Donald* (1973)- inducen a un discurso universal y único que es imposible de olvidar al plantearnos el tránsito de un sistema binario de manipulación a un descabezado y desconocido control globalizado.

La idea será exponer en esta etapa del presente proyecto, tras conocer algunos argumentos premodernos, los primeros esbozos modernos que radicarán en el camino a unas sociedades posmodernas y al análisis de ciertas patologías que, como hemos visto, ya están sobradamente detectadas en el campo de la soberanía de la razón debido a que el *imperio* surge del ocaso de la crisis de la(s) modernidad(es). “El mando imperial, en

cambio, aísla a las poblaciones en la pobreza y sólo les permite actuar en los corsés de las naciones subordinadas y poscoloniales” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 316).

Para continuar con este proyecto que transcurre de un sistema a otro, recurriremos a reflexiones de Ricardo Ortiz (2000) y Terry Cochran (1986-1987, 1996) que plantean la posibilidad de un pensamiento crítico posmoderno que nace de un análisis de discurso políticamente comprometido con esta era del *capitalismo tardío* y con dicho tránsito que, con mayor detención, ampliaremos en el capítulo V, basándonos en algunas nociones de Michel Foucault (1975, 1994) y Gilles Deleuze (1993).

En el capítulo V, luego de sopesar los argumentos que nos interesarán para trabajar en ambas posturas, analizaremos un nuevo tránsito, más difícil de detectar, ambiguo y, en ocasiones, no reconocido, como es la transición del ámbito de la modernidad al de la posmodernidad. Por su especial carácter impredecible, esta metamorfosis, para nosotros, no olvida las influencias *antropófagas* de épocas anteriores y, por lo mismo, su forma de actuar repercutirá en las nuevas sociedades que trataremos de formular en el campo de la soberanía posmoderna. En esta etapa de la investigación, propondremos un punto de inflexión que nos invite a vislumbrar el giro socio-cultural que se produce en el ejercicio de traslación de una sociedad *imperialista* a unas sociedades *imperiales*.

Para clarificar dicho cambio social, expondremos algunas ideas que Michel Foucault publicó en su libro *Vigilar y Castigar* (1975, 1994), donde desarrolla el planteamiento de *sociedad disciplinaria* y su re-lectura del proyecto de encarcelamiento *panóptico* de Jeremy Bentham (1784-1832). Como también, por su parte, la ampliación que de este concepto disciplinario hace Gilles Deleuze al llevarlo al ámbito de los *mass-media* bautizando las sociedades disciplinarias como *sociedades de control* (1993). Nuevas sociedades que no descansan en instituciones reguladoras, sino que se manifiestan en

ámbitos desconocidos, difíciles de detectar y bajo modulaciones que son asociables con el incremento imperceptible de las nuevas tecnologías y el *marketing*. Esta proximidad e influencia entre los regímenes disciplinarios y de control, procuraremos acercarla a los postulados *imperialistas/imperiales* de Hardt y Negri: “(...) ambos movimientos verdaderamente coinciden; más exactamente, la supeditación capitalista de la sociedad tiende a completarse en la construcción del mercado mundial” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 227). Estos autores aseguran, a su vez, que el tránsito al control no implica -“(...) en modo alguno...” (*Ibidem*, 291)- el fin de la disciplina, extendiéndose, a pesar de su expiración y crisis, a las sociedades de control, disminuyéndose, con esto, los aspectos trascendentes y aumentándose los inmanentes. “El mando imperial ya no se ejerce a través de las modalidades disciplinarias del Estado moderno, sino que se ejerce fundamentalmente a través de las modalidades del control biopolítico” (*Ibidem*, 302).

Posteriormente -ligado a lo que con anterioridad propusimos como cuerpo-poder y aunque Hardt y Negri hagan una re-lectura posmoderna del mismo- nos sumergiremos en lo que Foucault propuso, a partir de sus estudios en torno a la sexualidad, como *biopoder* y *biopolítica* (1979, 1999); también rescataremos, por su valor e interés, las nuevas fórmulas de gobernar, (el arte de gobernar) o, como lo denomina este pensador francés, la *gubernamentalidad* (1978, 1999). En este contexto, asumiremos, además, la intervención y adaptación que Hardt y Negri hacen del biopoder en lo que ellos diferencian como el imperio, compuesto por sistemas de control que afectan directamente al cuerpo humano y lo reducen a su mínima expresión, a través de las estrategias expansionistas e inquietantes que el nuevo orden mundial y globalizado difunde para gusto, en muchas ocasiones, de sus propias víctimas.

Como consecuencia de lo diagnosticado en la soberanía imperial, trataremos de vislumbrar con Paul Virilio (1995 y 1998), en su permanente esfuerzo por detectar las patologías de la posmodernidad, un exceso de *velocidad* contaminante que habilita un tercer intervalo de la luz y que promueve diversos *accidentes* provocados por la posmodernidad. Con el propósito de re-emplazar y re-plantear esta veloz lógica accidental, analizaremos las consecuencias que acarrea del nuevo orden mundial que Vázquez Medel (1999) ha denominada revolución *Bio-tecno-comunicacional* y que nos permitirá esbozar una primera solución ecológico-*ecosófica* (Guattari, 1989, 1996) tolerante de un *desplazamiento* (en la re-lectura espacio-temporal del *emplazamiento*¹⁵), cuya función será activar vías de escape frente a estos controles surgidos en el imperio y en su nuevo orden mundial.

Nuestro propósito, a estas alturas, será estimular un ejercicio *deconstructivo* contraimperial que transgreda el poder posmoderno y faculte una *habilidad ética* (Varela, 1992, 2003) que se inmiscuya en el análisis y conocimiento de la *virtualidad del ser* e incite a unos cambios radicales en la producción de *subjetivación* que, como expone Foucault (1988, 1990), no pretende volver a las ideas modernas del sujeto, ni del hombre. “*Este proyecto no conduce hacia la vida desnuda del homo tantum, sino al homohomo, la humanidad al cuadrado, enriquecida por la inteligencia colectiva y el amor a la comunidad*” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 184). La virtualidad del ser busca re-corporeizar,

¹⁵ La *Teoría del Emplazamiento* es un proyecto investigador propuesto, desde el año 1998, por Manuel Ángel Vázquez Medel y que, en la actualidad, se está trabajando en el *Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la Comunicación*, perteneciente al Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura de la Universidad de Sevilla y a la Junta de Andalucía. Desde nuestro punto de vista, aplicamos la Teoría del Emplazamiento como una herramienta que nos permita recuperar las coordenadas espacio-temporales en un ámbito que se escape de la tradición moderna y de los nuevos discursos posmodernos, logrando, con esto, estimular un *nuevo humanismo* que desactive los permanentes estímulos espectaculares provocados en y por la era del simulacro como consecuencia, y en tránsito, de los establecidos discursos de autoridad.

después de las patologías simuladas, al *hombre muerto* que vislumbra Michel Foucault (1966, 1986).

Por tanto, el traspaso de las sociedades disciplinarias a las de control y las veloces consecuencias que estas últimas acarrearán, nos darán los puntos de partida y los instrumentos teórico-críticos necesarios para arriesgarnos a diseñar un cambio cultural, un acto contracultural o contraimperial que, asumiendo los planteamientos de Jesús Ibáñez (1994), nos ayudará a complicar la situación actual a través de la subversión de unas reglas del juego imperial. Esto, por supuesto, con la ayuda del operativo *deconstructivo* (*différance*) de Jacques Derrida (1967, 1971) y de la asimilación, en esta estrategia trasgresora, de la *antropofagia brasileña* como *máquina de guerra* y cartografía de acción *nómada* (Deleuze y Guattari, 1980, 2000).

Como se puede evidenciar, el sexto y último capítulo tendrá la intención de proponer, desde nuestro punto de vista, algunas causas que han agudizado el sistema de supervisión político-cultural posmoderno y, a su vez, movilizar ciertas estrategias que nos ayuden a bosquejar cómo resistir y transgredir las fórmulas del control imperial. En este contexto, nos asaltarán dos cuestiones que son fundamentales para enfrentar dicha etapa de nuestro proyecto. En primer lugar, entendemos que, tras las largas y aún vigentes respuestas a los modelos de la modernidad, encontramos un avance en lo concerniente al impulso de las nuevas sociedades posmodernas y su desvinculación de las ataduras provenientes de un pasado añejo y desgastado. Pero, este nuevo orden imperial, como de costumbre, se engolosina con sus originales sistemas de poder y recae, nuevamente, en una soberanía, ya no imperialista sino imperial, que utiliza, como elemento clave de su ejercicio, el control del que habla Gilles Deleuze (1993). Por lo tanto, es necesario superar esta “crisis” de la posmodernidad para, en segundo lugar, aventurarnos en la búsqueda de estrategias

contraimperiales que desarticulen y pongan en duda esta nueva soberanía imperial. Es así como llegamos a replantear la mencionada revolución *Bio-tecno-comunicacional* que, producto de la cultura posmoderna, nos incita, como acto trasgresor, a indagar en un nuevo proyecto subversivo, cuyo objetivo será escapar de los postulados del nuevo orden mundial.

Nos referiremos, para fundamentar nuestra propuesta, a ciertos elementos que propone Vázquez Medel en su *Teoría del Emplazamiento* y que -desde estudios provenientes de la crítica a la razón moderna (por ello, en este capítulo, retrocederemos, un tanto, en el pasado para proponer, a partir de Talens (2000), la resistencia a la nostalgia de la representación y al sujeto descorporeizado del simulacro)- nos catapultarán al libre devenir del emplazamiento, re-emplazamiento, desplazamiento: *emplazamientos nómadas*. Con el propósito de proponer un giro trasgresor del orden imperial por medio de un actuar *enacción*, como nos sugiere Francisco J. Varela (1992, 2003). El pensar *enacción* permite corporeizar o, más bien, re-corporeizar al *sujeto vacío* (Talens, 2000) del simulacro, producido y estimulado por la misma presión de la *soberanía imperial*.

Para enfrentarnos, desde esta *re-lectura de la antropofagia*, a los nuevos circuitos posmodernos, retomaremos las estrategias *deconstructivas* y la noción de *différance* que propone Jacques Derrida. La *différance* como una acción trasgresora cultural (contraimperial) nos ayudará a escudriñar en ciertos elementos que nos permitirán cuestionar la soberanía cuyo punto clave es el control y nos estimulará a una formulación renovada y actualizada de un *nuevo humanismo*, de unas *nuevas humanidades*.

La idea es buscar un nuevo lugar en el *no lugar* propiciado por la posmodernidad que, desde las mismas bases del imperio, produzca una rebelión que rompa con las modulaciones que interfieren en el libre divagar de la *multitud*, ya que -como lo afirman Hardt y Negri- la resistencia constituye el ser de la multitud. Para estos autores, la multitud

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

debe reapropiarse de las fuerzas productivas, interviniéndolas y dando vida a renovados formatos híbridos y nómadas que permitan captar un profundo grado de autovaloración que reconsidere el mismo proyecto posmoderno.

Esta gestión *deconstructiva* que emancipa y autonomiza las virtualidades, singularizándolas, son parte de un *programa de subversión*. Programa que se produce en el mismo imperio y que, desde y con la multitud le violenta, transgrediendo las propias variantes del control y revalorizándoles. En este ejercicio proyectamos y adaptamos al ámbito de la comunicación -desde la vanguardia artístico-cultural latinoamericana- otra iniciativa de carácter simbólica-devoradora, como es la *antropofagia brasileña*. Vanguardia transgresora y nómada por excelencia, que nos incitará a proponer una alternativa-caníbal frente a la fuerza del imperio que, desde sus propias entrañas, tolera la conformación de una *semiosis antropófaga* que soporte cuestionarla y *deconstruirla* ya que, como sugiere Eduardo Subirats (2001), el movimiento antropófago perturba las acciones coloniales y poscoloniales, se plantea los problemas del mestizaje cultural -“(...) samba da mulatização...” le llama Ericson Siqueiro (2003)- y es ejercido por un *agenciamiento colectivo desterritorializado* y singular que se relaciona, para nosotros, con los procedimientos que la misma multitud imperial estimula como empresa contraimperial.

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

CAPÍTULO I

SEMIOSIS ILIMITADA:
HACIA UNA LECTURA *ANTROPÓFAGA* DE LA SEMIÓTICA

“Se asume generalmente que la palabra hablada existió antes que la palabra escrita. Sugiero que la palabra hablada según la conocemos existió después de la palabra escrita”

W. Burroughs

“Este lugar (simbólico) intermedio es el espacio del poema”

J. Talens

“El significante no remite ya a un referente (ni siquiera a un significado), sino a otro significante”

J. Ibáñez

En este capítulo procuraremos concebir los primeros indicios teórico-críticos para lo que hemos denominado, metafóricamente, *lectura antropófaga de la semiótica*. Dicha propuesta y sus fundamentos circularán entre las diferencias que plantean, en una etapa inicial, teóricos como Ferdinand de Saussure (1916, 1987) y Charles Sanders Peirce (1987) e indagaremos, en especial, en el concepto de *semiosis ilimitada* que fue acuñado, a partir de las investigaciones de este último, por Umberto Eco (1990, 1995). Posteriormente,

entregaremos ciertos elementos que, desde una mirada específica, nos ayudarán a profundizar en la discusión que nace entre la posible existencia de limitación o no limitación en el acto de interpretar y, de alguna manera, nos basaremos en una de ellas a la hora de acercarnos a los *intermedios* o, siguiendo a Homi. K. Bhabha (1994), al *tercer espacio*. Hipótesis que nos será de utilidad para poner en marcha y habilitar los capítulos consiguientes a éste.

Para ello, recurriremos, principalmente a la obra de Eco, por una parte, y a los planteamientos de Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Félix Guattari, por otra. En un último paso, nos introduciremos en la crítica que, desde *Los límites de la interpretación* (1990, 1998: 357 y ss.), el semiótico italiano hace a los *deconstructivos* (1967, 1971) planteamientos derridianos y los enfrentaremos a los estudios del pensador francés.

Para abordar este tema, consideramos oportuno detenernos y acercarnos a una definición de lo que nosotros entendemos como *semiosis ilimitada*, sobre todo, desde el punto de vista que nos interesa para, así, aplicarla o “traducirla” al ejercicio antropófago sónico/simbólico sobre el cual despegaremos nuestro proyecto investigador.

Al mismo tiempo que trabaja los contenidos del *Curso de lingüística general* de Saussure (1916), U. Eco recoge, a partir de los postulados descritos y definidos por Peirce, el concepto de *semiosis ilimitada* para referirse a la forma en la cual, vía el *interpretante* (término peirceano que detallaremos más adelante), no se puede establecer el significado al interpretar una expresión si tener que traducirla a otros signos. La consecuencia de esto es que el *interpretante* no sólo manifieste, en algún aspecto, lo interpretado, sino que acceda a proporcionar algo más acerca de éste. “La cadena de los interpretantes es infinita, o al menos indefinida” (Eco, 1990, 1995: 131).

Desde esta base teórica despegamos nuestro proyecto que asocia el proceso de *semiosis ilimitada* -signos que pueden ir de un nudo cualquiera a otro en forma infinita- con un inquieto juego de voracidad. Es así, como la proliferación de signos, propia de la concepción semiótica de la cultura, la llevamos al terreno de la “alimentación” y la relacionamos con un fenómeno -como lo desarrollaremos en otra etapa de este proyecto- de *antropofagia simbólica*. Signos que, en el acto de la *semiosis ilimitada*, se alimentan infinitamente de otros signos que, a su vez, se comen entre sí, en un mutuo y permanente engullimiento, para volver a tornarse nuevos signos y generar, con esto, una explosión dinámica de sentido capaz de establecer diferencias que no tienen lugar en un sistema estático y definido, “(...) una extraña polisemia, un semillero de sentidos en el que se gestan las más diferentes posibilidades de asociación y en el que lo ominoso prospera como encanto” (Peñuela Cañizal, 2001: 114).

Para nosotros, el incontrolado movimiento de signos que se desenvuelven y circulan en cualquier proceso de *semiosis ilimitada* -que, por ejemplo, se desarrolla en la libre acción de interpretar- es un fenómeno de deglución donde el interpretante (no sólo entendido como un sujeto psicológico) come, es decir, se alimenta de esos signos. Signos que, además, se engullen entre sí -en muchas ocasiones en forma inconsciente para quienes interpretan- y producen el mencionado ilimitado y, para nosotros, *antropófago* ejercicio hermenéutico. Proponemos, para estos signos que se van comiendo unos a otros y que se desprenden del juego de *la semiosis ilimitada*, los conceptos (algunos ya evidenciados en la introducción) de *antropofagia signica* y/o *antropofagia simbólica*, indistintamente.

Una idea que trasladamos de la antropofagia material (de carne y sangre) y de sus clasificaciones caníbales, es la que define como *exocanibalismo* al acto de comerse entre habitantes de diferentes tribus y cuya única intención era apoderarse de las cualidades, tanto

físicas como espirituales, que ese enemigo de la tribu vecina o cualquier otro futuro devorado poseía. Esto fue lo que nos inspiró para estimular la presente analogía entre *semiosis ilimitada* -signos que en el proceso de traducción y de activación de otros signos se van devorando infinitamente (al igual que las imágenes que los nativos se iban, simbólicamente, comiendo para hacerlas suyas)- y *antropofagia sígnica* que exponemos como base para esta *lectura antropófaga de la semiótica*. Empero nuestra elección no es gratuita, sino que intenta proponer una re-lectura de un fundamento antropológico que, a menudo, se considera fruto del pasado salvaje del hombre, pero que, a nuestro juicio, continúa presente y activo, si bien ahora transmutado en proceso simbólico, en la cultura contemporánea. Julia Kristeva (1998), por su parte, nos ofrece importantes pistas respecto a la ligazón de lo antropófago con lo sencillamente “humano”:

Si l'on s'en tient à l'*Homo sapiens*, on trouve des preuves de cannibalisme dans les cultures céramiques de la région du Don et au nord de l'Europe. Le repas cannibalique est supposé transmettre aux communicants la force du mort, les faire bénéficier de la puissance de l'ennemi et assurer, par delà le mort, la perpétuation de la substance vitale. Manger la cervelle de l'autre est ouvrir son crâne participant d'une même logique de transition entre visible et invisible, vie et mort, et témoignent d'une religiosité dont la sauvagerie peut nous choquer, mais dont la complexité atteste la présence d'une authentique inquiétude psychique chez les premiers hommes (Kristeva, 1998: 21).

Para sustentar e ilustrar nuestros postulados acerca de la antropofagia cultural y sus posibles interpretaciones, encontramos necesario acercarnos a la idea de una *semiótica transdiscursiva* que propone Manuel Ángel Vázquez Medel (1998). Este autor presenta la *transdiscursividad* como una teoría sostenedora entre la identidad y la diferencia, entre la singularidad y la pluralidad, “(...) entre estabilidad significativa y apropiación del sentido” (Vázquez Medel, 1998b: 1). Por lo mismo, continúa su explicación recordando la oposición

que señala Eco¹⁶ (1990, 1998) entre signo y texto y se detiene en el particular de este último. “Señalemos, de pasada, que más que los textos, por muy dinámicamente que los consideremos, es la actividad discursiva la que produce la semiosis” (*Ibidem*, 2).

Vázquez Medel ejemplifica esta propuesta con el *antropófago* cuento “La escritura del Dios” de Jorge Luis Borges (*El Aleph*, 1949), donde el relato primordial surge de una trasgresión: “(...) trasgresión que tal y como significa etimológicamente, egresa al hombre más allá de su origen indiferenciado con el todo, de ese espacio gobernado por los principios imprevisibles de la entropía” (Vázquez Medel, 1998b: 14). Desde este conflicto, es necesario, para seguir un relato, que la conciencia establezca nexos, discurra, configure discursos. “Fragmentación y distancia. Emergencia del yo y del otro. Capacidad discursiva. Capacidad de re-lacionar, de re-latar. De re-ferir” (*Ibidem*, 14). Por su parte, Lisa Block de Behar (1984) estima que el pensamiento se basa en una mecánica de selecciones, donde se debe reconocer y desconocer al mismo tiempo. Es en la relación entre ambas acciones donde resulta el conocimiento: “Para conocer, para pensar, es necesario separar, cortar, abstraer; parte se toma, parte se omite. El tránsito lógico y mental despoja a cada experiencia particular de su compleja composición sensible...” (Block de Behar, 1984: 63-64).

Siguiendo a estos autores consideramos que la actividad discursiva, concebida como productora de una semiosis que trasciende su propio espacio material (el texto), nos lleva directamente a la metáfora de la *antropofagia signica* que se evidencia a través de esta relación de unas cosas con otras, de unos acontecimientos con otros, de la asociación y

¹⁶ “Con todo, es cierto que la llamada cadena significativa produce textos que arrastran el recuerdo de la intertextualidad que los sustenta. Textos que generan, o pueden generar, diferentes lecturas o interpretaciones, teóricamente infinitas. Se afirma, entonces (pensemos, sin olvidar las distintas inflexiones, en la línea que enlaza al último Barthes con el último Derrida, con Kristeva), que la significación pasa sólo a través de los textos, porque los textos serían el lugar donde el sentido se produce y produce (práctica significativa)” (Eco, 1990, 1995: 37).

trasmisión de elementos que vamos engullendo continuamente en nuestra actuación como seres culturales que nos desenvolvemos en la *semiosfera* (Lotman, 1984, 1996). En suma, la metáfora caníbal nos permite estudiar la cultura como espacio donde los discursos remiten a otros discursos que conforman y limitan la comunidad simbólica de los hombres, estrechando su destino a esa cantidad de discursos que instituyeron la totalitaria y frondosa espesura que establece lo Uno frente a lo Otro, como principio básico para la creación de la primera frontera simbólica, esto es, del primer atisbo de organización cultural.

Con esa relatividad nace también la conciencia de la diferencia y todo lo que ella trae consigo: la envidia y la destrucción. Alguien en quien estaba sembrada la semilla de la Unidad y del Todo, y sin que dicha semilla se haya desarraigado, se siente limitado, distinto. Quisiera ser Otro. Y, como no puede serlo sin dejar de ser él mismo, decide destruirlo (...) Nos acercamos al final aparente de este discurso que ni se inició aquí ni aquí (Vázquez Medel, 1998b: 17 y 18).

Asimismo y por otra parte, la *antropofagia signica* se puede corresponder con lo que Fredric Jameson (1991, 1996) propone como *wrapping* (envoltura). El autor, tomando este término de la arquitectura, indica que todo lo que está cubierto puede utilizarse como envoltorio y, al mismo tiempo, puede ser envuelto. Por lo tanto, podemos aventurarnos y decir, para continuar con el hilo de esta propuesta, que también el acto de *envolver* es una simbólica metáfora antropófaga. Metáfora del envolvimiento que tiene un aire muy próximo a lo que Deleuze (1988, 1989) formuló bajo la denominación de *pliegue*. En este caso particular, y como lo desarrollaremos a continuación, consideramos oportuno hacer notar esta cercanía entre el *wrapping* de Jameson y el *pliegue* de Deleuze, noción planteada en su libro *El pliegue: Leibniz y el Barroco* (1988, 1989). El pliegue “(...) envuelve un medio interno que contiene necesariamente *otras* especies de organismos, que a su vez envuelven medios internos que todavía contienen otros organismos...” (Deleuze, 1988,

1989: 18). Esta coincidencia es también palpable cuando dicho intelectual francés expone que el juego del pliegue y despliegue no significa solamente tensar-destensar o contraer-dilatar, “(...) sino envolver-desarrollar, involucionar-evolucionar” (*Ibidem*, 17). No existen dos cosas que se plieguen de la misma forma, no hay pliegues regulares. Deleuze esgrime que siempre hay un pliegue en el pliegue, que no es una mera repetición, sino que se acerca a un doble desdoblamiento que, a su vez, lo hace dividirse hasta el infinito en pliegues cada vez más pequeños (que por pequeños que sean contienen un mundo) que, por lo mismo, conservan, de una forma u otra, alguna cohesión: “El despliegue no es, pues, lo contrario del pliegue, sino que sigue el pliegue hasta otro pliegue” (*Ibidem*, 14). La acción de desplegar hace que la materia aumente, crezca; en cambio, la acción de plegar la disminuye, pero no en el sentido peyorativo del término, sino que la reduce hasta hacerla entrar en la profundidad del mundo. Por esto, el pliegue siempre estará *entre* dos pliegues. No se trata de un pliegue en dos, sino que un “pliegue-de-dos”, “entre-dos”, como una diferencia que se diferencia. Los pliegues, como veremos, son espacios *intermedios*. Deleuze nos entrega un ejemplo bastante clarificador sobre lo mismo:

Se ha señalado que el Barroco restringía a menudo la pintura y la circunscribía a los retablos, pero es más bien porque la pintura sale de su marco y se realiza en la escultura (...) y la escultura se supera y se realiza en la arquitectura; y, a su vez, la arquitectura encuentra en la fachada un marco, pero ese marco se separa del interior, y se pone en relación con el entorno a fin de realizar la arquitectura en el urbanismo. En los dos extremos de la cadena el pintor ha devenido urbanista (...) esta unidad extensiva de las artes forma un teatro universal (...) En él las esculturas son los verdaderos personajes, y la ciudad es un decorado en el que los espectadores son ellos mismos imágenes pintadas o esculturas (Deleuze, 1988, 1989: 157).

Dicho pensador explica, además, que el Barroco no se aproxima a una esencia, sino a una función operatoria como rasgo que, permanentemente, está haciendo pliegues. “Pero

él curva y recurva los pliegues, los lleva hasta el infinito, pliegue sobre pliegue, pliegue según pliegue” (Deleuze, 1988, 1989: 11). Por lo tanto, siempre hay un pliegue en el pliegue. Ejercicio que se efectúa en el acto de desplegar como un despliegue que le sigue y acompaña hacia otro pliegue. Otro ejemplo que ofrece Deleuze es la relación del pliegue con las muñecas rusas, una dentro de la otra, “(...) pero de forma heterogénea, de forma heteromorfa, como la mariposa plegada en la oruga y que se despliega” (*Ibidem*, 18). Es necesario plegar la línea para crear un espacio posible para residir, respirar, apoyarse, luchar y, por supuesto, pensar. Para vivir es fundamental plegar la línea, el hombre muere cuando ya no quedan pliegues para desplegar. “Las líneas rectas se parecen, pero los pliegues varían, difieren...” (Deleuze, 1988, 1996: 248). Los pliegues se encuentran en todas partes (pero no son universales, acentúa Deleuze en una entrevista con Robert Maggiori)¹⁷, en las rocas, en las calles, en los bosques, en las ciudades, en los ríos, en nosotros, en el cerebro, en las almas, etcétera.

Las cosas y los pensamientos se activan y crecen en el medio, hay que instalarse en ese lugar, pues es ahí donde se produce el pliegue. Por ello, un conjunto multilineal puede implicar un doblez, un cruce o una inflexión que comunique la filosofía, la historia de la filosofía, la historia en sentido estricto, la ciencia o el arte. Como las revueltas de un movimiento que ocupa el espacio al modo de un torbellino, con posibilidad de surgir en un punto cualquiera (Deleuze, 1988, 1996: 254).

Esta noción deleuziana nos parece no sólo aplicable a la arqueología estética del Barroco, sino que aún es más interesante cuando se aprovecha en la interpretación del estado actual de la cultura occidental, como lo ha hecho el propio Jameson. Este teórico anuncia que una de las características fundamentales de la cultura posmoderna es,

¹⁷ “Me parece que fue C. Lévi-Strauss quien señaló la necesidad de distinguir entre estas dos proposiciones: ‘sólo difieren las semejanzas’, y ‘sólo las diferencias se parecen’. En el primer caso, lo primero es la semejanza entre las cosas, y por el otro es la cosa misma la que difiere, y difiere en principio de sí misma (...) Hay dos clases de conceptos, los universales y las singularidades. El concepto de pliegue siempre es singular, no puede avanzar si no es variando, bifurcándose, metamorfoseándose” (Deleuze, 1988, 1996: 248).

precisamente, la generalización de dicho involucrimiento en las manifestaciones de la cultura dominante. Manifestaciones culturales en las que circula con la imposibilidad de diferenciar el contenido de su continente; éste último como embalaje simulado, cuyo rasgo predominante es la producción estética frente al contenido (di)simulado por dicho envoltorio.

Este concepto de involucrimiento (*wrapping*), para el autor, supera las teorías *intertextuales*, pues éstas exponen sólo la filiación de los textos, la presencia de éstos en otros y de otros en éstos, pero sin poner en duda su legitimidad discursiva, su sentido, su utilidad, su “necesidad”. La idea de envoltura en cambio, plantea que la cultura posmoderna pone precisamente en crisis toda legitimidad de los discursos al volverlos “intercambiables”, “selectivos” y, por ende, “vacíos”.

El *wrapping* y *el pliegue* funcionan como un *pensamiento nómada*¹⁸ y nos sirven como parte de esta metáfora caníbal que, a la hora de interpretar, se “alimenta” en y del acto de envolver y desenvolver, como las muñecas rusas que se comen una a otra. Siguiendo ahora a Vázquez Medel (2000), podemos anunciar que las posturas libre interpretativas se acercan a este ejercicio nómada ya que “(...) el dialogismo, con todo lo que implica de afirmación de posiciones que interactúan y conflicto, se ha potenciado en nuestra época desatando eso que Vattimo llama ‘el conflicto de las interpretaciones’” (Vázquez Medel, 2000: 20). Por otra parte, en sus estudios sobre el sentido en Gilles Deleuze, Juan Carlos Fernández Serrato (1998) coincide con lo enunciado hasta aquí, y propone como respuesta un pensamiento crítico para una práctica de la libertad, como senda de un conocimiento libre, “(...) ejercido en cuanto pensamiento nómada que no

¹⁸ A pesar que aludamos a ellos en variadas ocasiones en el transcurso de esta investigación, el *Tratado de nomadología: la máquina de guerra* (Deleuze y Guattari, 1980, 2000) y sus consecuencias las veremos en el capítulo VI (VI. 8.) al referimos a “La máquina de guerra y la nomadización de la antropofagia brasileña”.

pontifica (...) y que recorre un camino intelectual que cada vez más quiere acercarse al andar caminos machadiano” (Fernández Serrato, 1998: 429).

Pensamiento nómada que tolera, de acuerdo a la presente propuesta, este canibalismo sígnico que define nuestro tiempo como productor de imágenes que, al ser engullidas, ofrecen una nueva imagen, posiblemente más compleja y que, a su vez, puede ser devorada de nuevo, conformando una ilimitada cadena alimenticia que siempre afecta, contamina e incorpora, en el acto de deglución, a otros signos. Pero, cuidado, porque en cultura, nada es “simplemente” cultura:

La disociación esquizoide empieza a funcionar para manejar la voracidad y ésta puede expresarse verbalmente como una intuición de ser tantas personas como sea posible, de modo de estar en tantos lugares como se pueda, como para obtener todo lo posible, durante tanto tiempo como sea posible. De hecho, infinitamente (Brion en Esté, 1997: 19).

I. 1. Hacia una antropófaga *semiosis*¹⁹ *ilimitada*

Para fundamentar este plegable, envolvente e ilimitado paralelo *semiótico-antropófago*, es necesario esbozar un breve recorrido epistemológico en torno a ciertos planteamientos de interés que puedan sustentar esta propuesta de *canibalización sígnica*. Propuesta que, en el transcurso de nuestra investigación, se presentará con más detención al referirnos a la *antroposemiótica* (Sebeok, 1994, 1996/Esté, 1997) filiación de ambas disciplinas. Con dicho propósito, glosaremos a algunos autores que nos entregarán las herramientas para desarrollar la ya esbozada presencia antropófaga en la *semiosis ilimitada*.

¹⁹ “El término *semiosis* fue recogido por Charles S. Peirce de un tratado del epicureista Philodemus, conocido también como Filodemo de Gadara. La *semiosis* es un proceso exponencial de base tres. ‘No se debe confundir *semiosis* con *Semiótica*. *Semiosis* quiere decir acción del signo, la acción del signo es la de ser interpretado en otro signo’ (Santaella 1992: 46). La *Semiótica* (...) es un punto de vista preocupado en tematizar y estudiar la acción sígnica en todos los procesos de la naturaleza, ya que la *semiosis* se verifica en cualquier situación donde exista una condición proyectiva y mediadora hacia un intérprete” (Esté, 1997: 46).

Con el objetivo de profundizar en la primera formulación sistemática llevada cabo en Occidente en torno al signo como elemento del proceso de significación, rescatamos de las doctrinas lingüísticas que produjo el positivismo²⁰ y que, desde la base antinómica de la ejecución *langue* y del saber *parole*, permitió a Ferdinand de Saussure y, posteriormente, a la Escuela de Praga definir el *habla* (sincronía) como substancia y a la *lengua* (diacronía) como el conjunto de los significados y significantes, que se clasifican y actualizan en el habla. El vínculo que acerca el significante con el significado es arbitrario, “(...) o bien, puesto que entendemos por *signo* el total resultante de la asociación de un significado con un significante, podemos decir más simplemente: *El signo lingüístico es arbitrario*” (Saussure, 1916, 1987: 137-138).

En esta descripción de las bases epistémicas de lo que se está tratando de exponer como *semiosis caníbal*, no se pueden olvidar las teorías que nacen -en fechas cercanas a lo proyectado por Saussure y en un desconocimiento total de dichas propuestas semiológicas europeas- bajo el alero del lógico matemático estadounidense Charles Sanders Peirce. Este autor entrega, a través de su modelo triádico de teoría del conocimiento, elementos vitales para entender la semiosis como un flujo permanente de signos. Signos que, desde nuestro punto de vista, se alimentan entre sí y que, en esa acción, influyen y se dejan influir por otros signos hasta el infinito en una permanente contaminación. Proceso de deglución ilimitada que, según Peirce, está compuesta por tres sujetos cooperantes (signo, su objeto y su interpretante) -no necesariamente humanos- que están en una recíproca influencia y que nunca, por ningún motivo, puede ser diádica.

²⁰ El prologuista de la edición española del *Curso de Lingüística General* (1987), Amado Alonso, cataloga a Saussure y a sus teorías, publicadas por sus discípulos Charles Bally y Albert Sechehaye, como el mejor cuerpo organizado de doctrinas lingüísticas que ha producido el positivismo, “(...) pero la doctrina de Saussure es algo más que el resumen y coronación de una escuela científica superada...” (Alonso en Saussure, 1916, 1987: 9).

En su tricotomía de los *signos*²¹, Peirce define un signo (o *representamen*²²) como algo que debe representar una u otra cosa llamada su *objeto*²³, “(...) un signo puede tener más de un objeto” (Peirce, 2.230, 1987: 245). Desde esta perspectiva, el signo es “(...) algo que representa algo para alguien en algún aspecto o carácter” (*Ibidem*, 2.228: 244-245). Se crea en la mente de una persona y es equivalente o incluso está más desarrollado que el mismo *representamen* y su posible representación. Este signo fundado es denominado por Peirce *Interpretante*²⁴ del signo que luego puede ser considerado como otro signo del mismo objeto. A su vez, el signo puede establecer un nuevo interpretante que luego es signo y así sucesivamente para llegar a producir un ilimitado proceso de *antropofagia signica*, como una imagen pasiva (*spectral*)²⁵ de lo existente (*similitud rei particularis*). La

²¹ Peirce en sus *Collected Papers* precisa que los signos pueden dividirse: primero, “(...) según que el signo en sí mismo sea una mera cualidad, un existente real o una ley general [Cualisigno, Sinsigno y Legisigno]; segundo, según que la relación del signo con su objeto consista en que el signo tenga algún carácter en sí mismo o en alguna relación existencial con el objeto, o en su relación con un interpretante [Índice, Icono y Símbolo]; tercero, según que su interpretante lo represente como un signo de posibilidad o como un signo de hecho, o como un signo de razón [Rhema, Dicsigno o Signo Dicente y Argumento]” (Peirce, 2.243, 1987: 250). Éstas clasificaciones de los signos, tomadas en conjunto y entremezclándose entre ellas, crean diez clases de signos más que, según propias palabras del autor no constituyen compartimentos estancos pues “(...) es un complejo problema decir a qué clase de signos pertenece uno dado, pues hay que considerar todas las circunstancias del caso” (Peirce, 2.253, 257-258).

²² Además de pensar el signo como *representamen*, Peirce, posteriormente, lo lleva al nivel de la representación al distinguir entre lo que representa (un objeto) y el acto o relación de representar. El primero de éstos lo denomina *representamen* y al segundo representación (Peirce, 2.253, 1987: 261).

²³ El Objeto para Peirce se distingue en: *Objeto Inmediato* que es el objeto tal cual como el signo lo representa y el *Objeto Dinámico* que es la realidad que de alguna manera contribuye a determinar el signo para su representación (Peirce, 4.536, 1987: 381).

²⁴ Peirce distingue tres tipos de Interpretantes: *Interpretante Inmediato* que “(...) es el sentimiento que el signo produce” (Marty, 1992: 111), el *Interpretante Dinámico* que “(...) es el efecto concreto que el Signo, en cuanto Signo, realmente determina” y el *Interpretante Final* que es “(...) la manera como el Signo tiende a representar que él está relacionado con su objeto” (Peirce, 4.536, 1987: 381). En palabras de Robert Marty (1992), el *Interpretante Final* “es el ‘habitus’ al cual estos actos pueden referirse de manera que son considerados como instancias de dichos ‘habitus’ (o leyes)” (Marty, 1992: 111). Eco, por su parte, indica que el *interpretante* no es el intérprete del signo y garantiza la validez del signo aún en ausencia del intérprete (Eco, 1974, 1988: 120).

²⁵ Jacques Derrida (1996, 1998), a partir de su acercamiento a la *espectralidad* nos presenta, también, un proceso *antropófago simbólico*: “Cuando se habla del espíritu, se evocan en el acto los espíritus, los espectros, y cualquiera que hereda escoge un espíritu antes que otro. Se selecciona, se filtra, se criba, entre los fantasmas o entre las conminaciones de cada espíritu. Sólo hay herencia allí donde los emplazamientos son múltiples y contradictorios, bastante secretos para desafiar la interpretación, para exigir el riesgo sin límites de la interpretación activa (...) Lo que somos lo heredamos. Y heredamos el lenguaje que nos sirve para atestiguar el hecho de que somos lo que heredamos (...) Y hasta la gente que no leyó a Marx, o que ignora incluso su nombre, aun los anticomunistas o los antimarxistas, son herederos de Marx. Además, no se puede heredar a Marx sin heredar a Shakespeare, la Biblia y bastante otras cosas” (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 40-41).

imagen se devora por medio de los sentidos de la fantasía, bajo la forma de *fantasma* “(...) y que sólo expresa una *specie sensibilis*, el intelecto activo abstrae, por actos de *simplix apprehensio*, la forma universal (...) Este recibe la forma universal, como *species impressa* y la expresa como dato abstracto suficiente para reconocer lo que ha percibido...” (Eco, 1988: 128). Jacques Derrida (1996, 1998), al respecto, asegura que el espectro, es decir, el “*phantasma*” es un aparecido o una imagen posible de imagen.

Por consiguiente y siguiendo con alguien que ha polemizado, como veremos, con Derrida, U. Eco (1990, 1995) sostiene que sólo hay signo cuando una expresión queda, de inmediato, sumida en una relación triádica, donde el tercer término, es decir, el interpretante concibe en el acto una nueva interpretación, y así hasta el infinito. Parafraseando a Peirce, el semiótico italiano, precisa que, “(...) en la realidad, el signo es lo que siempre nos hace conocer algo más” (Eco, 1990, 1995: 14).

En una primera etapa de su largo periplo investigador, Eco, a partir de la teoría del lenguaje de Saussure, entiende por signo la clasificación entre significante o expresión y llama interpretante al significado que indica que un signo representa algo para la idea que produce o modifica. “Aquello que representa se llama *objeto*, aquello que transmite, su *significado*; y la idea a que da origen es su interpretante” (Eco, 1974, 1988: 121).

Como producto de esta metodología semiótica que se anuncia a partir de Eco, podemos hablar de la presencia de dos tendencias que se vislumbran con relación a lo recientemente expuesto. Por un lado, y al partir de los sustentos semiológicos saussurianos, se observa una propuesta que nace desde el continente europeo y, por otro, una vertiente estadounidense, de carácter pragmatista que, desde sus distantes y desconocidos inicios, convergen en un único panorama semiótico que, como ya se indicó, es presentado por Umberto Eco en su

recuperación, desde los *Collected Papers* peirceanos y en su enlace con los estudios de Saussure y la Escuela de Praga.

En virtud de lo mencionado, se puede advertir una discusión teórica que permite abrir un debate en relación al predominio, como supuestos conformadores del signo, del significado y/o el significante y desde los cuales surgen valiosas sugerencias para fundamentar las teorías que giran en torno a la *antropofagia signica*. Así lo entendemos con Jacques Derrida (1972, 1977): “Que esta oposición o esta diferencia no puede ser radical y absoluta no le impide funcionar, e incluso ser indispensable dentro de ciertos límites -vastos límites-” (Derrida, 1972, 1977: 29).

I. 2. La emancipación del significante: *différance* y *lógica del sentido*

Michel Foucault, en su libro *El orden del discurso* (1970, 1999), alude al significante y precisa que el discurso es, en una primera instancia, un juego de escritura, de lectura en una segunda alternativa y de intercambio en una tercera “(...) y ese intercambio, esa lectura, esa escritura nunca ponen en juego más que los signos. El discurso se anula así en su realidad, situándose al servicio del significante (Foucault, 1970, 1999: 50).

En relación a lo mencionado por Foucault y al entreverse sólo la cara significante, Eco (1990, 1995) entiende que en esta continua sustitución “(...) entonces la cadena semiótica no es sino una ‘cadena significante’” (Eco, 1990, 1995: 36), que, por medio de la deriva de los significantes, produce otros significantes.

Deleuze en *Lógica del sentido* (1969, 1989) -cuando aún con Félix Guattari (1972, 1995) no se aproximaban a las lecturas no significantes o asignificantes en desmedro del

significante que, posteriormente, veremos al referirnos al *rizoma*- explica que, como causa de una nueva *lógica*, llama significante a cualquier signo que enseñe en sí mismo un aspecto cualquiera de sentido y denomina significado, contrariamente, a lo que se utiliza como correlato a este aspecto del sentido, confirmando que lo que es significado nunca es el sentido mismo, “(...) es decir, lo que se define en dualidad relativa con este aspecto” (Deleuze, 1969, 1989: 58). El significado es una designación limitada, es el concepto, es el orden de lo conocido, de totalidades producidas, en cambio, la serie significante coordina totalidades previas. Para confirmar lo anterior, Deleuze rescata un fragmento de Lévi-Strauss (1950, 1979) que publica en la introducción a la obra de Marcel Mauss (1934-1950, 1979). El antropólogo asegura que “(...) el hombre dispone desde sus orígenes de la integridad del significante²⁶, dado como tal, pero que no es conocido...” (Lévi-Strauss, 1950, 1979: 40).

Sobre esta cuestión Deleuze explicará, ocho años después en conversaciones con Claire Parnet (1977, 1997), que no es necesario buscar un significado para los síntomas considerados significantes, desplazándose, con esto, del significado al significante y dando a la interpretación la posibilidad de restablecer el significante. “Estamos ante un sistema que podríamos llamar significante, pero en función de un régimen particular de signos en

²⁶ El subrayado es nuestro ya que quisiéramos destacar que Deleuze en su libro, traducido por Miguel Morey, habla de significante al referirse particularmente a esta cuestión. En cambio, en la traducción que manejamos de la obra de Mauss y de la introducción de Lévi-Strauss, esta pequeña cita en vez de hablar de significante, habla de significado. La traducción de *Sociología y antropología* (1934-1950) de Mauss y, por supuesto, de su introducción es de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Para nuestros efectos e inspirados por el filósofo francés, citamos de la introducción del libro de Mauss estas palabras, pero en vez de quedarnos con el texto original cambiamos significado por significante, siguiendo la postura de Deleuze traducida por Morey. Esta es la causa del subrayado. Para una mayor aclaración al respecto, consideramos recuperar la cita que Deleuze utiliza en la versión original de *Logique du sens* (1969): ““L’homme dispose dès son origine d’une intégralité de signifiant dont il est fort embarrassé par faire l’allocation à un signifié, donné comme tel sans être pour autant connu...”” (Lévi-Strauss en Deleuze, 1969: 63). La cita de Deleuze, en la edición en español del libro, es la siguiente: ““El hombre dispone desde su origen de una integralidad de significante que es muy difícil asignar a un significado, dado como tal sin ser por ello conocido”” (Lévi-Strauss en Deleuze, 1969, 1989: 68).

tanto que expresa un estado de flujos y de intensidades” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 120).

Esta suerte de, por el momento, *emancipación del significante*: significantes que se corresponden con otros significantes (o, como lo detallaremos en los próximos párrafos, con o no asignificantes) en forma infinita, se puede entender, también, como una *semiosis antropófaga* ya que los significantes se van engullendo entre sí, ilimitadamente, para digerirse y producir otro nuevo y diferente significante. En el acto de interpretación, estos significantes que se encadenan unos a otros sucesivamente se desliga(n) de las universales ataduras que lo sujetan al significado, “(...) singularizándolo, concibiéndolo como un suceso extraordinario y único, como un acontecimiento repetible en su singularidad pero no generalizable” (Fernández Serrato, 1998: 423)²⁷.

Siguiendo a Lévi-Strauss (1950) y en relación a la dualidad significado-significante, Deleuze detecta una paradoja en forma de antinomia: “(...) dadas dos series, una significante y otra significada, una presenta un exceso y otra un defecto, por los cuales se remiten una a otra en eterno desequilibrio” (Deleuze, 1969, 1989: 69). Dicho pensador propone que este desequilibrio puede denominarse *paradoja de Robinson*²⁸. “Porque es

²⁷ Juan Carlos Fernández Serrato al profundizar en el planteamiento deleuziano del sentido, en su texto “Sentido, acontecimiento y crisis de la representación artística. (El modelo de ‘singularidades móviles’ de G. Deleuze y la Teoría Crítica de la Cultura)” (1998), afirma que la razón absolutista y totalizadora de la Ilustración ha defendido la postura que habla de un sentido recto, de un buen sentido, de lo que no tiene sentido, del sentido común, del verdadero o falso sentido, “(...) pero el *sentido*, nos dice Deleuze, casi no es nada por sí mismo, sino que *sucede* en y desde las cosas, en los acontecimientos y en las pasiones sin que sea posible identificarlo con ellas ni reducirlo a una esencia preexistente” (Fernández Serrato, 1998: 420).

²⁸ En *Lógica del sentido* (1969, 1989), Deleuze hace una crítica al Robinson de Defoe, indicando que no es solamente una historia, “(...) sino el ‘instrumento de una búsqueda’: búsqueda que parte de la isla desierta y que pretende reconstruir los orígenes y el orden rigurosos de los trabajos y las conquistas que de ellos se logran con el tiempo” (Deleuze, 1969, 1989: 302) y cuyo objetivo primordial es la disolución del Otro en el marco de la isla desierta. Por lo mismo, este pensador opone el Robinson de Defoe al Robinson de Michel Tournier (*Viernes o los limbos del Pacífico*, 1967): “He aquí el descubrimiento de Robinson: descubrimiento de la superficie, del más allá elemental, de ese Otro del Otro” (*Ibidem*, 317). En más, en la compilación de textos denominado *L’île déserte et autres textes* (2002), Deleuze es aún más severo con el Robinson de Crusoe: “On imagine mal un roman davantage ennuyeux, c’est une tristesse de voir encore des enfants le lire. La vision du monde de Robinson réside exclusivement dans la propriété, jamais on n’a vu de propriétaire aussi moralisant. La récréation mythique du monde à partir de l’île déserte a fait place à la recomposition de la vie

evidente que Robinson en su isla desierta no puede reconstruir un análogo de sociedad si no dándose de una vez todas las reglas y leyes que se implican recíprocamente...” (*Ibidem*, 68). Entonces, existe un *significante flotante* que, por una parte, es la sumisión del pensamiento finito y, por otra, el empuje hacia dimensiones revolucionarias. También hay un *significado flotado* que radica del significante y que no necesariamente es conocido, asignado o realizado. No hay que olvidar que ambas series están determinadas por exceso y por defecto, respectivamente y permiten intercambios entre ellas sin lograr, jamás, el equilibrio. El exceso en la serie significante es una *casilla vacía* que siempre se desplaza y el defecto de lo significado es un dato excedente, descolocado, desconocido y siempre desplazado. “Es la misma cosa bajo dos caras, pero dos caras impares mediante las que las series comunican sin perder su diferencia” (*Ibidem*, 69).

Para continuar con su propuesta, Deleuze determina algunas condiciones mínimas en una estructura en general: 1. Es necesario dos series heterogéneas de las cuales se establecerá una como significante y la otra como significada “(...) (nunca basta una sola serie para formar una estructura)” (*Ibidem*, 70). 2. Las series se conforman a través de términos que deben su existencia a las relaciones que mantienen con las otras. “A estas relaciones, o mejor, a los valores de estas relaciones, corresponden acontecimientos muy particulares, es decir, *singularidades* asignables en la estructura...” (*Ibidem*). 3. Ambas series heterogéneas tienden, como ya lo precisamos, hacia una paradoja que Deleuze la expone como su *diferenciante*. El diferenciante es el emisor de singularidades, no depende de ninguna de las dos (o pertenece a ambas) y circula, sin detenerse, entre ellas. “Además

quotidienne bourgeoise à partir de'un capital. Tout est tiré du bateau, rien n'est inventé, tout est appliqué péniblement sur l'île (...) Le compagnon de Robinson n'est pas Eve, mais Vendredi, docile au travail, hereux d'être esclave, trop vite dégoûté de l'anthropophagie. Tout lecteur sain rêverait de le voir enfin manger Robinson. Ce roman représente la meilleure illustration de la thèse affirmant le lien du capitalisme et du protestantisme” (Deleuze, 2002: 15).

tiene la propiedad de estar desplazado siempre respecto de sí mismo, de ‘faltar a su propio lugar’, a su propia identidad, a su propia semejanza, a su propio equilibrio” (*Ibidem*). En una serie aparece como defecto pero, en la otra, como exceso y, por consiguiente, tiene la labor de articular las dos, hacerlas comunicar y juntar las singularidades que corresponden a cada una de éstas. La tercera opción, precisa el intelectual, tiene que redistribuir las singularidades, establecer como significante la serie donde haya exceso y como significada la serie donde haya defecto y, así, afirmar la donación de *sentido* en ambas.

Porque el sentido no se confunde con la significación misma, pero es lo que se atribuye para determinar el significante como tal y el significado como tal. Se concluye de ahí que no hay estructuras sin series, sin relaciones entre términos de cada serie, sin puntos singulares correspondientes a estas relaciones; pero, sobre todo, que no hay estructura sin casilla vacía, que hace que todo funcione (Deleuze, 1969, 1989: 71).

Por su parte, Jenaro Talens (2000) define el sentido como “(...) el estímulo que provoca una determinada textura de la imagen o las asociaciones sensoriales o sentimentales provocadas en un lector” (Talens, 2000, 18) y explica que la interpretación construye algo que antes no existía. Aunque los textos se consideren como objetos cerrados, de acuerdo a cierto orden de composición, no están obstruidos desde la perspectiva del sentido. Eduardo Peñuela Cañizal (2001), a partir de sus estudios semióticos, observa que los signos obtienen propiedades tensivas que les permiten escaparse de la rigidez de las normas y, generalmente, acceder a la creación de estrategias propicias para la aparición del *sentido obtuso*.²⁹ El sentido, por lo tanto, nunca se ubica sólo en la dualidad que opone cosas y proposiciones, sino que también es intersticio, “(...) el filo o la articulación de la diferencia

²⁹ Peñuela Cañizal obtiene el concepto de sentido obtuso de Roland Barthes (1986) y precisa que se relaciona con el disfraz, presentándose en forma de un hojaldré que siempre puede reemplazar al sentido precedente, “(...) como en una formación geológica. Su función es ‘decir lo contrario sin renunciar a lo contradicho’” (Peñuela Cañizal, 2001: 122).

entre los dos, ya que dispone de una impenetrabilidad que le es propia y en la que se refleja...” (Deleuze, 1969, 1989: 50), desarrollando, con esto, una serie imparable de paradojas. En este sentido, Deleuze precisa que la paradoja es la identidad infinita de ambos a la vez y, además, es quien supera los límites y los reanuda a la correspondencia infinita de un devenir ilimitado. “La paradoja es primeramente lo que destruye al buen sentido como sentido único, pero luego es lo que destruye al sentido común como asignación de identidades fijas” (*Ibidem*, 27).

La paradoja cuestiona y problematiza al buen sentido y al sentido común, en beneficio de sentidos abiertos, libres, sin ataduras, ni marcas estables, porque el sentido no es depósito, institución, comienzo, ni final. El sentido es un acontecimiento diferente que “(...) no puede confundirse con el significado” (Fernández Serrato, 1998: 426) nos enfatiza Fernández Serrato, ni con el significante, agregamos nosotros, siguiendo a Deleuze.

El pensamiento racionalista de la ciencia y el extendido a los saberes culturales modernistas ha operado siempre basándose en la lógica del *significado* de los fenómenos, considerando, en consecuencia, que en el ámbito de la significación, de lo que propiamente se ha llamado la dimensión lógica del discurso, es posible identificar lo verdadero y lo falso en un sentido puramente referencial, escrupulosamente objetual (Fernández Serrato, 1998: 424).

El pensamiento modernista, explica Fernández Serrato (2003), no permite el desarrollo de las singularidades, sino que acentúa fenómenos generalizables, dejando de lado la cualidad de la excepción como acreedora de su propio inverso: “(...) la excepción queda sacrificada ante la luminosa pulcritud de la regla” (Fernández Serrato, 2003: 53).

Relacionado con el mismo tema, al proponer una estrategia *deconstructiva*³⁰ (1967, 1971) (pero con evidentes distancias, que expondremos más adelante, a lo planteado por Deleuze), Jacques Derrida explica que Saussure mostró cómo el significado era inseparable del significante -“(...) son las dos caras de una sola y misma producción” (Derrida, 1968, 1977: 26)- y subrayó los caracteres diferenciales y formales del funcionamiento semiótico que el lingüista suizo denominó, en su momento, semiología. El principio de la semiología general fue situado por Saussure en lo arbitrario del signo y en el carácter diferencial del mismo: “Y los dos motivos -arbitrario y diferencial- son a sus ojos, es sabido, inseparables” (Derrida, 1968, 1989: 46). Esta diferencia del signo influye a ambas series, la del significado como sentido ideal y la del significante que es planteada como *imagen* (puede, por ejemplo, ser acústica) o *huella psíquica*. “Todo lo que precede viene decir que en la lengua no hay más que diferencias” (*Ibidem*).

A pesar de que el significado y el significante se ven muy unidos siempre en las concepciones saussurianas, e insertos en el pensamiento filosófico occidental, el signo (significado-significante), tal como lo plantea esta tradición inmanentista, tiende a privilegiar la *phoné*. Dicha sustancia fónica es significante y se encuentra estrechamente ligada al pensamiento (habla-significado): dualidad paralizada y meramente clasificatoria que Jesús Ibáñez (1994) considera como uno de los primeros pasos para un estudio científico del lenguaje, construyendo un modelo abstracto -teórico- (la lengua) que le

³⁰ “Apelo al derecho a la deconstrucción como derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no sólo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento (...) la deconstrucción (...) tiene su lugar privilegiado dentro de la universidad y de las Humanidades” (Derrida, 1998, 2002: 12-13 y 19). La *deconstrucción*, según Derrida, se resiste a una definición definitiva y una de sus funciones es producir una nueva serie de postulados liberados de los reiterativos métodos estructuralistas, “(...) pueda imputarse a un malentendido que otorga a la deconstrucción el valor de un juego libre de interpretaciones, que naturalmente podría dar rienda suelta a la escritura sin necesidad alguna de justificarla, y así llenar los estantes de las librerías con trabajos sobre cualquier obra sobre la que se ha dicho ya todo, en el entendimiento de que todo texto puede tener una lectura deconstructiva, y, a su vez, toda lectura deconstructiva debe y puede ser deconstruida, y así sucesivamente” (González Marín en Derrida, 1989: 9 y 10).

servirá para exponer los hechos empíricos del habla. “Pero el par saussuriano lengua/habla -como todas las oposiciones que construyen los estructuralistas- es (...) estático...” (Ibáñez, 1994: 39).

En esta rigidez del modelo propuesto, el logocentrismo solidariza con el fonocentrismo y se transforman en un *logofonocentrismo* generalizado que concibe un discurso de autoridad ordenado sobre una dicotomía básica con un término positivo y otro negativo que concede, de esta forma, supremacía al *lógos* y devalúa la *escritura*³¹ como su reflejo degradado (de Peretti y Vidarte, 1998). “La filosofía occidental (...) siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión” (Foucault, 1973, 1998: 28).

Frente a esto, desde una postura *deconstructiva*, Túa Blesa (1998) denomina *logofagia* a la necesidad de devorar, consumir la textualidad -incluyendo su propia devoración y consumición- en un acto de autosacrificio y con el cual se propone una nueva forma de leer lo ya leído, “(...) el texto logofágico se destruye y se recompone en el gesto de la logofagia, perdura en los trazos del silencio (...) en unos trazos a través de los cuales

³¹ Derrida explica que *deconstruir* la *escritura* no implica volverla inocente, casta y pura. “Más bien consistirá en mostrar por qué la violencia originaria de la escritura no le sobreviene a un lenguaje inocente. Hay una violencia originaria de la escritura porque el lenguaje es, en primer término (...), escritura” (Derrida, 1967, 1971: 49). A diferencia de Jacques Derrida, para Gilles Deleuze (1993, 1997) el tema de la escritura consiste en un proceso de reinención permanente y asegura que escribir es una cuestión del *devenir*, sin fin, en curso. En cambio, para Derrida, “Podría hacer pensar -desearía que no fuera así- que lo que cuenta es el devenir en oposición a la estructura, el flujo en oposición a la determinación establecida” (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 92). Sobre lo mismo, enfatiza Deleuze que la escritura es imposible de separar del devenir y afirma, acto seguido, que escribiendo se deviene mujer, animal o vegetal. “El devenir no funciona en el otro sentido, y no se deviene Hombre, en tanto que el hombre se presenta como una forma de expresión dominante que pretende imponerse a cualquier materia” (Deleuze, 1993, 1997: 11), en tanto que, por ejemplo, la mujer, los animales comprenden un componente de *fuga* que se escapa de ese mismo orden establecido. La idea no es que la escritura se torne en un “(...) fascismo larvado” (*Ibidem*, 16), sino en buscar una salud, una opción de vida, un devenir-otro por medio de la escritura. En la escritura existe pintura, música, efectos, colores y sonidos que, incluso, superan las palabras. “Vemos y oímos a través de las palabras, entre palabras” (*Ibidem*, 9). Se trata de realzar, nos precisa Deleuze, una suerte de lengua extranjera, de un tartamudeo que no es nada más que un devenir-otro de la lengua. No es otra lengua, sino una lengua que se arranca de la lengua mayor, de la lengua sistema dominante. “No se trata de tartamudear al hablar, sino de tartamudear en el propio lenguaje. Ser como extranjero en su propia lengua. Trazar una línea de fuga” (Deleuze, 1977, 1997: 8).

se dice el silencio” (Blesa, 1998: 15). La *logofagia* se extralimita, viola su ley que es discurso (y el afuera del discurso) y da un paso superior a las normas que la pretenden ajustar, logrando multiplicar, diseminar dicho discurso. “El silencio de la logofagia es tanto el silencio donde se inscriben aquellos a los que se les ha privado, o se pretende, de voz, como el tumulto de la revuelta” (*Ibidem*, 226), introduciendo, con esto, el desorden en la escritura y enfrentándose al orden que se desea imponer. “La logofagia, finalmente, quiere decir la posibilidad del texto intexto, del discurso sin phoné ni logos -por tanto, no fonocéntrico, no logocéntrico-, de una escritura que puede dejar de ser tal para ser ‘ex-critura’. Así la logofagia, los trazos del silencio” (*Ibidem*, 229).

Es por este asunto que Derrida aboga -a diferencia de lo que hemos apreciado, anteriormente, siguiendo a Deleuze- por una rehabilitación de la escritura, por la liberación del significante de su dependencia hacia el *lógos*, de la verdad, del significado, del querer-decir.

Con esta estrategia se está haciendo patente simple y llanamente que el significado de un texto no es sencillamente una función de unos sentidos preestablecidos para cada término y unas reglas sintácticas con cuya ayuda se construyen enunciados (...) la manera de llevar a cabo una lectura deconstructiva consiste en atender a las zonas marginales del texto, las notas a pie de página, los trabajos poco relevantes, los lugares en suma, en que la vigilancia de quien escribe podría ser menor (González Marín en Derrida, 1989: 10).

Por lo mismo -critica Derrida, desde su punto de vista- al hablar no sólo hay conciencia de lo que se está hablando, sino, además, es necesario depositar en lo más reservado del pensamiento un significante que no quepa en el mundo y que dependa de la pura y libre espontaneidad, “(...) no exigir el uso de ningún instrumento, de ningún accesorio, de ninguna fuerza establecida en el mundo” (Derrida, 1968, 1975: 30-31).

Frente a este modelo institucional, el significante se encuentra en un segundo plano donde pareciera borrarse o transparentarse para dar autonomía al significado y permitirle a éste último presentarse a sí mismo. Derrida cataloga esta experiencia como “Naturalmente (...) una ilusión...” (*Ibidem*) y “escribe” que dicho margen -entendiendo la escritura como una entidad del pensamiento, como significantes que se transforman- afecta directamente a la escritura que se ha visto disminuida ante la dictadura de *la langue et la parole*, “(...) si ‘escritura’ ha querido decir siempre significante que remite a otro significante, y si, tal como hemos visto, todo significante remite sólo a otros significantes...” (Derrida y Bennington, 1991, 1994: 71).

Esta diferencia que Saussure establece para con la escritura, Derrida (1967, 1971) la radicaliza y la reconoce como una *différance*³². Fuerza dinámica del lenguaje, emisora de singularidades, que funciona como el mecanismo que la estrategia *deconstructiva* pone de manifiesto. Dicha dinámica se caracteriza por estar compuesta de huellas, de significantes que remiten a otros significantes y cuya intención no es retornar al mismo concepto de escritura, sino *trasgredirla* para tratar de originar una nueva noción de escritura que el pensador francés, como ya anunciamos, llama *grama* o *différance*. Es un encadenamiento, un tejido: texto que se produce en la transformación de otro texto. Para Derrida, la *différance* es el ejercicio sistemático de las diferencias, de las trazas de las diferencias, del *espaciamiento* por el que los elementos se relacionen unos con otros, “(...) tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los

³² En francés diferencia se traduce como *différence*, pero Derrida va más allá de la sola diferencia y propone el neologismo homofónico *différance* que no tiene traducción en español y que sólo se diferencia de la *différence* por la “escritura”. También, para marcar su diferencia, este neologismo es traducido al español como *diferancia* o *difErencia* que añade al significado “diferente” la idea de “diferir” o “postergar”, “(...) unir en un *haz* las diferentes direcciones en las que he podido utilizar o mejor me he dejado imponer en su neografismo por lo que provisionalmente llamaré la palabra o el concepto de *différance* y que no es (...) literalmente, ni una palabra ni un concepto” (Derrida, 1968, 1989: 39).

diferentes hilos y las distintas líneas de sentido -o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras” (Derrida, 1968, 1989: 40). La *différance* -expone de Peretti (1989) en su estudio sobre Derrida- permite vislumbrar la necesidad de pensar la relación de los diferentes con la *différance*, como una diferencia de la diferencia, que conduce a un desgaste inmejorable de las categorías de presencia y de totalización del pensamiento metafísico.

La *différance* no es inefable: *la différence se escribe (...)* Y también, como buen número de textos derridianos, dicho texto introduce el término del título, en este caso “*la différence*”, como un injerto en el texto mismo, como un cierto giro estratégico y calculado de escritura que “en el enjuiciamiento escrito de una cuestión sobre la escritura” burla la escritura pura y rigurosamente fonética: la *a* de la *différance*, trazo gráfico, marca muda, se escribe, se lee pero no se oye (de Peretti, 1989: 111).

El movimiento (activo y pasivo) es remitido por la *différance*, que no está antecedida por una univocidad de una opción presente, y radica en el diferir, “Lo que difiere la presencia es, por el contrario, a partir de lo que la presencia es anunciada o deseada en su representante, su signo, su traza...” (Derrida, 1976, 1977: 14-15). La *différance*, que puede ser catalogada en este caso como una alteridad espectral, como una prótesis marginada que sufre la escritura, al igual que todas las lenguas artificiales por parte de la tradición filosófica occidental, no permite, como ya dijimos, que ningún signo pueda (*antropófagicamente*) ejercer como signo sin relacionarse con otro signo. Estas transformaciones, siguiendo a Derrida (1967, 1971), conforman cada elemento a partir de las huellas que le han “marcado”, otros elementos, que le han ido tejiendo y destejiendo -como, en nuestros términos, un ilimitado festín *antropófago signico-* y que permite asociarlo, hasta cierto punto y en nuestra lógica antropófaga, con la laberíntica y caótica definición que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976) proponen al plantear el *rizoma*.

Resulta curioso comprobar como el árbol ha dominado no sólo la realidad occidental, sino todo el pensamiento occidental (...) a diferencia de los árboles o de sus raíces, el rizoma conecta cualquier punto con otro punto cualquiera (...) No tiene principio ni fin, siempre tiene un medio por el que crece y desborda. El rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico y no signifiante³³, sin General, sin memoria organizadora o autómatas central, definido únicamente por una circulación de estados (...) Un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 41-42 y 18).

Antes de continuar y desde la puesta en escena del *rizoma* en esta investigación, consideramos pertinente detenernos en una diferencia importante que, en su momento anunciamos con Derrida en relación a las estrategias deleuzianas. Deleuze el año 1969, en *Lógica del sentido*, ya evidenciaba un paso más, frente a las propuestas *deconstructivas*, indicando que la producción de sentidos no pertenece ni al significado ni al signifiante en la paradoja robinsoniana que diagnosticó, sino que surge como un *diferenciante* intermedio. Sólo esta prematura posición se enfrenta a la autonomía del signifiante derridiano que clausura al significado. Pero, eso no es todo. Deleuze -sospechamos que bajo la influencia de Félix Guattari- tiempo después (1972, 1976), supera la misma figura significado-signifiante que habilita al *diferenciante* como tercero y anula al propio signifiante que, a su vez, ya había clausurado, según Derrida, al significado. Es por eso que, al aproximarse a su noción *rizomática*, estos pensadores lo tildan de *asignifiante* o *no signifiante* porque no descansa sólo en el carácter lingüístico en que se queda enclaustrado el propio signifiante. Para avalar nuestras sospechas, citemos estas palabras de Guattari (1972,

³³ “Durante los años 1945-1965 (pienso en Europa), había una cierta ética del intelectual. Era necesario tutearse con Marx, no dejar que los propios sueños vagabundearan demasiado lejos de Freud, y tratar los sistemas de signos -el signifiante- con el mayor respeto. Tales eran las tres condiciones que hacían aceptable esa ocupación singular que es el hecho de escribir y de enunciar una parte de verdad sobre sí mismo y sobre su época” (Foucault, 1994: 17). Por su parte, Félix Guattari (1992, 1996) indica que los estructuralistas han erigido al Signifiante “(...) como categoría unificadora de todas las economías expresivas: al lengua, el ícono, el gesto, el urbanismo o el cine, etc.” (Guattari, 1992, 1996: 51).

1996) que se refieren a dicha discrepancia que, para nosotros, se baña, igualmente, en el ámbito posestructuralista que sostiene, interviniendo la lógica binaria (estructural) significado-significante, esta parte de nuestro proyecto *antropófago sígnico*.

No tenemos nada que ver con el significante (...) La oscuridad de nuestra crítica del significante se debe a que se trata de una entidad difusa que todo lo reduce a una máquina obsoleta de escritura. La oposición exclusiva y coercitiva entre significante y significado está obsesionada pro el imperialismo del Significante, tal y como emerge con las máquinas de escritura (...) Nuestra hipótesis es esta: el Significante es el signo del gran Déspota que, al retirarse, libera una región que puede descomponerse en elementos mínimos entre los que existen relaciones regladas. Esta hipótesis tiene la ventaja de explicar el carácter tiránico, terrorista y castrador del significante. Se trata de un enorme arcaísmo que remite a los grandes imperios (Guattari, 1972, 1996: 39)

Un segundo conflicto que vislumbramos en torno al *rizoma* es un tanto más complejo y se hace evidente a nivel de su “definición”. A pesar de que Deleuze y Guattari (1976, 1997) advierten, en muchas ocasiones, que el *rizoma* se escapa de cualquier semejanza arbórea -“En un rizoma no hay puntos o posiciones, como ocurre en una estructura, un árbol, una raíz. En un rizoma sólo hay líneas” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 20)-, Umberto Eco en su libro *Semiótica y filosofía del lenguaje* (1990, 1995), al comparar el *rizoma* con la *enciclopedia* (concepto que se desarrollará extensamente en otro apartado de este capítulo), aproxima, sin mayores explicaciones, su particular definición de *rizoma* a una noción arbórea indefinida...

(...) todo punto del rizoma puede ser conectado, y debe serlo, con cualquier otro punto, y de hecho en el rizoma no hay puntos o posiciones sino sólo líneas de conexión; un rizoma puede ser roto en cualquier parte y luego continuar siguiendo su línea; el rizoma es desarmable, reversible; una red de árboles abiertos en todas direcciones puede constituir un rizoma, lo que equivale a decir que todo rizoma puede recortarse para obtener una serie indefinida de árboles parciales; el rizoma carece de centro (Eco, 1990, 1995: 136).³⁴

³⁴ En variadas ocasiones, Deleuze y Guattari (1976, 1997) enfatizan en la no arborescencia del *rizoma*. Por ejemplo, en el primer y segundo *principio de conexión* y de *heterogeneidad* “(...) cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo. Eso no sucede en el árbol ni en la raíz, que siempre fijan

I. 3. La codificación de las interpretaciones

Una mirada más sesgada ante el proceso semiótico expuesto en el apartado anterior -y en contraposición a la dicotomía significante–significado- es la que defienden y proclaman los teóricos que postulan la necesaria existencia, en el desarrollo de la semiosis, de límites para la interpretación.

(...) intento demostrar que la teoría peirceana de la semiosis ilimitada (en la que se basan mis ideas sobre el concepto de interpretación) no puede invocarse para sostener, como ha hecho Derrida, una teoría de la interpretación como deriva y deconstrucción. Hay un sentido de los textos, o hay muchos sentidos, pero no se puede decir que no hay ninguno, o que todos son igualmente buenos (...) Hablar de límites de la interpretación significa apelar a un *modus*, esto es, a una medida (Eco, 1990, 1998: 64).

Para interpretar es necesario un razonamiento que permita un *Sema* de la verdad que Peirce denomina *Mente (Faneron)*³⁵ y -como no puede existir un signo aislado- al presentarse en signos conectados son Cuasi-Mente. Es necesario, por lo menos, la existencia de dos Cuasi-Mentes: “(...) un *Cuasi-emisor* (...) y un *Cuasi-intérprete*; y aunque

un punto, un orden” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 17). En el tercer *principio de multiplicidad* aseguran que las multiplicidades son *rizomáticas* y “(...) denuncian las pseudomultiplicidades arborescentes” (*Ibidem*, 19). En el principio cuarto de *ruptura asignificante* aprecian que las comunicaciones transversales del *rizoma* entre líneas diferenciadas eliminan los árboles genealógicos. “El rizoma es antigenealogía” (*Ibidem*, 25). Y más adelante, subrayan: “El pensamiento no es arborescente, el cerebro no es una materia enraizada ni ramificada” (*Ibidem*, 35). Retomando la explicación que de *rizoma* ofrece Eco y tratando de comprender su acercamiento a rasgos arbóreos, en un momento de su exposición, Deleuze y Guattari expresan que en los *rizomas* pueden existir estructuras de árbol o de raíces y viceversa. “En el corazón de un árbol, en el interior de una raíz o en la axila de una rama, puede formarse un nuevo rizoma. O bien es un elemento microscópico del árbol-raíz, una raicilla, la que inicia la producción del rizoma (...) Así, los árboles generativos, construidos según el modelo sintagmático de Chomsky, podrían abrirse en todos los sentidos, hacer a su vez rizoma” (*Ibidem*, 34). Tal vez, debido a esto último, Eco entendió el *rizoma* como “(...) una red de árboles abiertos en todas direcciones (...) que puede recortarse para obtener una serie indefinida de árboles parciales...” (Eco, 1990, 1995: 136).

³⁵ El *Faneron* o fenómeno peirceano es “(...) la totalidad colectiva de todo lo que está presente en la mente” (Marty, 1992: 114). Peirce llamará *Faneroscopia* (*Phaneroscopy*) a la fenomenología que pasa a ser el orden más amplio dentro de la filosofía y “*Phaneron*” a su objeto de estudio: “El faneron se refiere a todo (‘anything at all’) lo que aparece a la mente...” (Tordera, 1978: 79).

éstos están reunidos en el signo mismo (es decir, *son* una mente), sin embargo, tienen que ser distintos” (Peirce, 4.551, 1987: 395-296). En Peirce este es un elemento imprescindible para activar el contenido de la expresión. “Toda palabra siempre está abierta a un segundo sentido porque entraña numerosas connotaciones, a menudo contradictorias” (Eco, 1990, 1995: 245).

Los signos despiertan en la mente del receptor imágenes -“(…) o casi podríamos decir sueños” (Peirce, 3.429, 1987: 307)- reminiscencias de visiones, impresiones, y otras sensaciones, completamente desligadas de las circunstancias de su primera aparición, que en algún momento de la existencia del receptor fueron asumidas y que conforman su *faneron* actual. El emisor puede evocar esas imágenes voluntariamente y el receptor, por su parte, puede hacer lo mismo. Por tanto, el signo no sólo necesita que haya sustitución, sino, además, que exista un *criterio de interpretancia* que le permita pasearse por todo el círculo de la semiosis.

No sólo la palabra o la marca significante exterior es un signo, sino que la imagen que se espera despierta en la mente del receptor será asimismo un signo (...) de la imagen similar en la mente del emisor y a través de eso igualmente un signo de la cualidad real de la cosa (Eco, 1990, 1995: 307).

Pero esta libre interpretación, asevera Eco (1992, 1997), tiene límites y los significantes, ya sea en la habilitación de propios significantes o de significados, deben responder a ciertas reglas para que el proceso semiótico no se dispare en cualquier dirección hermenéutica. Para que haya construcción de la sociedad y sus instituciones es fundamental que se oriente y codifique la actividad de la semiosis: en algún lugar hay criterios que limitan la interpretación y éstos deben ser respetados. En el proceso de la *semiosis ilimitada*, insiste el autor, es posible ir de un nudo cualquiera a otro, “(…) pero los

pasos están controlados por reglas de conexión que, de alguna manera, nuestra historia cultural ha legitimado” (Eco, 1974, 1988: 122).

Al respecto, y desde un análisis del texto, Roland Barthes (1970, 1980) -como uno de los precursores de la aplicación y cuestionamiento del término *código* en el campo de la semiótica- explica su composición como un número indeterminado de componentes que tienen entre sí una relación fundada en la asociación y en el vínculo. Este semiólogo explica que el código es una perspectiva de citas, un espejismo de estructuras.

(...) sólo conocemos de él las marchas y los regresos; las unidades que provienen de él (aquellas de las que se hace inventario) son siempre salidas del texto, la marca, el jalón de una digresión virtual hacia el resto de un catálogo (el *Rapto* remite a todos los raptos ya escritos), son otros tantos fragmentos de ese algo que siempre *ya* ha sido leído, visto, hecho, vivido: el código es el surco de ese *ya* (Barthes, 1970, 1980: 15-16).

Como podemos deducir de la cita anterior, Barthes, en su libro *S/Z* (1970, 1980), supera las conservadoras nociones que defienden en forma estricta y rígida la limitación de la semiosis y plantea importantes aperturas en torno al código y a la interpretación textual. El texto no es, necesariamente una estructura de significados, sino que es una galaxia de significantes que no carece de comienzo, que es reversible y al que se puede acceder por medio de múltiples entradas, sin que ninguna de éstas tenga que ser la principal.

Jesús Ibáñez (1994) también excede la idea de código e indica que éste contiene la información elemental, tornándose en un azar congelado. “Los códigos son dispositivos de doble articulación: una segunda articulación emergida por azar es retenida por una primera articulación (necesaria)” (Ibáñez, 1994: 10). Sólo llega una parte de la información que, además, se transmite en forma monótona y lineal. Los códigos que son activados, precisa Barthes, se deben *perder de vista*, “(...) son indecibles (el sentido no está nunca sometido a

un principio de decisión sino al azar); los sistemas de sentido pueden apoderarse de ese texto absolutamente plural...” (Barthes, 1970, 1980: 3).

Eco, en sus primeros estudios, asume la teoría de Barthes y la entiende como una de las principales contribuciones en el ámbito de la semiótica. Pero, en relación al código, apunta que el signo se debe definir como todo lo que, a partir de una convención previamente coordinada, pueda entenderse como “(...) ALGUNA COSA QUE ESTÁ EN LUGAR DE OTRA” (Eco, 1974, 1988: 40). El código es un intento de ordenar el movimiento que se establece por razones arbitrarias. Su labor es mantener equivalencias semánticas entre elementos de un sistema de significantes con otros de un sistema de significados.

(...) enfocar la vida de la cultura como un tejido de códigos, y como una continua y mutua referencia entre los códigos, ha supuesto buscar de alguna manera unas reglas que guiasen la actividad de la semiosis (...) Hablar de código ha supuesto tomar la cultura como interacción colectiva regida por leyes explícitas (Eco, 1990, 1995: 339).

Eco (1974, 1988), sobre lo mismo, explica que existen tres clasificaciones de códigos: *Hipercodificación* que, basado en Peirce, a partir de una norma anterior propone una regla adicional para una complicación específica de la norma general, “(...) es una actividad innovadora que va perdiendo poco a poco su capacidad de provocación y produce aceptación social” (Eco, 1974, 1988: 216). *Hipocodificación*, es una codificación imprecisa, “(...) una especie de gesto abductivo que incluye una o más posiciones bastante amplias de textos de una etiqueta común” (*Ibidem*, 217). Finalmente, en los casos más ambiguos -como se presentará después- existe *Extracodificación* que, abarcando los dos fenómenos anteriores, se caracteriza por una vaguedad total (*Ibidem*, 219).

Estos codificados límites de la interpretación también poseen algunos indicios en las propuestas peirceanas. Con mucha anterioridad al tratado del semiótico italiano y como influencia directa a las *leyes explícitas* que propone este autor, Peirce en su tercera *triada*, indica que el *legisigno* es una ley instituida por los hombres (que es un signo) y establece una convención no, necesariamente, universal. “No es un objeto único, sino un tipo general que, por acuerdo, tiene que ser significativo” (Peirce, 2.246, 1987: 250).

Es una *Réplica* de él mismo y la permanente repetición (replicación) que conlleva su uso se transforma en un hábito, un *tipo general*. También, en el campo de la *Terceridad*³⁶ propuesta por Peirce, y al considerar al objeto que denota, el *símbolo* es una ley que ejecuta una asociación de ideas generales o *conexión habitual* entre el nombre y el elemento significado que puede ser meramente mental o arbitrario, aunque después se establezca por convenciones sociales. Al ser un tipo general, una ley, Peirce lo cataloga, en el representamen, como un legisigno. Finalmente, para su interpretante, el *Argumento* es un signo de ley que representa su objeto como si fuera un signo subsiguiente por medio de una ley general, “(...) es decir, el Argumento tiene que ser un símbolo. Como Símbolo tiene además que ser un Legisigno” (Peirce, 2.253, 1987: 256).

En sus cartas a Lady Viola Welby, Peirce llama a los objetos del Universo *Necesitantes*, donde incluye todo aquello que se puede conocer mediante el razonamiento lógicamente válido. “El tercero de los Universos está compuesto por la co-existencia de cualquier cosa que sea por su naturaleza *necesitante*...” (Peirce, 1974: 104). Es decir, un hábito, una ley.

³⁶ La *Terceridad* se caracteriza por sacar a relucir los objetos presentes en la mente como hábitos o leyes.

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Pero, en la práctica, los hechos se desarrollan de otra forma, porque la significación se realiza contextualmente: Tras una serie más o menos extensa, de traducciones (interpretantes), en una situación concreta descodificamos y marcamos el significado final mediante unas reglas de interpretación en conexión con la praxis. A este mecanismo de definición del interpretante lógico final Peirce le llama 'hábito' (Tordera, 1978: 145).

Peirce entiende el *hábito* de conducta como lo más público y lo más general, pero insinúa, a su vez, que el interpretante no requiere ser una instancia de Terceridad ya que no es necesariamente un signo, aunque deba ser producido triádicamente. “El hábito, que como toda ley o generalidad es triádico, puede ser verosímilmente dicho Interpretante” (Peirce, 1974: 145).

Al tratar de ampliar la noción de hábito y de llevarla, por nuestra parte, a un terreno más socioantropológico que semiótico, Marcel Mauss (1934-1950, 1979) señala que durante un largo tiempo ha pensado y repensado la idea de *habitus*, “(...) y observen como lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que ‘costumbre’, el ‘exis’, lo ‘adquirido’...” (Mauss, 1934-1950, 1979: 340). Dicho *habitus*, continúa este investigador, no cambia solamente con los individuos y sus imitaciones, sino también -y sobre todo- con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda, lo que más adelante tildaremos con Foucault (1975, 1994) como las bases de unas *sociedades disciplinarias*. “Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición” (Mauss, 1934-1950, 1979: 340).

Pierre Bourdieu (1994, 1997), por su parte y continuando con una línea sociológica, se refiere al *habitus*, desde una mirada cercana a la de Mauss (pero sin citarle directamente en sus textos) y con el propósito de establecer una diferencia entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es

vulgar, una “(...) especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada” (Bourdieu, 1994, 1997: 40).

Con la intención de poner en juego los ejercicios interdisciplinarios que defendemos en este trabajo, consideramos oportuno, acercar el hábito (de conducta) peirceano al concepto que nombran Mauss y Bourdieu. El *habitus*, yendo un poco más allá, es una construcción que ha sido inculcada en todas las mentes socializadas de una forma determinada y que es, a la vez, individual y colectiva. Una suerte de ley tácita de la percepción y de la práctica que se puede comprender como la base del sentido del mundo social.

(...) de la construcción del *habitus* como sistema de las disposiciones socialmente constituidas que, como estructuras estructuradas y estructurantes³⁷, constituyen el principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías características de un grupo de agentes, y a las que una posición y una trayectoria determinada en el interior del campo intelectual -que ocupa él mismo una posición determinada en la estructura de la clase dominante-, proporcionan una ocasión más o menos favorable de actualizarse (Bourdieu, 2000: 31).

El *habitus*, explica Bourdieu, es el espacio de los estilos de vida, es la relación entre el *principio generador* de prácticas clasificables y el *sistema de enclasmiento* de dichas prácticas. Es así como el *mundo social representado*, el *espacio de los estilos de vida*, se conforma en la capacidad de producir unas prácticas definidas, objetivamente adecuadas a estructuras objetivas, “(...) *habitus* como fórmula generadora que permite justificar

³⁷ La *estructura estructurante* organiza las prácticas, las moldea y permite la percepción de estos ejercicios. La *estructura estructurada* divide las clases sociales y la incorporación de los individuos a éstas, enmarcándolas en un determinado casillero (Bourdieu, 1979, 1998). “Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada: el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Cada condición está definida, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionables que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un *sistema de diferencias*, de posiciones diferenciales, es decir, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a que se opone: la identidad social se define y se afirma en la diferencia” (Bourdieu, 1979, 1998: 170).

simultáneamente las prácticas y los productos enclasables (...) que constituyen a estas prácticas y a estas obras en un sistema de *signos distintivos* (Bourdieu, 1979, 1998: 170). Lo que dicho autor reconoce como criterios y bases sociales para el *gusto*: el *habitus* es el que permite obtener lo que se gusta y, así, se gusta lo que se tiene, generando, con esto, un compuesto de bienes y de propiedades enlazados entre sí por un estilo afín. Es un principio creador que aglutina y retraduce las características intrínsecas y relacionales de una situación en un estilo de vida unitario que, en su actuar, funciona como un grupo conformado para la elección de personas, bienes y prácticas. “Una de las funciones de la noción de *habitus* estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes...” (Bourdieu, 1989, 1999: 19).

El *habitus*, además, crece y se desarrolla en forma sistemática, superando los límites para los que ha sido, en principio, adquirido, ya que en el momento de presentarse condiciones de existencia diferentes se estimulan, automáticamente, otros *habitus*, *habitus* distintos. Los *habitus* distintos surgen como clasificaciones metódicas de propiedades que exponen las diferencias, objetivamente delimitadas, en los modos de existencia. Esta exposición en forma de sistemas de variaciones diferenciales, al ser percibidas, apreciadas, descubiertas e interpretadas por los agentes destinados a ello, van conformando, según Bourdieu, nuevos estilos de vida, “(...) el *habitus* aprehende las diferencias de condición” (*Ibidem*, 171). Un ejemplo, al respecto, es el que plantea Bridget Fowler (2000) cuando compara el *habitus*, siguiendo a Bourdieu, con una casa vieja, indicando que el orden y la lógica de ésta, tiene un parecido estético a un hogar muy bien adecuado, agradable y perfectamente habitable. Esta es la situación de la clase y el género, donde las marcas que ellos mismos crean son el resultado de generaciones y generaciones de diferenciación social naturalizada. “Las diferencias se alimentan mutuamente, de modo que, por ejemplo, la clase

trabajadora refuerza su sensación de ser el último bastión de la masculinidad contra la burguesía afeminada, y la burguesía se enorgullece de alejarse de una patriarquía deshumanizante” (Fowler, 2000: 23).

En términos prácticos, para Bourdieu el *habitus* es, por ejemplo, lo que come el obrero y sobretodo su forma de comerlo, el deporte que práctica y la forma que tiene de practicarlo. Las opiniones políticas y la manera de expresarlas que, por supuesto, no se asemejan a lo que se consume como base alimenticia o a las diversas actividades que le corresponden a un empresario industrial.

(...) disposiciones más profundas del *habitus*: es, en efecto, a través de las preferencias en materia de consumo alimenticio como pueden perpetuarse más allá de sus condiciones sociales de producción (como en otros dominios un acento, una forma de andar, etc.), y también, por supuesto, por medio de los usos del cuerpo en el trabajo y en el ocio que les son solidarios, como se determina la distribución entre las clases de las propiedades corporales (...) 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, 1979, 1998: 188 y 190).

Es lo que desvelaremos, en el capítulo IV (IV. 6.) desde los postulados de Michel Foucault y Pierre Bourdieu, como *cuerpo-poder*³⁸. Diagnóstico que se logra a través del empleo de un sistema de enclasmiento social que es similar al de los productores (sociales) a quienes se aplica y está aplicando dicha fórmula, permanentemente. Como una censura impuesta, a veces simbólica, a gran parte de las manifestaciones corporales del acto, por ejemplo, de comer: los ruidos al comer, la precipitación al comer, el refinamiento de lo que se come donde la calidad se impone a la cantidad, “(...) todo este juego de estilizaciones tiende a desplazar el acento de la substancia y de la función hacia la forma y la manera (...)

³⁸ Aunque nosotros lo explicaremos a partir de Foucault y Bourdieu, esta noción de poder-corporal la trata con antelación Marcel Mauss (1934-1950, 1979) en su ensayo denominado “Técnicas y movimientos corporales”. Este concepto, por nuestra parte, será expuesto como un paso previo al *biopoder* -debido a la penetración del poder en la vida misma- que desarrollaremos, extensamente en el capítulo V (V. 3.), al aproximarnos a la *soberanía imperial* (Hardt y Negri, 2000, 2002).

Producir formas es también una manera de negar la verdad del mundo social y de sus relaciones sociales)” (Bourdieu, 1979, 1998: 195). En síntesis, la *fórmula generadora* del *habitus* es habilitadora de un estilo de vida específico que ofrece un sistema de condiciones de existencia, medianamente, homogéneas.

Asimismo Eco explica, en el libro *Interpretación y sobreinterpretación* (1992, 1997), que existen categorías de aceptación de las interpretaciones e indica, además, que es cuestión de una extensa serie de controles y revisiones comunitarias las que permiten respetar estas normas (o, hábitos, *modus*, *habitus*, etcétera, dependiendo de su autor y guardando sus diferencias). “Estos principios prevén, si no el reconocimiento de un orden fijo del mundo, al menos un contrato social (...) La norma lógica es *modus*, pero el *modus* es también límite, y por tanto, frontera (...) El infinito es lo que no tiene *modus*” (Eco, 1990, 1998: 49 y 51).

En su proyecto semiótico, Eco (1990, 1995) define, además, el *diccionario* como una asociación de entidades del contenido, cuyo fin es analizar los elementos que conforman los inventarios ilimitados en colectividades que sean parte de los inventarios limitados. Dicho proyecto, que va de lo general a lo particular, es imposible de realizar debido a que un diccionario de primitivos universales estructurados no podía comprender un conjunto finito, que trata de organizar lo inorganizable. En asociación directa con el código, Eco plantea bajo la denominación de *enciclopedia* la disolución de estos límites propios del diccionario y propone ampliarlos a “(...) una galaxia potencial desordenada e ilimitada de conocimiento del mundo” (Eco, 1990, 1995: 129).

La enciclopedia es un postulado semiótico, no describible en su totalidad, que registra el conjunto de todas las interpretaciones y que tiene la virtud de disgregarse y permitirle construir a cada interpretante un *fragmento* de la (macro)enciclopedia, al

colaborar y agilizar el proceso semiótico a través de (micro)enciclopedias o enciclopedias locales. Todo lo engullido por la enciclopedia de competencia global es troceado y ofrecido en pequeñas enciclopedias fragmentadas para que, así, puedan ser digeridas con mayor facilidad por aquellos famélicos y desesperados devoradores que necesitan interpretar un texto. La enciclopedia y sus trozos pueden ser poseídos o digeridos de diferentes maneras y por distintos usuarios, dependiendo de sus necesidades interpretativas.

Esta suerte de *glocalización*³⁹ que se genera de la posesión (o “devoración”) de la (macro)enciclopedia a la (micro)enciclopedia -“(...) sabemos que la enciclopedia, como sistema global, existe de alguna manera, porque si no seríamos incapaces de organizar correctamente sus representaciones locales” (*Ibidem*, 141)- lleva, nuevamente, a considerar la segregada concepción que de diccionario había propuesto Eco (1990, 1995), al asegurar que es la que permite representar localmente a la enciclopedia.

En este sentido, pues, organizamos en forma de diccionario cada vez que nos interesa circunscribir el área de consenso en que se mueve un discurso si la enciclopedia es un conjunto no ordenado (y potencialmente contradictoria) de marcas, la estructura de diccionario que le vamos imponiendo trata de reducirla, en forma transitoria, a unos conjuntos lo más jerarquizado posible (Eco, 1990, 1995: 156-157).

Para justificar toda su propuesta, Eco (1990, 1995) trata de solucionar uno de los problemas que se le presentan al registrar en la enciclopedia, como manantial para la *semiosis ilimitada*, los hábitos o las reglas que permiten que esta frenética e imparable *antropofagia sígnica* pueda limitarse en un criterio válido de interpretación. Para ello -y a la par con el concepto que redefinió como diccionario en las enciclopedias particulares-

³⁹ El planteamiento de Eco (1990, 1995) que lleva lo general a lo particular, la enciclopedia global a la enciclopedia local, nos permite asociar esta fragmentación de lo total con el término *glocalización*, propuesto por Paul Virilio (1995, 1997) de la economía y proveniente de la lengua anglosajona: *glocalisation*, que “(...) designa el hecho de que en lo sucesivo lo *global* es inseparable de lo *local*” (Virilio, 1995, 1997: 179).

sugiere que la enciclopedia (global)⁴⁰ registra estas leyes en forma de guiones (*frames* o *scripts*). Los guiones, expone este autor, serían esquemas preestablecidos de acción y comportamiento y, para darle mayor carácter, agrega que además de los guiones comunes pueden concebirse guiones intertextuales, o reglas de género. Este recorrido de interpretación, codificado intertextual, está compuesto por *isotopías* que permiten la identificación de denominadores comunes.

De la físico-química, Algirdas Julien Greimas (1970, 1973) toma prestado el término isotopía y lo adapta al campo del análisis semántico. Lo designa como la iteratividad de *clasesmas* -entendidos por el autor como *semas* (jerarquía de los interpretantes posibles de la unidad cultural) contextuales y recurrentes en el discurso que garantiza la isotopía- que aseguran al texto enunciado su homogeneidad.

Por isotopía entendemos el conjunto redundante de categorías semánticas que hace posible la lectura uniforme del relato, tal y como resulta de las lecturas parciales de los enunciados y de la resolución de sus ambigüedades que es guiada por la investigación de la lectura única (Greimas, 1970, 1973: 222).

La enciclopedia esboza esquemas intertextuales de usos metafóricos semejantes que se observan, según Eco (1990, 1995), como verdaderos guiones retórico-estilísticos. Por ello, la enciclopedia es “potencialmente” infinita y el código es un instrumento ejecutante que está al servicio de la producción semiótica y a cargo de la normativa que controla todo

⁴⁰ Como ya se apuntó en este mismo capítulo, Eco, en *Semiótica y filosofía del lenguaje* (1990, 1995), compara la *enciclopedia* con el *rizoma* de Deleuze y Guattari. En el ámbito de ambos conceptos es relativamente complicado llegar a familiarizarlos como lo propone el semiótico italiano, ya que el *rizoma* en ningún momento plantea la opción de un *código* que permita una reglamentación y limitación de la interpretación como lo dispone Eco con la noción de enciclopedia: “(...) debemos reconocer (...) que no existen modelos de competencia enciclopédica global, ni podría existir (...) es ‘potencialmente’ infinita” (Eco, 1990, 1995: 136). “La cadena de los interpretantes es infinita, o al menos indefinida” (Eco, 1974, 1988: 131). “El rizoma es un sistema acentrado, no jerárquico (...), sin General, sin memoria organizadora...” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 49).

aquel proceso *antropófago sígnico* que, sin detenimiento, habilita el juego de la libre interpretación.

I. 4. De la enciclopedia intertextual a la hipertextualidad

La enciclopedia propuesta por Eco, como base para un criterio de interpretancia, está asentada en el “(...) tesoro de la intertextualidad” (Eco, 1990, 1995: 132). Concepto que, según A. J. Greimas y Joseph Courtés (1979, 1990), se deduce de los postulados introducidos por el teórico ruso Mijail Bajtin⁴¹ y que se entendió, en Occidente, como un método de recambio a la teoría de las “influencias”. Por su parte, Julia Kristeva (1969, 1979) generaliza esta noción, al indicar, que el enunciado poético es un subconjunto de un conjunto mayor que, a su vez, es el espacio de los textos aplicados a nuestro conjunto. “El significado poético -argumenta la autora- remite a significados discursivos distintos, de suerte que en el enunciado poético resultan legibles otros varios discursos” (Kristeva, 1969, 1979: 67).

Uno de los textos más consultados en torno a este tema es *Palimpsesto. La literatura en segundo grado* (1962, 1989) de Gérard Genette. En éste, el autor presenta dicha filiación, transferencia o influencia como “(...) la presencia efectiva de un texto en otro” (Genette, 1962, 1989: 10). En su afán por desentrañar un segundo grado en la literatura, menciona que el objeto de la poética no es el texto en su originalidad, sino la *architextualidad* del texto que funciona como la “*literariedad de la literatura*”.

⁴¹ La intertextualidad como tal no aparece en Bajtin, aunque sí *dialogismo* e *interacción verbal pluridiscursividad, heteroglosia (heterología o heterofonía), discurso polifónico*, creando así “(...) un marco teórico profundo, en el que cada texto queda inserto en un diálogo social constante y jamás resuelto, no sólo en su proceso creativo sino, y sobre todo, en su proceso receptivo” (Vázquez Medel, 2000: 20).

En un sentido más amplio a lo antes mencionado, Genette, denomina a este objeto la *transtextualidad* o transcendencia textual del texto que “(...) implica la relación efectiva o secreta de otros textos en un texto” (*Ibidem*, 9) y supera e incorpora la architextualidad, entre muchas otras formas de relaciones transtextuales de las cuales -para no correr el riesgo “(...) de no ser exhaustiva ni definitiva” (*Ibidem*, 10) y como síntoma de su sistematizada teoría- reduce a cinco casos específicos. Uno de estos es la intertextualidad⁴², recientemente propuesta al ser relacionada con el concepto de enciclopedia que propone Umberto Eco (1990, 1995) y el cual, particularmente, nos atañe para continuar con esta investigación.

La transtextualidad por su capacidad de alimentarse de otros textos para conformar un nuevo texto que, a su vez, permitirá que otros textos -continuando con nuestra propuesta- le fagocite(n) para formular otro(s) texto(s), y así sucesivamente, puede ser un ejemplo de semiosis caníbal (codificada) donde los textos, como signos, se comen entre ellos para ir permanente e ilimitadamente creando nuevos y mas transtextuales textos que, a pesar de la clasificada mirada de Genette, colaboran con este proceso *antropófago simbólico*. En dicha *texto-fagocitación* no se contempla que los cinco tipos de relaciones transtextuales cumplan su labor por separado y en forma independiente; sino que también trabajen en conjunto y que sus actuaciones sean numerosas y decisivas. Como dice Iuri Lotman (1981, 1996), en el campo de la *semiótica de la cultura* y con el propósito de ampliar la visión de este último teórico francés: se obtiene algún texto, un texto plurivocálico. “Pero es extraordinariamente importante subrayar que es un texto

⁴² Los otros tres tipos de relaciones transtextuales, además de la ya nombrada architextualidad, son: *paratexto*, *metatextualidad* e *hipertextualidad*. Esta última la trataremos con mayor especificidad, desde el punto de vista de la hipertextualidad informática, en el transcurso del próximo apartado de este capítulo.

complejamente organizado que se descompone en una jerarquía de ‘textos en los textos’ y que forma complejas entretejaduras de textos” (Lotman, 1981, 1996: 109).

La intertextualidad es homologable, como lo propone Eco (1990, 1995), con el proceso enciclopédico de la interpretación signica que le permite colaborar y dejarse colaborar con y por diferentes textos que, provenientes de otras relaciones intertextuales, generan esta *semiosis ilimitada* que, como ya se presentó, en momentos se caracteriza por su ilimitada infinitud y, en otras ocasiones, por su “ilimitación” controlada y reglamentada a través de códigos o hábitos.

Alejándonos, un tanto, de este último concepto, consideramos pertinente, para la presente investigación, ampliar, brevemente, la noción de *hipertextualidad*⁴³. Acto vital, siguiendo a Genette, para tratar de descifrar los recónditos secretos que se encuentran sumergidos en los más diversos textos que se contaminan, a través del incansable cruce de unos con otros. En palabras de Vázquez Medel (2000):

La hipertextualidad pasa a ser el lugar privilegiado de la nueva *inventio* y de la sobredeterminación de la *dispositio* en el momento actual. Relativamente agotados los moldes y soportes de escritura, la necesidad de escribir *sobre* otros textos previos como única posibilidad de una intelección cada vez más difícil en nuestra sociedad opaca (Vázquez Medel, 2000: 20).

La hipertextualidad -extrapolándola, Genette, del proceso que Philippe Lejeune bautizó con el nombre de lectura *palimpsestosa*- permite ver sobre un mismo pergamino como se superpone un nuevo texto que no alcanza a esconderse por entero, y que devela, por medio de una *transparencia*, textos anteriores y nuevos textos que se construyen hipertextualmente, a partir del misterioso secreto que surge de esta sobreposición,

⁴³ Gérard Genette rebautizó (“(...) de ahora en adelante...” y provisionalmente) a la hipertextualidad como “(...) toda relación que une un texto B (que llamaré *hipertexto*) a un texto anterior A (el que llamaré *hipotexto*) en el que injerta de una manera que no es la del comentario” (Genette, 1962, 1989: 14).

igualmente ilimitada, que es el *palimpsesto*. Citando a Genette: “He ahí el palimpsesto más irritante, que me condena a la sospecha y a los interrogantes” (Genette, 1962, 1989: 477). La hipertextualidad se construye como calco de la mente humana -como un proceso de *antropofagia signica*- “(...) que opera como un palimpsesto”, sugiere, al llevarlo a un plano didáctico, Jesús Martín Barbero (Martín Barbero, 2000: 28)⁴⁴. Palimpsesto que, según Claudio Guillén (1985), proviene de “Palingenesia (*Palingenese*) o regeneración: el ayer renace en el hoy; *ananke* o necesidad: el ayer determina el hoy y ‘palimpsesto’ (*Palimsest*) o reescritura; el hoy rescribe y reintegra el ayer” (Guillén, 1985: 378).

Por lo general, la dimensión discursiva del *hipertexto* -que compone la hipertextualidad- se presenta como producto de transformaciones y/o imitaciones de obras anteriores que son conocidas y, por las cuales, no es complejo compararlas y establecer su relación hipertextual. Vázquez Medel (2000) se refiere a lo mismo al señalar que es necesario recordar que la literatura nunca se entrega por entera al lector “(...) (y en lo que, en todo caso, nos podemos implicar pero no podemos explicar)” (Vázquez Medel, 2000: 17). Cada línea esconde, explica Eco (1992, 1997), otro significado secreto y el goce del lector consiste en percatarse que los textos pueden decirlo todo, excepto lo que su autor quiso que dijera.

⁴⁴ Martín Barbero supone que un uso creativo y crítico de los medios y la informática es factible, solamente, en una escuela que transforme su modelo educativo, “(...) que haga posible el tránsito de un modelo centrado en la secuencia lineal que *encadena unidireccionalmente* materias, grados, edades y paquetes de conocimientos, a otro *descentrado y plural*, cuya clave es el ‘encuentro’ del *palimpsesto* -ese texto en el que un pasado borrado emerge tenazmente, aunque borroso en las entrelíneas que escriben el presente- y el *hipertexto*: escritura no secuencial sino *montaje* de conexiones en red que, al permitir/exigir una multiplicidad de recorridos, transforma la lectura en escritura” (Martín Barbero, 2000: 27).

Pero hay obras cuya hipertextualidad sabemos o sospechamos, pero cuyo hipotexto, provisionalmente o no, nos falta (...) Estamos muy verosímilmente, en presencia de hipertextos de hipotexto desconocido, cuya hipertextualidad nos aparece casi segura, pero nos queda indescriptible y por tanto indefinible (Genette, 1962, 1989: 475).

La enciclopédica cadena de enunciados que se vincula a través de coherencias signícas (códigos) se ve afectada y desvirtuada ya que sus *significados directos*, como funciones del significado de las expresiones simples, pasan a ser *indirectos*, planteándose, según Eco (1990, 1995), una diferencia entre expresiones simples (*significación léxica*) y el *significado textual*; como también la diferencia entre significado indirecto y directo.

Alguien ha sugerido que para “comprender” el significado de un texto, sobre todo si se trata del significado indirecto, el destinatario debe efectuar procesos de cooperación interpretativa, mientras que el significado léxico es comprensible automáticamente sobre la base del conocimiento de una lengua L (...) Al llevar a cabo estas operaciones, el destinatario suele confrontar la expresión con un co-texto determinado, puesto que raramente comunicamos mediante enunciados aislados, o con las circunstancias extraverbales que acompañan la enunciación (Eco, 1990, 1995: 85).

Para proseguir desvelando la enciclopédica cadena que estamos describiendo, recuperamos de Eco (1990, 1995) la distinción que hace entre las características semióticas de *ratio facilis* y *ratio difficilis*. Explica, al respecto, que la primera de éstas se presenta cuando el tipo expresivo está formado previamente, es decir, cuando el texto es simple y sencillo de interpretar porque el significante está codificado y la relación significante-significado es estable. Los signos producidos por *ratio difficilis* se dan cuando, a falta de un tipo expresivo formado previamente, se modelan con arreglo al tipo abstracto del contenido. “En todos estos casos las relaciones que existen en el plano del contenido se proyectan (...) sobre el plano de la expresión” (Eco, 1990, 1995: 62-64).

Dicha enigmática distinción (extracodificada) -que no es una forma de intertextualidad sino una característica semiótica (a veces, si es intencionada, puede llamarse estilo discursivo) de los textos y los discursos- tiene la posibilidad de producir

objetos más complejos y apetecibles ya que se crea una instancia lúdica donde el o los interesado(s) bucea(n) en sus más inesperadas conjeturas *-abducciones*⁴⁵ siguiendo a Peirce- que pueden circular en estas acciones que hemos denominado, a partir de nuestra propuesta caníbal, como *antropofagia signica*.

El intérprete de un texto está en la obligación de desafiar los códigos establecidos y comenzar a crear hipótesis interpretativas (tentativas) para plantear una nueva codificación. Al enfrentarse a textos y a contextos complejos y desconocidos, se ve en la necesidad de admitir que gran parte del mensaje no se refiere a códigos establecidos y definidos y que, a pesar de este desconocimiento, hay que interpretarlo (Eco, 1974, 1988). Una aproximación a lo mismo es lo que presenta Talens (2000), al señalar que un código puede ser definido como un sistema de significación siempre y cuando articule “(...) entidades presentes con elementos ausentes. Cuando algo ofrecido a la percepción de un destinatario humano representa otra cosa, existe significación” (Talens, 2000: 17).

La hipertextualidad, por su parte, tiene -como plantea Vázquez Medel (1999)- ese privilegio de la nueva *inventio* y de la *dispositio* que le permite destacarse en lo enigmático. El desconocido secreto que implica que el interpretante -en un ejercicio de interpretancia- habilite un proceso abductivo como elemento de elucubración en su movimiento perceptivo para dilucidar, como asegura Eco (1990, 1995), la vaguedad del significado.

La dificultad de interpretar este significado secreto que sólo admite asimilaciones ambiguas, imprecisas y contradictorias quiere decir que “(...) estamos ante un tipo

⁴⁵ La *abducción* “(...) es un método para formar una predicción general sin ninguna verdadera seguridad de que tendrá éxito, sea en un caso especial o con carácter general, teniendo como justificación que es la única esperanza posible de regular nuestra conducta futura racionalmente...” (Peirce, 1974: 40-41). Eco explica por *abducción* “(...) un proceso inferencial (llamado también hipótesis) que se opone a la deducción en cuanto la deducción parte de una regla, considera un caso de esa regla e infiere automáticamente un resultado necesario...” (Eco, 1990, 1998: 249).

particular de signo con significado vago y abierto que llamaremos *símbolo*⁴⁶ (Eco, 1990, 1995: 12). Por lo tanto y como ya se ha anunciado, cuando el significado es interpretado, traducido o transformado -dependiendo del punto de vista del cual se mire- a otro signo siempre, aunque no se quiera, se descubre algo más, algo nuevo que coopera con la interpretación. Para continuar con Eco (1990, 1995), y en virtud de lo ya expuesto, este signo de la expresión toma algunas propiedades del contenido y se puede asociar con el procedimiento de *ratio difficilis* ya que toda vaguedad (entendida como aquella búsqueda del secreto escondido) implica un proceso distinto en el ejercicio de la *antropofagia signica*.

(...) al símbolo se lo interpreta y reinterpreta inconscientemente, realiza la fusión de los contrarios, significa muchas cosas a la vez, expresa lo indecible porque su contenido escapa a la razón. El simbolismo transforma la experiencia en idea y la idea en imagen, para que la idea obtenida en la imagen permanezca infinitamente activa e inalcanzable, para que, aunque se exprese en todas las lenguas, permanezca inexpresable (Eco, 1990, 1995: 253).

De alguna manera se podría entender esta extracodificación como un *no código*, un código del afuera (extra), que ante la vaguedad y ambigüedad para y del interpretante -“(...) que no es necesariamente una Conclusión, en cambio una Conclusión es necesariamente un interpretante” (Peirce, 4.539, 1987: 384-385)- por sí mismo se desentiende del objeto y logra escaparse completamente de todo tipo de fenomenología, con el propósito de

⁴⁶ En el transcurso de estas páginas se aclaró lo que Peirce (1987) entiende por símbolo y se indicó que lo expone como imágenes arquetípicas, leyes y hábitos y, particularmente, se aproximó a cada una de las propuestas conceptuales (como *habitus* y código) que distintos teóricos, guardando diferencias, proponen al respecto, en cada uno de sus ámbitos de trabajo. “Esta decisión terminológica de Peirce se debe probablemente al hecho de que ya había escogido el término /signo/ para referirse al *genus generalissimum*, y por tanto tenía que encontrar otra denominación para este tipo específico de signo (...) Peirce (...) nunca sugiere la presencia de un significado vago o impreciso” (Eco, 1990, 1995: 241). Pero, la definición de símbolo ha sido interpretada de diversas maneras en el campo de la semiótica, por ejemplo, Saussure llama símbolo a lo que Peirce define como icono y explica que se debe utilizar para designar el signo lingüístico y tiene por carácter, a diferencia de la definición de signo del propio autor, “(...) no ser nunca arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significado y el significante” (Saussure, 1916, 1987: 140). Eco recurre a Todorov para distinguir entre signo y símbolo y parafrasea: “(...) es simbólico todo lo que admite la interpretación y producción de un sentido indirecto” (Eco, 1990, 1995: 246).

enriquecer la interpretación. La interpretación es *diseminada* con destino a lo infinito e, incluso, lo desconocido, donde la *semiosis antropófaga* es capaz de fagocitar, ilimitadamente, en el interminable y viejo tejido que nunca cesa de tejerse y destejarse. Desde el punto de vista semiótico, por tanto, la consecuencia es completamente imprecisa y hace brotar el signo aún no codificado, “(...) codificado en forma vaga (el ‘símbolo’) o en vías de codificación (...) Normalmente esta invención del código adopta la forma de la más audaz de las inferencias: la abducción o hipótesis” (Eco, 1990, 1995: 59).

Eco (1990, 1995) rescata de Peirce -aunque Derrida (1967, 1971) en el terreno de la *deconstrucción* lo legitima como esbozo para su *gramatología*- la abducción al señalar que, en un sentido diferente del de “descodificación”, es un intento aventurado de plantear una normativa de significación que autorice al signo a alcanzar su significado: “(...) es cualquier razonamiento dentro de una gran clase, cuyo tipo es la adopción de una hipótesis explicativa” (Peirce, 4.539, 1987: 385-386) que, a su vez, incorpora procesos de pensamiento que inducen a la sugestión de preguntas que deben ser consideradas.⁴⁷ En su semiótica pragmática, Peirce plantea que, a pesar del carácter realista empírico de las ideas, no puede existir certeza completa, ya que el proceso de interpretación es ilimitado, “(...) lo que implica que el método científico es falible, es decir, autocorrectivo” (Tordera, 1978: 67).

De lo anunciado, y apostando por una ilimitada no codificación, se sustrae que el mismo texto produce un efecto particular y específico sobre el lector-espectador. Un lector-espectador que ya no es comprendido como un mero punto de llegada, como una especie de explorador en la búsqueda del gran significado oculto y que ya no necesita ser un *lector*

⁴⁷ Peirce propone tres categorías de inferencia fundamentales: la deducción, la inducción y la hipótesis o la abducción.

ideal. Todo lo contrario, el lector-espectador se convierte en uno de los protagonistas del proceso. “No hay objeto cultural -nos señala Talens en el ámbito de la poesía- sin alguien que lo consuma. Un poema no existe sin un lector” (Talens, 2000: 13). Un poema no solamente es diferente a otro, sino que también es distinto en sí mismo al ser leído en lugares, situaciones o por personas diferentes y, por lo tanto, continúa este intelectual, es posible leerlo desde otro lugar, desde algo nuevo. Este otro lugar no busca, solamente, lo que existe en un texto sino que pretende, “(...) sin cambiar nada de lo que hay en él...” (*Ibidem*, 21), conectar las piezas desde una lógica heterogénea, modificando, por completo, el sentido de lo interpretado. Como en *Ars poetica* (1972-1973):

*“Chercher humblement à faire plaisir?
Los cuerpos que transmigo incoloran mi piel.
Es el estrago de una primavera
que yo decido primavera...”* (Talens, 1972-1973, 2002: 207).

Desde estos postulados, explica Túa Blesa (2002) al analizar la obra de Talens, se ponen en crisis los modelos unitarios, los códigos, la idea de centro, las ideas estructuralistas y se habilita un desdoblamiento, una fragmentación, un despliegue, “(...) una deconstrucción generalizada, y recordemos inmediatamente que Jacques Derrida advirtió que allí donde hay deconstrucción, hay goce (“jouissance”) (Blesa, 2002: 4). Con esto se puede reconstruir, se puede plantear otro orden diferente del correspondiente a la lógica establecida que permite, en este caso con la poesía, verla y leerla desde otro punto de vista, “(...) un territorio en que el lector es un coproductor del sentido, no un receptor pasivo” (Talens, 2000: 35).

Una situación similar es la que plantea Lisa Block de Behar (1984, 1994), quien, a partir del cuento de Borges⁴⁸: “Pierre Menard, autor del Quijote” (1939), indica que cada texto puede ser leído de acuerdo a los más diversos recorridos del sentido. Cada lector es un autor que rescribe el texto al momento de enfrentarse a él. “Lo que sucede no es el encuentro (...) de un sentido circunstancial sino la circunstancialización misma del sentido, la instancia donde el sentido se realiza” (Block de Behar, 1984, 1994: 175), es un espacio *polisémico* donde se cruzan la mayor cantidad de sentidos posibles. El lector (*e-lector* o *se-lector* para Block de Behar y *autorescribano* para Eco) es un intérprete que aborda un texto con la misma actitud inquisitiva del que trata de resolver un enigma y descubrir ese sentido secreto que se encubre en el texto, dar con lo *no dicho*. Con esto, sostiene Blesa (1998), el discurso, en algunas ocasiones, desfallece y se multiplica para recibir al silencio, “(...) lo no dicho” (Blesa, 1998: 38), logrando, en definitiva, que sea el silencio quien hable. “Discurso devorado, logofagia” (*Ibidem*).

Por lo mismo, al igual que Blesa, Block de Behar asocia todo este proceso con el silencio y propone *Una retórica del silencio* (1984): “Si la palabra se presta al juego abierto de interpretaciones circunstanciales, con más razón en el silencio esas interpretaciones abundan infinitamente” (*Ibidem*, 214). El silencio, como la palabra, desencadena un ejercicio de *semiosis ilimitada*; al igual que el signo implica o encadena a otro sin número de signos, el silencio puede ocultar otros silencios.

Madame Bachelier ha visto en ellas una admirable y típica subordinación del autor a la psicología del héroe; otros (nada perspicazmente) una *transcripción* del Quijote; la baronesa de Bacourt, la influencia de Nietzsche. A esa tercera interpretación (que juzgo irrefutable) no sé si me atreveré a añadir una cuarta, que condice muy bien con la casi

⁴⁸ “Cuando le dije [a Borges] para mí Pierre Menard era, más que el autor, un lector de Don Quijote, me respondió sin vacilar ‘lector o autor, es lo mismo, ¿no es cierto?’ (Montevideo, noviembre de 1981)” (Block de Behar, 1984, 1994: 73).

divina modestia de Pierre Menard: su hábito resignado o irónico de propagar ideas que eran el estricto reverso de las preferidas por él (...) El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico. (Más ambiguo, dirán sus detractores; pero la ambigüedad es una riqueza.) (Borges, 1939, 1956: 43-44).

I. 5. Hipertextualidad informática o *(ciber)hipertextualidad*

Como ya se anunció en el comienzo de este primer capítulo y al fundamentar su *Teoría de la posmodernidad* (1991, 1996), Jameson adapta, para superar la noción de intertextualidad y como un tipo particular de envoltura de un texto en otro texto, el término *wrapping*. Concepto que es asimilable, exclusivamente, con el *simulacro* posmoderno y la *espectacularidad*⁴⁹ que tiñe, actualmente y como consecuencia de la modernidad⁵⁰, mucho de los discursos culturales. Para Jameson (1991, 1996), recordando que extrajo esta idea de la arquitectura, existe un síntoma substancial en el ámbito de la posmodernidad: un tipo de *diferenciación interna* “(...) como si los elementos y componentes de la obra permanecieran disueltos por una especie de antigravedad” (Jameson, 1991, 1996: 131). El autor afirma que este fenómeno menciona un modo en que los organismos reaccionan frente a los cuerpos extraños, neutralizándolos con una especie de cuarentena espacial, rodeándolos con un

⁴⁹ En el capítulo III (III. 8.) desarrollaremos, a partir de Jean Baudrillard (1978, 1993), ciertas teorías en torno al *simulacro*. Noción que recuperaremos también, desde algunos postulados de Jenaro Talens (1998) en el capítulo VI (VI. 4.). Este concepto, en ocasiones, lo relacionaremos, además, con la idea de *espectáculo* que propone Guy Debord (1967, 1999) bajo el alero de la *Internacional Situacionista* (VI. 4.).

⁵⁰ Al referirnos a la modernidad en esta investigación queremos dejar en claro la importante clasificación que de ésta hacen Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio* (2000, 2002). Con ellos anunciamos -muy acorde con la línea del presente trabajo- que no hay una sola modernidad. “En la constitución de la modernidad europea identificamos tres momentos que articulan la figura inicial del concepto moderno de soberanía: el primero es el descubrimiento revolucionario del plano de la inmanencia; el segundo, la reacción contra las fuerzas inmanentes y la crisis, representada por la autoridad, y el tercero, la resolución parcial y temporal de esta crisis mediante la formación del Estado moderno como asiento de la soberanía que trasciende el plano de las fuerzas inmanentes y media entre ellas” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 73-74). Además, estos autores, sostienen que la modernidad no es un concepto unitario y que está en crisis. La modernidad debe definirse como crisis fundamental y ante tal aseveración proponen que esta dificultad surge del ininterrumpido conflicto entre las fuerzas inmanentes (creativas) y el poder trascendente que vela por el restablecimiento del orden. “Ese conflicto es la clave del concepto de modernidad, pero se trata de un conflicto que fue dominado y sofocado. Las revoluciones culturales y religiosas fueron obligadas a orientarse hacia rígidas y a veces feroces estructuras de contención” (*Ibidem*, 78).

cordón sanitario, de forma que, por medio del proceso de diferenciación interna, se configuran elementos extrínsecos y extrasistémicos. Jameson, en este ámbito, concluye que la intertextualidad siempre fue una solución débil y formalista al problema y asegura que la envoltura lo resuelve mucho mejor.

Primero porque es más frívola (y, por tanto, desechable al instante), pero también y sobre todo porque, a diferencia de la intertextualidad, conserva el prerequisite esencial de la *prioridad* e incluso de la jerarquía (la subordinación funcional de un elemento a otro, que incluso a veces se llama 'causalidad'), aunque lo vuelve reversible. Lo que está envuelto también puede utilizarse como envoltorio y, a su vez, éste puede ser envuelto (Jameson, 1991, 1996: 131).

Estrechamente relacionado, como ya precisamos, con el *wrapping* de Jameson está el *pliege* de Deleuze (1988, 1989). En su libro, el pensador francés plantea que en el arte informal volvemos a encontrar la opción de instalarse *entre* dos artes, pintura y escultura, escultura y arquitectura, para luego llegar a una unidad *entre* las artes como es la *performance* que atrapa al espectador en ella misma. La *performance* es denominada también arte *minimal*: una unidad extensiva, basada en la ley del extremo, ya que en este arte la forma no limita un volumen sino que abraza espacios ilimitados en todas sus direcciones. A este respecto, Deleuze menciona las obras de Christo Javacheff⁵¹ describiéndolas como gigantes envolvimientos que asumen, también, los pliegues de esas envolturas.

⁵¹ Christo Javacheff (1935-) es una artista estadounidense de origen búlgaro. Sus objetos envueltos son algunos de los ejemplos más extremos del arte conceptual contemporáneo. Su obra de mayores dimensiones fue *Running Fence* (*Valla continua*, 1976): franja de nailon de 5,5 metros de altura que se extendía a lo largo de 40 kilómetros a través de dos condados de California. Tanto esta obra como la anterior *Valley Curtain* (*Cortina del valle*, 1972) fueron tema de documentales realizados por los directores de cine de vanguardia Albert y David Maysles. Otras obras son las *Surrounded Islands*, *Biscayne Bay, Florida* (*Islas rodeadas*, 1982), once islas enmarcadas con 650.000 metros cuadrados de tejido de polipropileno, *The Pont Neuf Wrapped* (*El Pont Neuf empaquetado*, París, 1985) (Walter, 1998).

Plegar-desplegar, envolver-desarrollar, son las constantes de esta operación (...) Ese teatro de las artes es la máquina viviente del “sistema nuevo” (...) máquina infinita en la que todas las piezas son máquinas, “plegadas diferentemente y más o menos desarrolladas” (...) Incluso comprimidos, plegados y envueltos, los elementos son potencias de ensanchamiento y de estiramiento del mundo (...) Es un mundo ancho y flotante, al menos en su base, una escena o un inmenso plató (Deleuze, 1988, 1996: 159).

De esta forma, lo que para Jameson (1991, 1996) es el envoltorio que puede estar envuelto y, a su vez, ser envoltorio y envuelto sucesiva e ilimitadamente, para Deleuze (1988, 1989) se transforma en un sinnúmero de pliegues; siendo que el despliegue no es lo contrario del pliegue, sino que le potencia a seguir el pliegue hasta otro pliegue. Así, el despliegue aumenta, hace crecer el pliegue y la acción de plegar disminuye y le permite ingresar en la profundidad del mundo; ese mundo ancho y flotante; mundo en el que, según Jameson, “(...) los elementos sobresalen de sus soportes anteriores como si levitasen libremente...” (Jameson, 1991, 1996: 130), mundo de la antigravedad de lo posmoderno.

Bajo esta premisa, con el propósito de ir más allá del cerco de la textualidad y dar un paso, definitivamente, a la literatura interactiva que altera la dimensión discursiva del hipertexto, George P. Landow, en una mirada *deconstructiva* de la *Teoría del Hipertexto Informático* (1992, 1997), asocia la hipertextualidad con la no-linealidad⁵² de un texto.

Para dicho autor, la característica principal de esta *(ciber)hipertextualidad* es la discontinuidad, “(...) el traslado repentino de la posición del usuario en el texto” (Landow, 1992, 1997: 90), que permite, a su vez, que el lector-espectador elija sus propios senderos textuales por medio de un número abierto e ilimitado de opciones. Sobre esta

⁵² Theodor Nelson de la Universidad de Brown, basado en los estudios del proyecto *Memex* en 1965, propone los términos *hipertexto* e *hipermedia* e indica que la explicación más sencilla para el primero de éstos es: “(...) ‘escritura no secuencial’ o no lineal. Si se une a imágenes y sonidos, se convierte en hipermedia. Pero esto no es todo. El hipertexto debe permitir sobre todo el libre movimiento del usuario” (Nelson en Landow, 1992, 1997: 15). Por su parte, J. Carlos Fernández Serrato (1999) indica sobre la investigación de Landow que esta asociación se relaciona con una “(...) optimista línea de convergencia con las teorías posestructuralistas y la deconstrucción (...) [que] se plantearon desde una perspectiva que desenfoaba la dimensión discursiva del hipertexto” (Fernández Serrato, 1999: 164).

particularidad, Fernández Serrato (1999) relata que, ya en un ámbito informático, se habilita la discontinuidad que tolera no sólo el recorrido del texto, sino que la *re-creación* del mismo.

La idea misma de hipertextualidad parece haber tomado forma al mismo tiempo aproximadamente en que se desarrolló el posestructuralismo, pero sus puntos de convergencia tienen una relación más estrecha que la mera contingencia, ya que ambos surgen de una insatisfacción con los fenómenos asociados al libro y al pensamiento jerárquico (Landow, 1992, 1997: 17).

Desde la *intentio operis*, esta operación es incontrolable ya que el texto estimula al lector a romper las fronteras evidentes, haciendo que su estrategia nos empuje fuera del texto con el objetivo de que la lectura se vincule con nuestra propia experiencia y con las propias sugerencias que el texto señala.

Esta entrópica hipertextualidad que se forma de las caóticas relaciones entre cibertextos, como una imparable, sin comienzo ni fin, *entropía signica* (Silva y Browne, 2001) o, si se quiere, *antropofagia signica* (rizomática) es la que se comprende a partir de las últimas sugerencias de, por lo menos, G. Landow (1992, 1997) y Nuria Vouillamoz, entre otros: “(...) la lectura lineal queda sustituida por una navegación que permite establecer enlaces entre diferentes núcleos significativos –que pueden ser documentos textuales o elementos multimedia” (Vouillamoz, 2000: 134).

Al retomar los postulados antes enunciados y al entrar en un (no)espacio multilíneo, es pertinente recordar lo expresado por Jacques Derrida (1967, 1971) a partir de su teoría en torno a la emancipación del significante y el resurgimiento -desde los márgenes- de la *écriture*. Postulados que se enfrentan a las propuestas de Saussure (1916, 1987) y que

superan las desigualdades en el sistema de la lengua, al sumergirse en las “diferencias” de esa misma diferencia.

(...) lo que se llama el ‘sentido’ (a ‘expresar’) está ya, de parte a parte, constituido por un tejido de diferencias, en la medida en que hay un texto, una red de apostillas textuales a otros textos, una transformación textual en la cual cada ‘término’ pretendidamente ‘simple’ está marcado por la traza de otro y la presumida interioridad del sentido ya está trabajando por su propia exterioridad (Derrida, 1968, 1977: 43).

Por su parte, Umberto Eco (1990, 1998), en términos generales y como ya se expresó, llevó su propuesta enciclopédica al terreno de la intertextualidad como texto que se potencia con otro texto y así sucesivamente. Todo esto inserto en un sistema de vigilancia y demarcación de la interpretación lindada por un conjunto de *habitus*, códigos, hábitos, dependiendo de quien plantee el término y guardando sus diferencias, que establecen las reglas del juego interpretativo del jugador/intérprete. Las limitaciones, en muchos casos, son naturales y sociales y pasan por la conciencia y competencia de quien actúe. Este modelo, que detiene la interpretación hasta que el interpretante pueda o quiera, nos enfatiza Eco, es un acto intertextual, donde los textos se sobreponen uno a otro en un ejercicio ilimitado pero, a su vez, limitado por preceptos reglamentados.

Al respecto, Talens (2000) subraya que Eco, en el *Tratado de semiótica general* (1974, 1988), considera que todos los procesos culturales son abordables, desde una mirada semiótica, como procesos de comunicación⁵³: “(...) cada uno de estos procesos es sólo posible por la existencia previa de un sistema de significación” (Talens, 2000: 17). El proceso de comunicación se define por el paso de una señal -que no es necesariamente un signo- desde una fuente a un destinatario. En una transmisión como ésta (de máquina a

⁵³ “Detengámonos un momento para ello en la consideración de cuatro conceptos fundamentales para nuestra argumentación: información, comunicación, significación y sentido” (Talens, 2000: 16).

máquina le dice Talens), las señales no tienen el poder de significar, sólo hacen llegar estímulos, ya que no determinan ninguna acción en el destinatario. “En este caso no habría significación, aunque sí pase de cierta información” (*Ibidem*). Hay significación en el momento en que el destinatario es humano porque la fuente emite a partir de un sistema de reglas conocidas por éste que, asimismo, provoca respuesta en el destinatario. “Este proceso es posible por la existencia de códigos” (*Ibidem*). Por ende, concluimos, siguiendo a Jesús Ibáñez (1994), que las redes codificadas de comunicación no fueron hechas para comunicar, sino que para entorpecer la comunicación, “(...) en otras direcciones, en otros sentidos” (Ibáñez, 1994: 124).

La distinción hecha por Eco (1974, 1988), precisa Talens (2000), es metodológicamente importante, “(...) aunque deja algunos cabos sueltos...” (*Ibidem*). En una primera instancia, continúa dicho teórico, resulta difícil creer en la existencia de un código que se construya a sí mismo. En otra instancia, fuente y destinatario no son necesariamente entidades distintas, “(...) sino funciones que coexisten en el interior de una misma entidad en dos momentos diferenciados del proceso” (*Ibidem*, 17).

Talens (2000), además, refuerza su posición agregando que la presencia del discurso paranoico puede producir una absoluta falta de control en relación a lo que se emite por parte de quién lo emite, pero esto no quiere decir que el código desde el que es posible captarlo haya nacido *ex-nihilo*, es decir, por generación espontánea.

En una palabra, el que un mensaje signifique, al margen de que exista cualquier destinatario real, no implica más que lo que la frase dice: que un mensaje significa al margen de que exista cualquier destinatario real. El código no entra en la propuesta. Un código siempre es el resultado de una convención surgida desde alguien y para alguien, es decir, sólo existe sobre la base de una relación dialógica entre dos polos (Talens, 2000: 17-18).

Por lo mismo, este pensador, indica que la idea no es, necesariamente, apuntalar sólo datos, sino indagar huecos, huellas de una ausencia que, por su desconocimiento, nos incentiva a reconstruir una nueva hipótesis. En este ámbito, y guardando todo tipo de proporciones, no quisiéramos dejar de mencionar ciertos indicios que las presentes teorías nos incitan a deducir. Éstas nos llevan a asociar dichas normativas o convenciones, recientemente expuestas, con determinadas leyes que en un diagnóstico de Michel Foucault (1970, 1999), a partir de una de sus primeros estudios entorno al poder, anuncia como *El orden de discurso...*⁵⁴

(...) todos estamos aquí para mostrarte que el discurso está en el orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se vela por su aparición; que se le ha preparado un lugar que le honra pero que le desarma, y que, si consigue algún poder, es de nosotros y únicamente de nosotros de quien lo obtiene (Foucault, 1970, 1999: 13).

Como un *discurso verdadero* por el que se tiene respeto sobre todo en la sociedad occidental que, desde hace siglos, ha tenido que buscar apoyo en lo natural, lo verosímil, en la sinceridad y en la ciencia “(...) -en resumen, sobre el discurso verdadero-” (Foucault, 1970, 1999: 22-23). Los que no respeten dichas normas del discurso quedan excluidos, marginados -como la propuesta de escritura derridiana- y se les relaciona con lo

⁵⁴ Para ser más minuciosos en esta exposición, quisiéramos detallar que nuestra idea no es asociar directamente las teorías sobre la codificación de U. Eco (1990, 1995) (si lo haremos en el próximo capítulo al referirnos a las que propone Lévi-Strauss (1962, 1965) en torno al totemismo) con las *ciencias humanas* y la crítica a la modernidad, que rescatamos de Foucault por ejemplo en su texto: *Las palabras y las cosas* (1966, 1986). Como lo anunciamos en el párrafo anterior, consideramos oportuno resaltar que la codificación de Eco es, en algunos de sus postulados, posible de relacionar con la segunda etapa de este pensador francés que trabajó, entre otras investigaciones, en torno al poder, por ejemplo: *El orden del discurso* (1970, 1999). De todas maneras y frente a lo anterior, no olvidamos que en el caso de la *semiosis ilimitada* codificada siempre está presente esa “infinitud” que, a pesar de ello, se ve controlada por límites que permiten una mejor, *correcta* diría Vázquez Medel (1998b), interpretación. Lo que creemos necesario indicar es que, probablemente, estas codificaciones, en muchas oportunidades, son secuelas de dicho período que citamos y que Foucault, como veremos más adelante (II. 4.), propuso denominar, y en virtud de lo que expondremos en esta etapa de nuestra investigación, como *sociedad de discurso*. Posteriormente, Foucault ampliará estas ideas en torno al poder, a partir de las *sociedades disciplinarias* y sus consecuencias y derivados (capítulo IV).

prohibitivo, la separación de la locura y la voluntad de verdad. Foucault (1970, 1999) destaca principalmente este último punto.

La verdad se presenta, en quienes participan del orden del discurso, como una riqueza, como fecundidad, como una fuerza universal, ejemplifica Foucault y explica que se ignora, por el contrario, la voluntad de verdad, como portentosa maquinaria designada a relegar. Esta *exigencia clásica* que Derrida ha propuesto llamar *significado transcendental* no remite, ni se relaciona con ningún significante, “(...) excedería la cadena de los signos, y él mismo no funcionaría, llegado el momento, como significante” (Derrida, 1968, 1977: 28).

A pesar de esto, cuando se cuestiona la existencia de un significado transcendental y se asume que todo significado está en posición de significante -“(...) la distinción entre significado y significante -el signo- parece problemática desde su raíz” (*Ibidem*, 28)- es un procedimiento que debe llevarse a cabo muy sigilosamente ya que el discurso de autoridad que ha puesto en vigor el significado transcendental y que mantiene a esta tradición metafísica hará lo imposible por controlar las traducciones o, en palabras de Derrida, las transformaciones interpretativas.

Todas acaban, en un momento u otro, por subordinar el movimiento de la *différance* a la presencia de un valor o de un *sentido* que sería anterior a la *différance*, más originario que ella, excediéndola y dirigiéndola en última instancia. Se trata todavía de la presencia de lo que hemos llamado más arriba el “significado transcendental” (Derrida, 1968, 1977: 39).

I. 6. *Semiosis ilimitada-antropófaga: ¿semiosis hermética y/o deconstrucción?*

En el presente apartado, trataremos de desarrollar una de las discusiones más interesantes que hemos detectado a partir de esta investigación. Propuestas, como ya hemos adelantado en varias oportunidades, que giran en torno a temas planteados, anunciados y

sugeridos a lo largo de este capítulo. Particularmente, dicha polémica nace desde los planteamientos de U. Eco (1990, 1998), quien interpela -desde su tribuna que aboga por límites para la interpretación- a J. Derrida (1967, 1971) y su estrategia *deconstructiva*.

Al tratar de ampliar la mirada en torno a ciertas teorías expuestas en sus primeras publicaciones y al acercarnos, un tanto más, a una postura radical frente al proceso hermenéutico, Eco aporta, basado en la tradición griega y alejándola de la verdad como asunto unívoco para la interpretación, el concepto de *semiosis hermética*. La fascinación por el infinito de los griegos, argumenta el autor italiano (1992, 1997), se ilustra con la idea de metamorfosis continua que es simbolizada por *Hermes* (hermético-hermenéutico).

Hermes, nacido en el monte Cilene e hijo de Zeus, como producto de una violación a la ninfa Maya, es el único de todos los dioses del Olimpo que accede a su condición de inmortal mediante un contrato. Explorador solitario y héroe civilizador, este hijo de Zeus supo trazar su propia ruta, siendo el primero en abrir y señalar caminos desconocidos.

Todos sus actos estarán marcados por esa ambivalencia inestable. Ese dios del cálculo, de la aritmética y de la ciencia racional gobierna también las ciencias ocultas, la astrología, la alquimia. Es el dios de las fórmulas mágicas que calman el mar de las narraciones secretas, de los textos ocultos: el arquetipo de Hermes, dios del criptograma no menos que de la grafía (Derrida, 1968, 1975: 139).

De una inigualable astucia, Hermes refleja, en su figura, una incertidumbre en la que el azar siempre tendrá su parte. “*Hermaion*, decían los griegos: azar feliz, buen hallazgo, golpe de fortuna” (L. K.-L. en Bonnefoy, 1981, 1997: 258). Pero también azar infortunado, en el que la cara oculta un reverso y el cazador es atrapado en su propia trampa: lo que se llama un golpe de Hermes. Entre el orden y el desorden, Hermes se moviliza con gran

habilidad. Por lo mismo, en el Olimpo, representa la desorganización reglada, admitida y reconocida por Zeus.

Hermes efectúa, pues, el tránsito al precio de una inversión del código sacrificial que equivale a la inversión de sus huellas. Y, sin embargo, a partir de ese desorden momentáneo, que responde a una bipartición del mundo que la *mêtis* y la fuerza de Zeus no dejan de afirmar -a través de la institución de sacrificio-, surge precisamente un nuevo orden en el que Hermes encuentra su lugar. Una posición que es como la imagen especular de su práctica subversiva (L. K.-L. en Bonnefoy, 1981, 1997: 262).

Con esto, Hermes pasa a ser auxiliar del Olimpo y se consolida -señala Derrida al respecto- como “(...) el dios [del] significante (...) representa el papel del dios mensajero, del intermediario astuto, ingenioso y sutil que hurta y se oculta siempre” (Derrida, 1968, 1975: 130). Cuando Zeus acepta el tránsito de Hermes al rango de los dioses considera que, desde entonces, habrá un lugar para el lenguaje astuto y para el perjurio en el Olimpo. Un lugar también para la verdad de una trasgresión y para las prácticas que la sustentan: “(...) las cadenas causales se enroscan sobre sí mismas en espiral, el después precede al antes, el dios no conoce fronteras espaciales y puede estar, bajo formas diferentes, en lugares distintos en el mismo momento” (Eco, 1990, 1998: 51).

En contraposición a la educación global que dominaba la civilización griega y se describía como un mundo perfecto y coherente, el *hermetismo* busca una verdad que no conoce y sólo se tiene en los libros. Por ello imagina, o espera, que cada libro contenga un destello de la verdad, y que todos los destellos se confirmen entre sí.

Eco (1990, 1998) actualiza las contradicciones imperfectas herméticas y denomina *semiosis hermética* a un hermetismo sígnico que rechaza la simpatía universal y fundamenta que “Muchas cosas pueden ser verdad en el mismo momento, aunque se contradigan entre sí” (Eco, 1990, 1998: 51). Basado en la naturaleza, en las travesuras y en

los hechos de Hermes, este autor rechaza los principios de identidad y no contradicción imperantes en la antigua Grecia.

Al tratar de llegar a un sentido último que encuentre aquel oculto secreto que deambula espectralmente por la semiosis, el interpretante “hermético” se ve sobrepasado por una infinidad de interpretaciones que tratará de utilizar al máximo para descubrir esa incógnita. En este punto, y como ya se especificó, la *antropofagia sígnica* se pronuncia en el campo de la hermética semiosis de Eco y recuerda su alimenticia y necesaria -para continuar en esta semiosis- ruta de devoración.

Cada vez que se piensa haber descubierto un secreto, éste sólo será tal si remite a otro secreto, en un movimiento progresivo hacia un secreto final. Ahora bien, el universo de la simpatía es un laberinto de acciones recíprocas, en las que cada acontecimiento sigue una especie de lógica espiriforme donde entra en crisis la idea de linealidad -ordenada temporalmente- de las causas y de los efectos. No puede haber secreto final. El secreto final de la iniciación hermética es que todo es secreto. El secreto hermético debe ser un secreto vacío (...) El significado de un texto, pues, se posponía siempre, y el significado final no podía sino ser un secreto inagotable (Eco, 1990, 1998: 53-54 y 358).

En consecuencia, el hermetismo alude a una subversión, una trasgresión frente al orden del universo propuesta por el racionalismo griego, rompiendo con lo que Jesús Ibáñez (1994) entiende por poder: “El poder se reserva el azar y atribuye la norma” (Ibáñez, 1994: 28 y 126) y dando pie a una renovada concepción de éste con nuevos nexos, nuevas relaciones que permiten al hombre actuar sobre la naturaleza y modificar su curso. “Así, paradójicamente, el modelo hermético, contribuye al nacimiento de su nuevo adversario, el racionalismo científico moderno” (Eco, 1990, 1998: 55).

La deriva hermética, que para Eco evoca la *semiosis ilimitada* de Peirce, se desliza, según una vertiente, de significado en significado, de semejanza en semejanza o, desde otro punto de vista, de significante en significante, de similitud en similitud que prescinde del

significado; aunque la semiosis hermética tienda a una habilidad desmedida de ingerir significado en significado dentro del fenómeno *antropófago sígnico*.

En esta misma concepción, el hermetismo no considera la ausencia total de un significado unívoco. Por lo tanto, supone que cualquier cosa puede remitir a cualquier otra, justamente porque hay un sujeto trascendente fuerte: el Uno neoplatónico, nos asegura Eco (1990, 1998).

La semiosis es virtualmente ilimitada, pues nuestras finalidades cognitivas organizan, encuadran y reducen esta serie indeterminada e infinita de posibilidades. En el curso de un proceso semiótico, nos interesa saber sólo lo que es relevante en función de un determinado universo de discurso (Eco, 1990, 1998: 359).

Eco critica a los filósofos *deconstructivos*, encabezados por Derrida, e indica que sus propósitos son “(...) desafiar, más que el sentido de un texto, a esa metafísica de la presencia...” (Eco, 1990, 1998: 362) y que su objeto es enfrentarse, particularmente, a los textos que están dominados por un significado definido, por ende, trascendental.

El fonologocentrismo que combate Derrida (1967, 1971) aboga por una insistente tendencia que pretende la existencia de un sentido prefijado antes e independientemente del lenguaje. “De ahí que Derrida defina también a veces el logocentrismo como la ‘metafísica de la escritura fonética’” (de Peretti y Vidarte, 1998: 21). En palabras del último Barthes (1970, 1980), “Si se reúnen todos esos saberes, todos esos vulgarismos, se forma un monstruo, y ese monstruo es la ideología” (Barthes, 1970, 1980: 81). Derrida (1967, 1971) es más definitivo al respecto, argumentando que se podría llamar juego a la ausencia de significado trascendental como ilimitación de este mismo ejercicio, es decir, como perturbación de la onto-teología y de la metafísica de la presencia.

Al señalar al logocentrismo y la metafísica de la presencia como el deseo exigente, poderoso, sistemático e irreprímible del significado trascendental, Derrida rescata lo

indefinido de los postulados peirceanos como el criterio que le permite reconocer de qué trata un sistema de signos. Es así como lleva la *semiosis ilimitada*⁵⁵ al terreno de la *deconstrucción*.

Ahora bien, Peirce considera lo indefinido de esta remisión como el criterio que permitirá reconocer que se trata de un sistema de signos. *Lo que inaugura el movimiento de la significación es lo que hace imposible su interrupción. La cosa misma es su signo* (...) La denominada “cosa misma” es desde un comienzo un *representamen* sustraído a la simplicidad de la evidencia intuitiva. El *representamen* sólo funciona suscitando un *interpretante* que se convierte a su vez en un signo y así hasta el infinito. La identidad consigo mismo del significado se oculta y desplaza sin cesar. Lo propio del *representamen* es ser él y otro, producirse como una estructura de referencia, distraerse de sí. Por lo tanto sólo hay signos desde que hay sentido (Derrida, 1967, 1971: 64).

Es aquí donde Eco, en su crítica a la deriva *deconstructiva* -“...Derrida -para subrayar verdades no obvias- acaba dando por descontada verdades obvias” (Eco, 1990, 1998: 365)- retoma el *modus* en el interpretante lógico final y asegura que la construcción del hábito controla, al menos transitoriamente, el ejercicio ilimitado de la interpretación.

(...) el hábito *‘though it may be a sing in some other ways, is not a sing in that way in which it is the logical interpretant is the sing’* (C.P. 5.491). Si de acuerdo con la máxima pragmática, el significado de cualquier proposición no está constituido por nada más que los posibles de los efectos prácticos implicados por la aserción, cuando la proposición es verdadera, entonces el proceso interpretativo debe detenerse -al menos por un tiempo- fuera de la cadena semiósica (Eco, 1990, 1998: 368).

La existencia de un hábito como norma es, según Eco (1990, 1998), muy cercana a una instancia trascendental y agrega que en una comunidad determinada el principio trascendental es *intersubjetivo*. Éste opera, además, más allá de las intenciones personales

⁵⁵ Consideramos necesario apuntar que Jacques Derrida, a diferencia de Umberto Eco, en ningún momento habla de *semiosis ilimitada*, pero, entendemos, que sus postulados se aproximan a esta noción que nosotros la cargamos con un sentido *antropófago signico*.

del intérprete, “(...) la interpretación no es producida por la estructura de la mente humana sino por la realidad construida por la semiosis” (Eco, 1990, 1998: 369).

En su propósito por decir *qué no es la semiosis ilimitada*, este autor indica que el signo declara la cosa misma que, en un largo proceso de la semiosis, asigna una noción socialmente compartida de aquello que es reconocido y asimilado como “verdadero” por una comunidad determinada. Dicho reconocimiento se realiza a través de un *principio cooperativo* (Grice, 1967), un *contrato fiduciario* o *contrato de veridicción* como lo definen Greimas y Courtés (1979, 1990) cuando se refieren al acuerdo que establece la complicidad de los participantes en una relación en la que se acepta la verdad de lo propuesto en un discurso. “El significado trascendental no está en el origen del proceso sino que debe postularse como un fin posible y transitorio” (*Ibidem*, 370).

Frente a esto, la *différance* habilita una nueva *escritura* que remite *semiosis-antropófagamente* de signo a signo y precisa de todos los rasgos elementales de otra escritura como es la iterabilidad, la inscripción, la ausencia de referente, el espaciamiento, etcétera. Particularidades que son aplicables a todo lenguaje y que, a raíz de esta comunión, crean un dispositivo que desplaza el concepto tradicional de escritura antes del habla y en el habla. No se trata de una anterioridad cronológica del sistema de escritura sobre el habla sino que constituye precisamente la condición de posibilidad de todo el lenguaje, tanto del habla como de la escritura. Esto es denominado por Derrida (1967, 1971) como *(archi)escritura*.

La archi-escritura, movimiento de la diferEncia [*différance*], archi-síntesis irreductible, abriendo simultáneamente en una única y misma posibilidad la temporalización, la relación con el otro y el lenguaje, no puede, en tanto condición de todo sistema lingüístico, formar parte del sistema lingüístico en sí mismo, estar situada como un objeto dentro de su campo. (Lo que no quiere decir que tenga un lugar real en *otra parte*, en

otro sitio determinable) (...) Esta actuaría no sólo en la forma y la sustancia de la expresión gráfica, sino también en las de la expresión no gráfica (Derrida, 1967, 1971: 78).

La gramatología es el pensamiento del movimiento, de la *différance* y de la huella, del acaecer del signo, “(...) es decir también la ciencia del origen tachado” (de Peretti y Vidarte, 1998: 23). Pero, este particular principio, no reconduce a ninguna presencia, a ningún origen, a ningún significado transcendental, sino sólo a una diferencia que lo disloca de la presencia que es toda escritura. La dislocación que no conduce a significados trascendentales es también parte de una *semiosis caníbal*, donde la huella como estímulo de esa presencia desarticulada, consigna a otra huella que la ingiere y la transforma:

(...) la huella es siempre la huella de la huella, la huella del borrarse de la huella (...) El sentido queda continuamente diferido, no dándose sino a partir de la duplicación del significante, es decir, a partir de un significado que siempre está en posición de significante. La voz y el habla, al igual que la escritura, son también un tejido de huellas, de gramas, de espaciamentos diferenciales, de relaciones con lo otro. El lenguaje, liberado de su sometimiento al *lógos*, a la verdad, al querer-decir, es un juego libre de diferencias, de reenvíos significantes (de Peretti y Vidarte, 1998: 23-24).

A lo largo de esta investigación hemos expuesto la existencia de dos grandes vertientes para realizar la ceremonia del *semiotizar (antropófago)*. Ambas, se puede decir, tienen como sustento teórico el concepto de *semiosis ilimitada* que surge de los estudios propuestos por Peirce en sus *Collected Papers* y deambulan por los primeros pasos en torno al signo lingüístico que propuso Saussure y sus sucesores.

Indiscutiblemente, interpretar es reaccionar frente a un texto o discurso, que produce otros textos en forma interminable. Lo discutible en este juego de interpretaciones es si el texto posee un significado fijo, una pluralidad de significados posibles o ningún significado.

Más allá de la mencionada polémica que tiende a rescatar el valioso aporte de Charles Peirce, estas conocidas tendencias -y eso es lo que nos interesa- nacen y se encuentran en la ya trabajada *semiosis ilimitada* que, para nosotros, habilita a unos frenéticos *autores-lectores antropófagos simbólicos* (productores de sentido, *máquina productora de sentidos* le denomina Silva Echeto (2003)) que no cesan de devorar signos: nutrientes fundamentales para el ejercicio interpretativo.

I. 7. *Antropofagia sígnica* como ENTRE

Bajo estas circunstancias teóricas, y a pesar de las diferencias al apostar por la noción de *semiosis ilimitada*, lo principal en ambos casos -tanto en el que existe una detención en la semiosis (códigos) como en el que la semiosis funciona sin límites codificados- es la existencia, metafóricamente, de esta fagocitación antropófaga indefinida que propusimos llamar, para efectos de la presente investigación, *antropofagia sígnica*.

La *antropofagia sígnica* -al margen de ser ilimitada en su totalidad o, perdonando el *oxímoron*, “ilimitadamente” limitada- es y está presente en ambas tendencias que para especificarlas, diferenciarlas y clarificarlas se podrían distinguir -si es permitido y para continuar con los postulados caníbales aquí defendidos- como *antropofagia sígnica codificada* o *semiosis canibal codificada*, la que exponemos, principalmente, siguiendo a Umberto Eco y *antropofagia sígnica rizomática* o *semiosis canibal rizomática* (también se puede denominar *entropía sígnica*) a la que hemos desarrollado bajo los estudios *deconstructivos* de Jacques Derrida y, como su nombre lo indica, del mismo *rizoma* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, sobre todo, en el caso del factor *diferenciante* que el primero de estos intelectuales propone al referirse a un intersticio *entre* el significado y el

significante en lo que defendió, siete años antes que *rizoma* (1976, 1997), como *lógica del sentido* y que finalizó, a principios de los '70, con la dislocación del mismo significante (asignificante).

Dilucidadas algunas propuestas del juego antropófago en cuestión, pretendemos, en este apartado, activar un proceso de *semiótica intercultural* (Rodrigo Alsina, 2000). Para ello, explica Rodrigo Alsina, es interesante mencionar un cierto cambio epistemológico que ha creado las condiciones idóneas para el desarrollo de una semiótica intercultural. Frente a esta metamorfosis, sería fundamental preguntarse, “(...) ¿cómo podría la semiótica aproximarse a la interculturalidad?” (Rodrigo Alsina, 2000: 1).

Para afirmar lo anterior, el autor precisa que en la actualidad los límites impuestos están siendo cada vez más transgredidos, como lo vimos en la segunda de nuestras diferencias *antropófago signicas* (y también en los esbozos no tan radicales de la *semiosis hermética* de Eco). Consecuencia de esto, las establecidas normativas se comienzan a abrir, percatándose que sus fronteras son débiles y que sus objetos de estudio no tienen por qué ser exclusivos y cerrados. Por lo mismo, desde la *antropofagia signica* y a partir de una base teórica que nos permiten los *estudios culturales* (principalmente los trabajados en América Latina), pretendemos ampliar y abrir estos horizontes para vincular, brevemente, la semiótica a los fenómenos interculturales.

Esta interdisciplinariedad a la que se refiere Rodrigo Alsina (2000) podemos asociarla con la presencia de una diversidad cultural, de un mestizaje que, como metáfora de la *antropofagia simbólica* de la que hablamos, se alimenta de todas estas culturas con el propósito de habilitar el surgimiento ya no de un Mismo o de un Otro, en la dicotomía identidad-alteridad, sino de un “tercero novedoso” que nace del resultado de ese acto intercultural que se produce de esta contaminación signica (como parte de una *semiosis*

ilimitada-antropófaga). “Lógica -nos sugiere Félix Guattari (1989, 1996)- que podría denominarse del ‘tercero incluido’, en la que el blanco y el negro son indistintos, en la que lo bello coexiste con lo feo, el adentro con el afuera, el ‘buen objeto’ con el malo...” (Guattari, 1989, 1996: 53). Siguiendo a este mismo pensador, dicho planteamiento busca una estrategia de singularización, es decir y como lo veremos en los próximos capítulos, busca una *ecología de la mente*.

La presente posición se puede asociar, a su vez, con lo que Jacques Derrida (1970, 1975) reconoce como un pensamiento del ENTRE⁵⁶. Pensamiento que, para nuestros intereses, no se caracteriza por una operación de unificación, sino que se entiende como una diferenciación que siempre produce a tercero(s). Líneas de convergencias que son entendidas por Gilles Deleuze (1985, 1996) de la siguiente manera:

No es una operación de asociación, sino como diferenciación, como dicen los matemáticos, o de desaparición, como dicen los físicos: dado un potencial, hay que elegirle otro, no cualquiera, sino de tal manera que entre los dos se establezca una diferencia de potencial que produzca un tercero o algo nuevo (Deleuze, 1985, 1996: 240).

La mirada específica desde la cual pretendemos desarrollar este trabajo nos ayuda a concluir que dicha hibridez intercultural puede ser relacionada, además, con aquella diferencia de la “diferencia” (la *différance*, siguiendo nuevamente a Derrida) que produce “algo nuevo” que, al mismo tiempo, con su provocación, permite desarticular transcendentales imperativos, impuestos por sociedades ordenadas y establecidas y sus desconocidas secuelas posmodernas. Es así, como lo anterior da juego a distintas líneas de

⁵⁶ “El ENTRE no es puramente sintáctico (...) Además de su función sintáctica, mediante la remarcación de su vacío semántico se pone a significar. Su vacío semántico significa, pero el espaciamento y la articulación; tiene por sentido la posibilidad de la sintaxis y ordena el juego del sentido. Ni puramente sintáctico, ni puramente semántico, señala la abertura articulada de esa oposición” (Derrida, 1970, 1972: 335).

sentido -o *líneas de fuga*⁵⁷, en palabras de Deleuze y Guattari (1976, 1997)- que estarán en condiciones de irse anudando infinitamente en un acto vinculable a este proceso *antropófago sígnico*.

No hay que tratar de saber si una idea es justa o verdadera. Más bien habría que buscar una idea totalmente diferente, en otra parte, en otro dominio, de forma que entre las dos pase algo, algo que no estaba ni en una ni en otra. Ahora bien, generalmente esa otra idea uno no la encuentra solo, hace falta que intervenga el azar o que alguien os la dé (Deleuze, 1977, 1997: 14).

“Diferenciación” azarosa que, debido a las secuelas instauradas por la modernidad, atemoriza a los Mismos⁵⁸ ya que abre fronteras que no ofrecen seguridad ni estabilidad y altera el orden del discurso, disgregándolo, pero, a su vez, enriqueciéndolo con nuevos *colores* que se matizan y potencian en la pluralidad de la *comunicación intercultural*⁵⁹. “Resulta así que la ratio occidental se inventa -o bien termina una de sus invenciones- a través de la llegada oportuna de una alteridad radical que viene a confirmar, con todo, sus límites y su continente” (Guigou y Tani, 2001: 1).

En relación a lo mismo, Michel Foucault (1966, 1986) intenta vislumbrar aquellas *mutaciones epistemológicas* que propugnan el pensamiento humano y que difieren de lo

⁵⁷ En *Rizoma. Introducción* (1976, 1997), Gilles Deleuze y Félix Guattari (*meseta* incorporada, en 1980 y por los mismos autores, en el libro *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*) explican las *líneas de fuga* como multiplicidades que se definen por el afuera: “(...) por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 21). En *conversaciones* (1990, 1996), Deleuze amplía este concepto e indica que perturban a la identidad y a su relación con la alteridad: “(...) una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga, se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento” (Deleuze, 1990, 1996: 268 y ss.).

⁵⁸ Como consecuencia directa de lo recién desarrollado, creemos pertinente citar las siguientes palabras del doctor Sergio Peña y Lillo (1990): “La experiencia de amenaza, que es lo esencial del temor, se caracteriza (...) por una especie de expansión *hacia adelante* de la conciencia que, dilatando el espacio y el tiempo subjetivos, incorpora al campo de lo real lo imaginario” (Peña y Lillo, 1990: 88).

⁵⁹ “(...) la interculturalidad describe la relación entre culturas. Aunque, de hecho, hablar de relación intercultural es un pleonismo, quizá necesario, porque la interculturalidad implica, por definición, interacción (...) Lo que caracteriza, la mayoría de las veces, a la comunicación intercultural es el desconocimiento que se tiene sobre la otra cultura. A medida que vas relacionándote con personas de distintas culturas vas tomando conciencia de la propia ignorancia. No se puede esperar que un estudioso de la comunicación intercultural pueda dar unas indicaciones muy precisas sobre cómo relacionarse con personas de una cultura concreta, a menos que se haya especializado en ella” (Rodrigo Alsina, 2000: 72 y 64).

que para una cultura es distinto, lejano y diferente “(...) y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad)” (Foucault, 1966, 1986: 9). Así es como corresponde la historia del orden de las *cosas* con la historia de la *mismidad*.

En esta situación, el Otro absorbe y se alimenta del discurso de Occidente. Se sumerge en este juego intercultural que le permite asimilar y digerir -al igual como lo hizo (a su manera) el antropófago/intelectual Pierre Ebuka- una cultura que, para él, desde su propia mirada, también es/era ajena y diferente.

Los Mismos -y aunque los discursos más extremistas lo rechacen rotundamente⁶⁰- se engullen dicha excéntrica cultura foránea, asumiéndola en un movimiento de afirmación de la alteridad (Martín Barbero, 2000). La devoración simbólica (sínica) de la cultura externa se puede entender, también y rescatando el *pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss (1962, 1984) (II. 8.), como esa necesidad de participar de lo desconocido, de invitar al extranjero a la órbita eurooccidental, de incluir al tercero excluido que se encuentra aislado por la instauración de normas y códigos (desconocidos por él) que prohíben el surgimiento de esta recíproca y simbólica antropofagia sínica (*inter)cultural*, cuya idea, al radicalizarla en este programa de trasgresión, es pensada desde un ENTRE híbrido que supera la otredad y la mismidad.

⁶⁰ Nos referimos, específicamente, a las últimas tendencias políticas europeas. Sin ir más lejos, recordamos el inesperado resultado en las elecciones del domingo 21 de abril de 2002, donde el pueblo francés dio su voto, en una importante mayoría, al candidato ultraderechista (Frente Nacional), de reconocida tendencia xenófoba, Jean Marie Le Pen. Sufragio que se suma, guardando mínimas proporciones, a los ya instaurados y conservadores gobiernos de Silvio Berlusconi en Italia y Jörg Haider en Austria. “La nueva fuerza de la extrema derecha es un tema preocupante, pero no debe causar pánico. Aún no ha subido por encima de una quinta parte del electorado, aunque ha sido suficiente para dejar a la centro-izquierda fuera del Gobierno en países como Austria y Dinamarca” (Cook, 2002: 20). Desde su particular punto de vista, Sami Naïr (2001, 2002) indica que la decisión francesa fue un seísmo de proporciones ya que el Frente Nacional se transformó, momentáneamente, en la segunda fuerza política de dicho país, “La tradición republicana, basada en la igualdad y la solidaridad, venció al fin y al cabo. Pero queda pendiente el problema de la exclusión social de capas importantes de la población. De no afrontar este problema, la crisis se puede radicalizar. Es todo un desafío” (Naïr, 2001, 2002: 13).

A partir de los estudios de Fredric Jameson y al interpretarlo libremente, Homi K. Bhabha (1994) explora, en el ámbito de las teorías *poscoloniales*⁶¹, el dominio de la causalidad social y la diferencia cultural. Rescata la cuestión de las exclusiones y parafrasea de Jameson el término *third space*. En este *tercer espacio*, continua Bhabha, se crea un área de “*interfection*”:

The space of ‘thirdness’ in postmodern politics opens up an area of ‘interfection’ (to use Jameson’s term) where the newness of cultural practices and historical narratives are registered in ‘generic discordance’, ‘unexpected juxtaposition’, ‘the semiautomization of reality’...’ (Bhabha, 1994: 127).

Dicho tercer espacio, desde la presente propuesta antropófaga, se torna en una especie de ENTRE que, a partir de su “diferente” forma de rescatar lo periférico, denuncia el aplastamiento de una oscuridad cognitiva. Como un tercero excluido, el tercer espacio habilita e invita a pensar lo marginado, esa *différance* que brota de un secreto diferenciado y escondido en su lúgubre otredad.

Cultural globality is figured in the *in-between* spaces of double-frames: its historical originality marked by a cognitive obscurity; its decentred “subject” signified in the nervous temporality of the transitional, or the emergence provisionality of the “present” (Bhabha, 1994: 216).

La superación del Mismo y del Otro nos aventura, a partir del análisis de la *antropofagia signica intercultural*, a plantear que esta híbrida y tolerante opción podría

⁶¹ Como consecuencia de los masivos flujos migratorios de los años ‘70, nace, a partir de la teoría literaria y la teoría de la cultura, el *poscolonialismo* que, sobre lo mismo, efectúa una relectura del discurso colonial, reivindicando los escenarios de la hibridación cultural, el mestizaje, las criollizaciones, etcétera. Chambers (1998), por su parte, agrega a lo anterior que dichos fenómenos migratorios no sólo se dieron en este siglo, sino también se remontan a cuatro o cinco milenios atrás. Entre éstos, el descubrimiento y conquista de América. “Y bueno, dentro de la Universidad la crítica poscolonial está intentando entender y desafiar la historia de la Ilustración. Diciendo, ya saben, en la Ilustración nació la idea de la Razón, la de los Derechos, la de Justicia, la de Representación, el Liberalismo, pero estas ideas eran contradecidas no sólo por el colonialismo sino por la misma práctica de los gobiernos occidentales en relación con su propia población de color. Este costado político de la crítica poscolonial se relaciona con la experiencia real de las poblaciones migrantes en la academia occidental (...) Pero intentando aun ver qué sugiere su sombra. Sin producir una metanarrativa, quiero decir que yo creo que sí vivimos en algún sentido en un mundo ‘poscolonial’ -uso el término provocativamente y entre comillas-” (Bhabha, 2000: 224 y 225). Esta noción la ampliaremos en el capítulo IV (IV. 1.).

soportar -en un largo y tortuoso proceso digestivo y retomando ciertos conceptos de Deleuze y Guattari (1976, 1997)- una cultura *rizomática*. “Un rizoma no empieza ni acaba, siempre está en el medio, entre las cosas, inter-se, *intermezzo*” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 56).

El *rizoma* o multiplicidad se define por el *afuera*⁶², por *líneas de fuga* que se van *desterritorializando*, a medida que se conectan unas con otras azarosamente. De acuerdo a esto último, se pueden contraponer los procesos *arborescentes* -“El árbol ya es la imagen del mundo” (*Ibidem*, 12)- al *rizoma*, expuesto como parte de una de las tendencias que comprenden esta investigación.

Estamos cansados del árbol. No debemos seguir creyendo en los árboles, en las raíces o en las raicillas, nos han hecho sufrir demasiado. Toda la cultura arborescente está basada en ellos, desde la biología hasta la lingüística. No hay nada más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 35).

Híbrida movilidad que podemos identificar, además, con lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976, 1997) caracterizan con una particular denominación. Estos pensadores, a partir de la literatura (“como en cualquier otra cosa” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 10)), plantean, como ya dijimos, la existencia de *líneas de fuga*, de movimientos *desterritorializados* y de *desestratificación* e indican que todas estas líneas y las velocidades mesurables, “(...) constituyen un agenciamiento (*agencement*)” (*Ibidem*, 10). Dicha violenta expansión de la movilidad podemos entenderla como un *agenciamiento*

⁶² Michel Foucault, a partir de la literatura, indica que el *pensamiento del afuera* “(...) no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo; y este ponerse ‘fuera de sí mismo’, pone al descubierto su propio ser, esta claridad repentina revela una distancia más que un doblez, una dispersión más que un retorno de los signos sobre sí mismos. El ‘sujeto’ de la literatura (aquel que habla en ella y aquel del que ella habla), no sería tanto el lenguaje en su positividad, cuando el vacío en que se encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del ‘habla’” (Foucault, 1986, 1989: 12-13). Esta última noción la trabajaremos, con profundidad, en el capítulo IV (IV. 1.).

que está en permanente ejercicio, como una *multiplicidad* que siempre cambia de naturaleza a medida que cada cultura se mezcla y relaciona con otras (y con todas al mismo tiempo), aumentando *esquizofrénicamente* sus conexiones. Gilles Deleuze y Claire Parnet (1977, 1997), por otra parte, indican, al respecto, que lo dificultoso es tratar de conspirar los componentes de un conjunto que no es homogéneo y, además, buscar la manera de hacerlos funcionar en forma miscelánea. “Las estructuras están ligadas a condiciones de homogeneidad, los agenciamientos no (...) Agenciar es eso: estar en el medio, en la línea de encuentro de un mundo interior con un mundo exterior” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 61 y 62).

¿Qué son los agenciamientos?:

Un agenciamiento es una multiplicidad que comporta muchos términos heterogéneos, y que establece uniones, relaciones entre ellos, a través de edades, de sexos y de reinos –a través de diferencias naturales. La única unidad del agenciamiento es de funcionamiento: una simbiosis, una “simpatía” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 79).

Ya diagnosticado este *agenciamiento* heterogéneo, en beneficio de una semiótica intercultural, es vital detenerse para, desde lo simbólico, conocer en el campo de lo *antroposemiótico* ciertas clasificaciones antropófagas. Propuestas teóricas que nacen de una *antropofagia signica* homínida (o pre-homínida) y luego material que nos permitirán ampliar, al interiorizarnos en el devenir de los *estudios culturales*, dicha investigación como parte de la presente estrategia *semiótico canibal*.

Un nomadismo capaz de fugarse -justamente fugarse- de cualquier centralidad cierta. Dinamitar, por tanto, los mismos postulados de una antropología que procure el sentido y su máscara (identidad), al mismo tiempo que sabemos que **no podemos más que trabajar ‘entre’ el sentido y sus cristalizaciones** (Guigou y Tani, 2001: 7).

I. 8. *In-between* / Intermedios y el tercer espacio

Antes de continuar con esta investigación y ampliar, un tanto más, la propuesta tercero espacial, nos parece fundamental desarrollar, brevemente, la explicación de tres términos que provienen de la misma familia pero -aunque parezca contradictorio y alejándonos de las estrategias posestructuralistas antes expuestas- mantienen diferencias que pueden ser de interés para contextualizar y comprender el fenómeno de la interacción cultural, de una comunicación (semiótica) intercultural, como lo dijimos con Rodrigo Alsina (2000). Estos conceptos son: *pluriculturalismo*, *interculturalismo* y *multiculturalismo*⁶³.

Javier de Lucas (1996, 1998) expone, al respecto, que es fundamental hacer algunos alcances en relación a estos términos y esgrime que cada vez se hace más necesario hablar de multi e interculturalismo, ya que nuestras sociedades se caracterizan por la participación “(...) de grupos establemente asentados con una identidad cultural diferente y con la voluntad de preservarla, pese a su carácter minoritario (...) no hay cultura sino como diversidad” (de Lucas, 1996, 1998: 223 y 231).

Siguiendo a Rodrigo Alsina (1999), por pluriculturalismo se entienden “(...) los rasgos característicos de una cultura...” (Rodrigo Alsina, 1999: 72). A diferencia del concepto anterior, este autor precisa que la interculturalidad supone la actual relación respetuosa entre diferentes culturas y, además, tiene la difícil tarea de describir los

⁶³ “En efecto, al leer los cada vez más numerosos trabajos dedicados a estos problemas, no es raro encontrar algunas reducciones en el planteamiento, y ciertas confusiones en el uso de términos como multiculturalismo, pluralismo cultural, interculturalismo, sociedad multiétnica, criollismos, mestizaje, etc. Creo, por el contrario, que no se trata de conceptos idénticos sino que, más bien, traducen a su vez concepciones ideológicas muy distintas, programas y proyectos sociales y políticos diferentes e incluso contradictorios. Eso, como ha mostrado Sami-Nair, se advierte sobre todo cuando se analizan algunos conflictos culturales o, mejor, normativos en sede jurídica” (de Lucas, 1996, 1998: 222).

contactos entre éstas. Así lo anuncia el propio Claude Lévi-Strauss al referirse, en su libro *La mirada distante* (1983, 1984), a la combinación cultural: (...) es preciso que culturas diversas combinen voluntaria o involuntariamente sus respectivos capitales para darse una más adecuada posibilidad de realizar (...) las largas series que permiten a ésta progresar” (Lévi-Strauss, 1983, 1984: 35).

Probablemente, el término más utilizado por antropólogos y especialistas en esta materia es el de multiculturalismo. Noción que ha prosperado en el ámbito de los *estudios culturales* y de la *teoría literaria poscolonial*. Según Robert Hughes (1998), multiculturalismo es definido a partir de la premisa de que gente con raíces diferentes puede coexistir “(...) puede y debe mirar más allá de las fronteras de la raza, la lengua, el género y la edad sin prejuicios o ilusiones, y aprender a pensar en el contexto de una sociedad hibridizada” (Hughes 1998: 22). Por su parte, Rodrigo Alsina (1999) entiende esta noción como una idea que defiende la convivencia de diversas y diferentes culturas en un mismo espacio real o virtual.

(...) mientras que la interculturalidad sería las relaciones que se dan entre las mismas. Es decir, que la multiculturalidad o pluriculturalidad marcaría el estado, la situación de una sociedad plural desde el punto de vista de comunidades culturales con identidades diferenciadas. Mientras que la interculturalidad haría referencia a la dinámica que se da entre estas comunidades culturales (Rodrigo Alsina, 1999: 74).

Michael Hardt y Antonio Negri, en *Imperio*⁶⁴ (2000, 2002), aseguran que los pensamientos poscoloniales se oponen a la lógica binaria y entregan interesantes herramientas para luchar contra los discursos modernos del patriarcado, el colonialismo y el

⁶⁴ Para Hardt y Negri (2000, 2002), el *Imperio* se caracteriza, primordialmente, por la carencia de fronteras, la dominación imperial no posee límites. “Ante todo, pues, el concepto de imperio propone un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial o que, más precisamente, gobierna todo el mundo ‘civilizado’” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 13-14).

racismo. En este terreno -aseguran- que las teorías posmodernas, “(...) la hibridación y las ambivalencias de nuestras culturas y nuestros sentidos de pertenencia parecen desafiar la lógica binaria de sí mismo y el Otro que sustenta las construcciones colonialistas” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 131)⁶⁵.

A partir de estas últimas definiciones, la idea del presente apartado es “escribir” -a través de algunos ejemplos clarificadores- desde un espacio *intermedio*, desde esa “Y” que busca marcar las diferencias *entre* lo definido por un sistema unívoco que enfrenta a lo uno con lo otro. Opciones híbridas que nos inciten a desterrar el pensamiento binario y, como veremos en los siguientes capítulos (V y VI), a sus *controladoras* secuelas que provienen de lo instaurado y de lo que conocemos bajo la calificación de sentido común. Así lo establece, desde su personal punto de vista, Pierre Bourdieu (1994, 1999): “(...) pensamiento sustancialista que es el del sentido común -y del racismo- (...) conduce a los mismos errores en la comparación ya no entre sociedades diferentes, sino entre periodos sucesivos de la misma sociedad” (Bourdieu, 1994, 1999: 15).

El discurso binario, constantemente, se ha referido al buen sentido, al sentido recto y ha rechazado al *sinsentido*⁶⁶, encuadrando y enfrentando cada uno de éstos en el marco de

⁶⁵ De todas maneras, en una etapa de su investigación, estos autores critican las teorías posmodernas y poscoloniales, enfatizando que éstas proponen una primera y oportuna lectura de dicho conflicto pero sus perspectivas han demostrado ser, a estas alturas, completamente limitadas. “Como lo sugiere el prefijo ‘pos’, los teóricos posmodernos y poscolonialistas nunca se cansan de criticar las formas de dominio del pasado y su legado en el presente ni de buscar el camino de la liberación. Los autores posmodernos mencionan continuamente la prolongada influencia de la Ilustración como la fuente de dominación y los teóricos poscolonialistas no cesan de combatir los residuos del pensamiento colonialista” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 129). El problema es que las teorías poscoloniales desconocen el objeto de su crítica y no logran definir cuál es su enemigo: “¿Qué ocurre si un nuevo paradigma de poder, una soberanía posmoderna, ha llegado a reemplazar el paradigma y el dominio moderno a través de las mismas jerarquías diferenciales de subjetividades híbridas y fragmentarias que esos teóricos defienden?” (*Ibidem*, 129-130). Por lo mismo, Hardt y Negri (2000, 2002) invitan a examinar dicha posición, estableciendo los lineamientos que construyen el nuevo *imperio* y reconociendo tanto los aportes como las limitaciones de los proyectos posmodernos y poscolonialistas. La noción imperial la desarrollaremos, con mayor profundidad, en el capítulo V (V. 6.).

⁶⁶ “Cuando suponemos que el *sinsentido* dice su propio sentido, queremos indicar por el contrario que el sentido y el sinsentido tienen una relación específica que no puede calcarse sobre la relación de lo verdadero y lo falso, es decir, que no puede concebirse simplemente como una relación de exclusión. Este es precisamente el problema más general de la lógica del sentido: ¿para qué serviría elevarse de la esfera de lo verdadero a la

lo “verdadero” y de lo “falso”, respectivamente. El orden construido a partir de oposiciones binarias conforma una estructura, nos sugiere Ibáñez (1994).

El orden social articula dos redes hechas de oposiciones binarias, una red descriptiva, que diseña el componente topológico del orden, y una red prescriptiva, que diseña el componente cronológico. La red de descripciones está hecha de bifurcaciones nominales, que designan términos buenos/malos. La red de prescripciones está hecha de bifurcaciones verbales, que designan caminos buenos/malos (Ibáñez, 1994: 42).

La enseñanza de Occidente, como lo veremos más adelante, nos compromete con un único pensamiento de sistema que se encaja en esta máxima absoluta de ambición: lo previsible y lo ordenado que diferencia siempre lo “bueno” de lo “malo”. “Todos los pensamientos de sistema propenden hacia la predecibilidad” (Glissant, 1996, 2002: 85). Por lo mismo, Édouard Glissant (1996, 2002) defiende la necesidad de trabajar los comportamientos *impredecibles* de las relaciones *entre* culturas y plantear los vínculos que éstas tienen con los factores erráticos y caóticos de dichos sistemas deterministas. Los sistemas con sólo dos opciones, contrapuestos a los desordenados (aunque traten de ordenarlos) flujos migratorios de la actualidad, difícilmente pueden tornarse erráticos. “Pero que cuando las variables se multiplican (...) la impredecibilidad se confirma. Y lo que digo es que, hoy en día, las relaciones entre culturas del mundo son impredecibles” (*Ibidem*).

El dictamen fue claro y preciso: traducir las imágenes de nuestros pensamientos en virtud a normas y reglas establecidas que no pueden escapar de esos definidos y estrechos límites. Un punto de vista positivo, aboga por lo que se entiende como sentido común y buen sentido y un punto de vista negativo relaciona lo políticamente incorrecto con las

del sentido si fuera para encontrar entre el sentido y el sinsentido una relación análoga a la de lo verdadero y lo falso? (...) El sinsentido ya no da el sentido: se lo ha comido todo” (Deleuze, 1969, 1989: 86 y 99).

producciones de sentidos abiertas e interculturales que desobedecen el orden convenido por el sentido común y, por lo mismo, permiten habilitar espacios intermedios.

Sobre este reglamentado proyecto dicotómico, Sami Naïr indica, en su libro *La inmigración explicada mi hija* (2001, 2002), que la identidad, en oposición a la alteridad, es la relación que cada uno tiene y mantiene consigo mismo y la concibe, a partir de esto, como una comunidad, una agrupación, una nación, una clase social, etcétera, como lo que nosotros entendimos, junto a Bourdieu (1979, 1998), como *habitus*. Es decir, la identidad tiene la intención de compartir valores colectivamente, “La identidad consiste, pues, en ser semejante a sí mismo, idéntico a uno (...) La identidad son encajaduras” (Naïr, 2001: 28 y 29). Este filósofo y sociólogo insiste al respecto, muy ligado a nuestra *antropofagia sémica* codificada, que la identidad conforma una frontera, un límite “(¡y a menudo una limitación!)” (*Ibidem*, 29) que, generalmente, bloquea la llegada del Otro yendo en contra del mismo género humano en su término más natural.

Por ejemplo, en Estados Unidos antes de la guerra de Secesión. Los americanos blancos, afortunadamente no todos, no han querido asimilar a los negros porque no querían que fuesen iguales a ellos. Y han afirmado: “Los negros son inasimilables por razones culturales y étnicas”. Eso condujo a una lucha histórica de los negros para ser reconocidos como ciudadanos iguales a los blancos. Pero aún hoy en día no podemos decir que hayan logrado ese objetivo.

-¿Hasta ese extremo llegan las cosas, papá?

-Es más grave todavía: en la actualidad, en Estados Unidos, la palabra *hispanico* significa más o menos “raza”. Los *hispanos*, es decir, los latinos, constituyen una comunidad étnica. Son definidos como tales con respecto a los *blancos*, descendientes de europeos del norte. La enfermedad de los orígenes no conoce límite. Es una buena chica en la democracia (excluye con suavidad), y se vuelve aterradora en la dictadura: ya sabes la que liaron los nazis alemanes con la cuestión del origen (Naïr, 2001: 32-33).

La idea de estabilizar los flujos migratorios, que trastornan a las identidades supuestamente definidas, obedece a una voluntad de cierre de fronteras que han tomado los países occidentales para controlar el movimiento que pretende superar estos límites. Un

ejemplo de lo antes mencionado es la política europea basada en los acuerdos de Schengen⁶⁷: “El error consiste en creer que es posible bloquear estos flujos mediante una simple decisión administrativa (...) nada podrá detener esta dinámica de desplazamiento de categorías sociales enteras...” (Naïr, 1996, 1998: 31), siendo ésta, justifica dicho autor, una expresión más del crecimiento indiscriminado de los procesos de mundialización económica. Javier de Lucas (1996, 1998) sostiene, al respecto, que la búsqueda de la propia identidad es una falacia y quien tenga la intención de hacerlo corre el riesgo de caer en la fidelidad a los hábitos y costumbres y a la sacralización de ciertos ámbitos de la cultura que no aceptan modificaciones y alteraciones. Las culturas “puras” y no contaminadas no existen y asegura, este investigador, que las culturas siempre están en interacción.

Hardt y Negri (2000, 2002) explican que los conflictos de inmigración y multiculturalismo en Europa están comprobando, actualmente, que sus pueblos jamás fueron culturas puras e incontaminadas, negándose, por lo tanto, el mito de la construcción identitaria nacional homogénea que se trató de imponer como modelo ordenador. “La identidad del pueblo se construyó sobre un plano imaginario que ocultó y/o eliminó las diferencias y, en el plano práctico, esto se tradujo en la subordinación racial y la purificación social” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 101).

⁶⁷ “¿(...) cómo conciliar, en el seno de la Comunidad Europea, la coexistencia de derechos de la nacionalidad extremadamente diferentes -productos de la historia de cada país y de los grandes principios fundadores a los que éstos se adhieren (*jus soli, jus sanguinis*)- con la construcción de una ‘nación europea’? (...) pensar hoy el problema de una nacionalidad europea y soñar con una Europa que fuera ‘nacional’ en singular supone quizá un proceso filosófico interesante, pero constituye desde luego una empresa osada cuando se refiere a una situación histórica concreta, es decir, cuando se observa lo que ocurre hoy efectivamente en Europa” (Naïr, 1996, 1998: 209). Para Javier de Lucas (1996, 1998) los estados de la Unión Europea y la misma Unión Europea responden a los conflictos interculturales de una manera muy poco coherente en virtud de las mismas concepciones en torno a la interculturalidad, “(...) comprobamos que esas políticas están presididas por los principios de asimilación o segregación, lejos de las exigencias de la interculturalidad” (de Lucas, 1996, 1998: 240).

Homi K. Bhabha (1994), a partir de las propuestas de Renée Green, utiliza la arquitectura como un buen ejemplo para hacer asociaciones entre ciertas divisiones binarias, como son alto y bajo, cielo e infierno, etcétera y sus posibles intermedios.

The stairwell as liminal space, in-between the designations of identity, becomes the process of symbolic interaction, the connective tissue that constructs the difference between upper and lower, black and white. The hither and thither of the stairwell, the temporal movement and passage that it allows, prevents identities at either end of it from settling into primordial polarities (Bhabha, 1994: 4).

Pero, a pesar de los esfuerzos por encubrirlos, contenerlos y no darles rienda suelta, existen, como ya los anunciamos, intermedios que esbozan lo impredecible. *In-between* -como nos sugiere en la cita anterior Bhabha (1994)- puestos en juego por *líneas de fuga* que se emancipan de estas construcciones y consiguen habilitar un ejercicio múltiple y heterogéneo. Así lo plantea Claire Parnet en sus *Diálogos* (1977, 1997) con Gilles Deleuze: “Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad” (Parnet, 1977, 1997: 41).

Esta “Y” la encontramos, en muchas ocasiones, dislocando a las estructuras binarias. Por ejemplo, al aproximarnos a los estudios de género, en las *conversaciones matrísticas* que recupera Humberto Maturana (1993) al analizar las sociedades prepatriarcales, patriarcales y su varonil soberanía frente la diferencia que supone la mujer. Las *conversaciones matrísticas*, que explica este autor a partir de Mariija Gimbutas (1982), son conciliadoras y proponen la existencia de un *entre* frente a lo masculino vencedor y lo femenino vencido. Al desarrollar los postulados de Maturana sería necesario indicar que las *conversaciones* son “(...) entrelazamientos del *lenguajear* y el *emocionar* en el que tienen

lugar todas las actividades humanas” (Maturana, 1993: 165)⁶⁸ y enfatiza, además, que los seres humanos subsisten y coexisten en el *conversar*: todo lo que hacen está vinculado a redes de conversaciones.

La cultura matrística prepatriarcal europea (...) debe haber estado definida por una red de conversaciones completamente diferente a la patriarcal (...). A partir de esta manera de vivir podemos inferir que la red de conversaciones que definía a la cultura matrística no puede haber consistido en conversaciones de guerra, lucha, negación mutua en la competencia, exclusión y apropiación, autoridad y obediencia, poder y control, bueno y malo, tolerancia e intolerancia, y justificación racional de la agresión y el abuso. Al contrario, las conversaciones de dicha red tienen que haber sido conversaciones de participación, inclusión, colaboración, comprensión, acuerdo, respeto y coinspiración (Maturana, 1993: 27).

Un hecho particular que nos recuerda la presencia de restos binarios en nuestras sociedades y que, al mismo tiempo y paradójicamente, logra escaparse de ellos, es el caso de Georgina (George) Beyer. Con la sentencia “Maorí, transexual y mujer. Tres desventajas para vivir en casi cualquier parte del planeta” (de la Fuente, 2002: 26) se abre la crónica periodística sobre esta personalidad intermedia que, durante mucho tiempo, fue rechazada por los estamentos patriarcales que no la concebían en sus discursos de poder. Para sobrevivir, esta neozelandesa tuvo que dedicarse, por cinco años, a la prostitución y al *stripper* hasta que -en un acto trasgresor a las reglas establecidas y como consecuencia de las nuevas estrategias *entre* que se están habilitando- fue aceptada como líder en su comunidad vecinal y, acto seguido, el Partido Laborista la invitó a participar en política.

⁶⁸ Desde una lectura interdisciplinaria, que nace de su formación como biólogo, Maturana precisa que el *emocionar* es el traspaso de un dominio de acciones a otros en el ejercicio del vivir que produce un entrelazamiento “(...) consensual continuo de coordinaciones de conductas y emociones. Es este entrelazamiento del lenguajear y el emocionar lo que nosotros llamamos conversar usando la etimología latina de esta palabra que significa dar vueltas juntos” (Maturana, 1993: 165). El *lenguajear* se puede presentar cuando una conversación cambia la emoción y cuando esto sucede cambia, también, el flujo de las coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales y viceversa, es decir, cuando la conversación cambia en el flujo de las coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales puede variar, asimismo, el *emocionar*. “Este entrelazamiento del lenguajear y el emocionar es consensual y se establece en el convivir” (*Ibidem*, 166).

Actualmente, tras ser reelecta en julio de 2002, Georgina es un ejemplo de intermediación ejerciendo como diputada en el Congreso Nacional de su país. “Yo he llegado al parlamento a pesar de ser transexual, no por serlo” (Beyer en de la Fuente, 2002: 26).

A pesar de las trasnochadas medidas que se tratan de imputar en el terreno migratorio y asumiéndolas como intersecciones ya puestas en marcha, dichas conjugaciones mixtas las entiende Édouard Glissant (1996, 2002) como fenómenos de *criollización*⁶⁹. La criollización es definida por este autor a partir de la característica esencial de las Américas y de su posible división en tres partes: *Mesoamérica* es aquella de los pueblos que siempre han estado allí y que Glissant denomina pueblos testigos, *Euroamérica* que es la América de los migrantes europeos que han logrado conservar sus costumbres y tradiciones y *Neoamérica* que es la América de la criollización. Esta división -parafraseando a Glissant- vence las fronteras y permite la superposición entre la Meso-Euro y Neoamérica.

Pero, aún así, lo que predomina en esa relación es que cada vez más la Neoamérica, vale decir, la América de la criollización, al mismo tiempo que sigue tomando prestados elementos de la Mesoamérica y de la Euroamérica, tiende a influir en esas dos formas de la división americana. Y lo más sugestivo en el fenómeno de la criollización, en el fenómeno constitutivo de la Neoamérica, es que el poblamiento de esta Neoamérica es muy particular. En él prevalece África (Glissant, 1996, 2002: 16).

Glissant marca una importante diferencia entre el mar Mediterráneo y el mar Caribe.

Dicho autor sostiene que el segundo de éstos es un mar abierto, en cambio, el Mediterráneo es un mar que concentra y fiscaliza. Precisa que las grandes civilizaciones y religiones monoteístas han nacido en la cuenca de este mar europeo y, por lo mismo, se han

⁶⁹ Glissant diferencia *criollización* de *mestizaje* ya que la primera de éstas busca que los elementos que en ella participen se *intervaloricen*, que no haya en este proceso híbrido ningún tipo de servilismo de uno para con el otro. “¿Y por qué criollización y no mestizaje? Porque la criollización es imprevisible, mientras que los efectos del mestizaje son fácilmente determinables” (Glissant, 1996, 2002: 21).

caracterizado por dirigir sus pensamientos hacia el binarismo. Por otra parte, el mar Caribe difracta y estimula la diferencia, es un mar de encrucijadas, de tránsito, de travesías, de encuentros e implicaciones. Es un intermedio activado a través de *líneas de fuga* y donde coinciden manifestaciones culturales que provienen de latitudes completamente distintas y que, gracias a su imbricación y confusión, logran criollizarse⁷⁰.

La tesis que sostendré es que la criollización que se produce en la Neoamérica, y la criollización que se apodera de las otras Américas, no es distinta de la que opera en el mundo entero. La tesis que sostendré ante ustedes es que *el mundo se criolliza* o, lo que es lo mismo, que las culturas del mundo, en contacto instantáneo y absolutamente conscientes, se alteran mutuamente por medio de intercambios, de colisiones irremisibles y de guerras sin piedad, pero también por medio de progresos de conciencia y de esperanza que autorizan a afirmar (...) que las distintas humanidades actuales se despojan con dificultad de aquello en lo que han insistido desde antiguo, a saber: el hecho de que la identidad de un individuo no tiene vigencia ni reconocimiento salvo que sea exclusiva respecto de la de todos los demás individuos (Glissant, 1996, 2002: 17-18).

La dispersión de híbridos que se puede atribuir, de acuerdo con Glissant, a este juego de criollización, a esta mezcla e intercambio entre las más diversas manifestaciones está afectando y modificando, cada vez más, nuestra forma de pensar, nuestra forma de producir sentidos. Así lo expresa Irene Machado (2001) al señalar que “(...) una vez más las manifestaciones contemporáneas luchan por revertir el cuadro polarizado de la topografía binaria, gana cada vez más propiedad la idea de que, en la fase actual de la cultura, no existen fronteras” (Machado, 2001: 20). La clausura de las fronteras habilita la convivencia entre culturas heterogéneas y refuerza la idea de que el hibridismo es un fenómeno de nuestros tiempos. Martín Barbero (2000), sobre las fronteras indica que

⁷⁰ Esta última afirmación que rescatamos de Glissant (1996, 2002) y su defensa caribeña, la podemos confrontar a lo sostenido por Miquel Rodrigo Alsina (1999), quien propone que el Mar Mediterráneo ha sido un ejemplo de mestizaje. “Aunque Occidente sólo reconoce una parte de la influencia mediterránea en su cultura: la griega, la romana y la cristiana, ocultando al mismo tiempo las influencias orientales, judías y musulmanas en Europa” (Rodrigo Alsina, 1999: 50).

éstas no se han borrado, pero sí se han movilizado, desplazándose de un campo a otro, “(...) confundiéndolas y encabalgándolas” (Martín Barbero, 2000: 57).

Un ejemplo de este tipo, los encontramos en intelectuales como Jacques Derrida (Argelia-Francia), Homi K. Bhabha (India-Gran Bretaña), Edward W. Said (Palestina-EE.UU.), Tzvetan Todorov (Bulgaria-Francia), Sami Naïr (Argelia-Francia)⁷¹ y muchos más, como Amin Maalouf (Líbano-Francia) y Hélène Cixous (Argelia-Francia). Pensadores que forman parte de este híbrido cultural y dan vida a la estrecha grieta que se abre entre lo uno y lo otro. Maalouf (1998, 1999) explica que la complejidad de la identidad de un joven nacido en Francia de padres argelinos tiene en sí, aunque no lo quiera, ambas culturas. Al tratar de dar un paso más que dicho intelectual libano-francés, observamos, de esta mixtura, un tercero, algo nuevo, un *in-between* como señalaría, en su propuesta poscolonial, Bhabha (1994). Cixous (1992, 1995) complica un poco más esta imposible definición de identidad:

Y a mi también me sacan a colación a “nuestros antepasados los galos”. Pero yo nací en Argelia, y mis antepasados vivieron en España, en Marruecos, en Austria, en Hungría, en Checoslovaquia, en Alemania, y mis hermanos de nacimiento son árabes; así pues ¿dónde estamos en la Historia? Yo soy del partido de los ofendidos, de los colonizados. Yo (no) soy árabe. ¿Quién soy? Yo “hago” la historia de Francia. Soy judía (Cixous, 1992, 1995: 25).

Naïr (1996, 1998) reconoce que este fenómeno produce *identificaciones aleatorias* y vaticina una crisis radical debido al fuerte desplazamiento de las identidades colectivas. “Estamos simplemente poniendo en tela de juicio lo que somos” (Naïr, 1996, 1998: 77). Con esta crisis, sugiere dicho autor, se desestabiliza el suelo construido que contiene el gran edificio de las representaciones instituidas y convencionalizadas⁷². Las sociedades se

⁷¹ “Mi propio caso podría servir a modo de ejemplo: ciudadano francés nacido en Argelia y educado desde la infancia en el este de Francia...” (Naïr, 2001, 2002: 5).

⁷² Curso Magistral denominado “Flujos migratorios, política de integración e identidad”, dictado por Sami Naïr entre el 29 de julio y el 2 de agosto de 2002, en el marco de los Cursos de Verano de la Universidad

encuentran en etapa de permanente transformación, mutando infinitamente, siendo sus identidades inciertas y sus identificaciones aleatorias, “(...) por la aceptación, en el ámbito de la realidad, de la apertura hacia el Otro, lo cual significa hoy en día mestizaje, interculturalidad...” (*Ibidem*, 130).

Como se puede apreciar, lo que nos interesa es escudriñar esas grietas, esos intervalos emancipadores y acercarnos a una propuesta que permita deshacer, desde adentro, las máquinas binarias y sus consecuencias. Nuestro propósito es presentar, a partir una lectura que intervenga los límites y las fronteras, una alternativa que nos estimule a proyectar una estrategia intercultural de comunicación que *deconstruya* -como lo tratamos de esbozar en este capítulo- la relación Mismo y Otro y examine ese *in-between* que mencionábamos anteriormente. “This interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy...” (Bhabha, 1994: 4).

Pero, ante tales estrategias, consideramos oportuno apreciar que el gran descubrimiento no fue, solamente, el percatarse de la existencia de culturas híbridas, sino que -después de asumir dicha mixtura- buscar alternativas y desarrollar proyectos teórico-prácticos que posibiliten analizar y trabajar lo heterogéneo con sus impredecibles dinámicas y sus inestables expansiones. Machado (2001) define lo anterior bajo la noción de *liminalidad* y la emplea a partir del crítico mexicano Lauro Zavala (1983): “Para él, -sostiene Machado- la liminalidad define la condición paradójica y potencialmente productiva de manifestaciones culturales situadas entre dos o más esferas, ignorando separaciones y jerarquías” (Machado, 2001: 29). Por su parte, Francisco Sierra (2001) indica que un pensamiento teórico de la comunicación implica, hoy, proyectar dinámicas migratorias,

dislocadas, heterogéneas “(...) del vivir y vagar humanos en la contemporaneidad cultural discontinua que vivimos” (Sierra, 2001: 139).

Como proposición teórica para abordar los espacios liminales, esbozamos la ya expuesta *lectura antropófaga de la semiótica*. El fenómeno caníbal que dilucidamos se desenvuelve en un campo intelectual en el cual -por medio de la masiva deglución de signos entre unos y otros y viceversa- vamos engordando y engrosando nuestros espacios intermedios y, por ende, las capacidades de quien o quienes ejecutan el acto o los actos de interpretar. Logrando, con esto, una digestión que nos incita a producir sentidos que superan los dictámenes propuestos e impuestos por el sentido común.

Ya que el sentido nunca está solamente en uno de los dos términos de una dualidad que opone las cosas y las proposiciones, los sustantivos y los verbos, las designaciones y las expresiones, ya que es también la frontera, el filo o la articulación de la diferencia entre los dos, ya que dispone de una impenetrabilidad que le es propia y en la que se refleja, debe desarrollarse en sí misma una serie de paradojas, esta vez interiores (Deleuze, 1969, 1989: 50).

Por eso, Machado (2001) sugiere una relectura del concepto de frontera y busca opciones para poder comprenderla en el ámbito de las culturas híbridas. Acciones que se han alimentado bajo el seno de los nuevos tiempos y que no logran congeniar, siquiera, con los restos de una añeja modernidad tardía y desgastada o de una posmodernidad soberana *imperial* (como lo desarrollaremos en el capítulo V (V. 6.)) que suple el paradigma y el dominio moderno, como defienden Hardt y Negri (2000, 2002).

Con el propósito de trabajar la frontera, alejándonos de la topografía binaria, proponemos un estudio semiótico de la cultura que entiende las formaciones híbridas como producciones que se llevan a cabo dentro de una ilimitada relación evolutiva y que logran, de este modo, preservar y valorar los enriquecimientos que brotan de los diferentes vínculos

antropófago-sígnicos que elucidamos de aquellas devoraciones interculturales. En resumidas cuentas, nos encontramos en una crisis del concepto de identidad como instancia definida y estable y nos acercamos a una noción más ágil, versátil o mutante como son las identidades múltiples, híbridas, fragmentarias o, aplicando la idea de Deleuze y Guattari, *identidades rizomáticas*.

Porque efectivamente se trata de eso, de una concepción sublime y letal que los pueblos de Europa y las culturas occidentales han vehiculado en el mundo, consistente en afirmar que cualquier identidad es radicalmente única y exclusiva. Esta visión de la identidad se opone a la noción actualmente “efectiva”, en las culturas compuestas, de la identidad como factor y como resultado de la criollización, es decir, de la identidad como rizoma (Glissant, 1996, 2002: 25).

Con respecto a las navegaciones y migraciones culturales que venimos anunciando, Sierra (2001) diagnostica un dilema diverso y complejo de intercomunicación que aproxima a impredecibles órbitas culturales y a experiencias de carácter heterogéneo. A partir de las propuestas de Iris Zavala (1996), Sierra precisa que es necesario reflexionar el horizonte semiótico desde una mirada problemática, conflictiva, dispareja donde se logran activar “(...) las redes de las relaciones imbricadas en el cambio cultural que vivimos” (Sierra, 2001: 136).

A partir de esta reflexión, y como lo desarrollaremos en los últimos capítulos de la presente propuesta, las ideas intermedias que hemos evidenciado desde nuestro proyecto antropófago también nos serán de utilidad (sobre las nociones rizomáticas y nomadológicas) para enfrentarse y transgredir, no sólo a los discursos binarios, sino también a su inmediata y posmoderna secuela que, siguiendo a Hardt y Negri (2000, 2002), opta por un nuevo y controlador *orden imperial* que, como soberanía de nuestros tiempos, se torna en el paradigma del poder contemporáneo. Como veremos más adelante, el

objetivo es, debido a la permisividad del sistema de turno, platear desde su interior un proyecto *contraimperial* que recapitule la estrategia de la *différance* y nos permita transgredir el dilema de la intercomunicación que adelantamos, brevemente en este primer capítulo, con Francisco Sierra (2001).

Sobre lo mismo, este autor, se refiere al nuevo orden informativo que nos proponen los medios digitales y que -según nosotros, en dicho trance- tratan de augurar los contenidos impredecibles para exhibirlos de acuerdo a lineamientos que incentivan fórmulas controladoras y multiplicables mundialmente.

A modo de ejemplo, sólo nos detenemos en el magnánimo universo mediático del empresario y político Silvio Berlusconi que maneja y domina las televisiones, tanto públicas como privadas, de Italia. Dispositivos de comunicación que abusan de las alternativas que proponen los espacios plurales, *desterritorializándolos* y, desde esta utilización y aprovechamiento del proyecto antimoderno, replantear ciertas interpretaciones sesgadas, veladas y limitadas que, por lo general, los individuos consumen y asumen. Es la *transición*, como lo expondremos en el capítulo V, de una *sociedad disciplinaria* (Foucault, 1975, 1994) a otra de *control* (Deleuze, 1993) y sus evidentes contaminaciones.

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

CAPÍTULO II

EL PENSAMIENTO SALVAJE
FRENTE AL RETORNO DEL TOTEMISMO Y
LAS CUESTIONES DE LA MODERNIDAD

“Papier... Chacun joue l'autre: Soit l'énoncé 'Aucun n'est Sans son Autre: Samson le hante'”

H. Cixous

“La situación eminentemente favorable en la que nos encontramos respecto a las sociedades exóticas consiste precisamente en que no sabemos casi nada de ellas, y en esa pobreza radica, en cierto modo, nuestra fuerza: estamos condenados a lo esencial...”

C. Lévi-Strauss

Conocidas las coordenadas que nos interesan para alimentar la *antropofagia signica*, el objetivo de esta segunda parte es remontarse, desde ese tercer espacio propuesto en el capítulo anterior, en otro soporte que da vida a dicha investigación y que gira en torno a una antropofagia material, estimulada, antes de cometer el acto práctico de comerse al enemigo, por una *antropofagia signica simbólica* homínida (o pre-homínida).

Este traspaso antroposemiótico de lo simbólico (capítulo I) a lo carnal (capítulo II), se evidenciará con la permanencia de ciertos conceptos expuestos anteriormente que son cruciales para fundamentar algunos denominadores comunes entre ambas antropofagias. Para ello, no hay que olvidar, como se mencionará en el presente capítulo, que el sólo hecho de que un ser vivo quiera comerse a otro es estimulado por una atracción producida por signos que emanan como parte de una *antropofagia sígnica ilimitada* y que brotan, recíprocamente, del futuro devorador y/o devorado. Antropófago (tanto el que come como el que será comido y viceversa) simbólico y luego carnal que, como un lector-espectador, afila sus dientes para poner en juego, en ocasiones inconscientemente, la *máquina productora de sentidos* que despierta este acto alimenticio, cuyo objetivo es llegar a “comerse” aquellos atributos que se quieren poseer del enemigo de la tribu vecina.

Antes de explicar lo que se entiende y se ha impuesto por la institución criada bajo las normas del orden binario, es decir estructurada en el modelo de naturaleza eurocéntrico, como antropofagia de “carne y sangre”, consideramos pertinente detenernos, un momento, para indicar que rescataremos ciertas teorías introductorias desarrolladas en torno a este particular tema que nos compete. Proyecciones, generalmente ligadas al discurso de autoridad, que nos ayudarán a elucidar cómo el mal llamado canibalismo se institucionalizó en la sociedad occidental y cómo ha sido marginado de los límites establecidos por la misma modernidad y que encontramos, en algunos casos, como secuela del establecimiento de ésta.

Al respecto, el antropólogo francés Gilbert Durand (1994, 2000) asegura que toda la generación de investigadores que ha permitido el desarrollo e imposición de este pensamiento se ha dado el lujo de construir una “*mitodología*” (Durand, 1994, 2000: 132). Construcción que es equivalente a un filosófico edificio de lo *imaginario* lineal y cuyo

protagonista es la visión dicotómica de los Mismos ganadores frente a los Otros segregados y perdedores.

Es decir, que implícitamente se vuelve a un esquema explicativo y lineal en el que se describe y se cuenta la epopeya de los indoeuropeos o las metamorfosis de la libido, cayendo nuevamente en ese vicio fundamental (...) que consiste en creer que la explicación da cuenta completa de un fenómeno que por naturaleza se libra de las normas de la semiología (Durand, 1960, 1981: 35).

Además, en este capítulo, trataremos de exponer, algunas propuestas que, desde un punto de vista específico, logren escapar de esa lectura indoeuropea epopéyica y se puedan abrir, en la medida que sea pertinente, a/hacia una *différance* que habilita ese pensamiento del ENTRE mencionado al referirnos a la *antropofagia sígnica*.

Básicamente y entre otros autores, éste será el caso de un etnólogo que, a pesar de provenir de la antropología estructural⁷³, es pionero en la puesta en escena de interesantes y distintas teorías en torno al “salvaje”. Hablamos de Claude Lévi-Strauss, quien desde *El pensamiento salvaje* (1962, 1984), no sólo logra plantear una diferencia al redefinir el totemismo (discurso que no solamente se debe regir por las lecturas canónicas), sino que -precisa el autor- éste puede llegar a pensarse como un fenómeno suscrito en su entorno, que goza de la aprobación y justificación de una sociedad que no participa, obviamente, de este discurso que lo posterga.

⁷³ Al respecto, Constantin Von Barloewen (2000) en una entrevista a Claude Lévi-Strauss publicada en la revista *Humboldt* precisa que sin este autor, “(...) que en ocasiones ha calificado el estructuralismo de moda con lo que no quiere tener nada que ver, no se puede entender la repercusión del estructuralismo francés” (Von Barloewen, 2000: 70). Por su parte, Gianni Vattimo (1999) asegura que el formalismo de Lévi-Strauss ha parecido una suerte de arma para la lucha contra el colonialismo, el eurocentrismo, etcétera. “No considero este hecho como prueba de una contradicción interna. Al contrario, sugiero que lo que está aún vivo de la herencia estructuralista es exactamente esta ligazón del análisis formalista de la obra literaria o artística a un proyecto de emancipación” (Vattimo, 1999: 4). Los postulados que presentamos en este capítulo parten del mismo punto de vista que los propuestos por Vattimo en dicho texto citado.

II. 1. Régimen diurno y régimen nocturno

En relación con lo antes expuesto, consideramos necesario comenzar refiriéndonos a una acertada clasificación que Durand (1960, 1981) realiza en torno a los imaginarios contruidos, a partir de esta peyorativa mirada eurocéntrica, y que pretenden esclarecer lo que se ha institucionalizado, en la lógica binaria, como positivo, pulcro, blanco y *diurno* (lo bueno) frente a lo negativo, oscuro, negro y *nocturno* (lo malo).

Sobre lo mismo, en su artículo “La mitología blanca” (1971, 1989), Derrida precisa que la metafísica proclama una *mitología blanca* que refleja la cultura occidental, “(...) el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su *logos*, es decir, el *mythos* de su idioma...” (Derrida, 1971, 1989: 253)⁷⁴ y, este pensador, pretende, además, *deconstruir* los patrones metafísicos no, necesariamente, para rechazarlos, sino para reinscribirlos de otra manera.

Para acusar esta dicotomía y para evidenciar la penetrante relación entre *logofonocentrismo*, Derrida (1967, 1971) enuncia -como lo precisamos en el capítulo I (I. 2.)- el *falocentrismo*. Con éste, el significado transcendental, la autoridad del *logos*, se compromete con el orden masculino como único centro de interés y obedece a un sistema patriarcal como modelo imperante. Así responde Derrida a la pregunta que le hace Lucette Finas (1973) y que de Peretti cita en su libro sobre *Texto y deconstrucción* (1989)⁷⁵:

⁷⁴ Al respecto no queremos dejar de comentar que en los países denominados “europeizados” de Sudamérica (Argentina, Brasil, Chile y Uruguay) se escuchan frases muy despectivas en relación a los países que no están considerados en esta categoría: Ecuador, Perú y Bolivia. Situación que se agudiza, entre otras cosas, por la migración interna entre dichas naciones, produciéndose un fenómeno que Derrida (1971-1989) podría asimilar con lo que denomina *mitología blanca*.

⁷⁵ “Entretien de Lucette Finas avec Jacques Derrida”, en VV. AA., *Écartés. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*. París, Fayard, 1973, pp. 311.

Con este término -falocentrismo- trato de absorber, de hacer desaparecer el guión mismo que une y vuelve pertinentes el uno para con la otra aquello que he denominado, por una parte, *logocentrismo* y, por otra, allí donde opera, la estratagema *falocéntrica*. Se trata de un único y mismo sistema: erección del logos paterno (el discurso, el nombre propio dinástico, rey, ley, voz, velo del yo-la-verdad-hablo, etc.) y del falo como “significante privilegiado” (Lacan) (Derrida en de Peretti, 1989: 35).

Hélène Cixous⁷⁶ (1992, 1995), por su parte y siguiendo la escuela derridiana, retoma ciertos postulados binarios para ofrecer una alternativa que podemos ligar al discurso tercero espacial. En una primera instancia, la investigadora enfatiza que el pensamiento siempre ha funcionado por oposición y se cuestiona cómo el logocentrismo jerarquiza conceptualmente a lo masculino como lo blanco *activo* y a lo femenino como lo negro *pasivo*. Por lo mismo, la autora expone que la filosofía occidental se ha construido desde el sometimiento de la mujer y se pregunta y responde: “¿Si un día se supiera que el proyecto logocéntrico siempre había sido, inconfesablemente, el de *fundar* el falocentrismo, el de asegurar al orden masculino una razón igual a la historia de sí misma? Entonces, todas las historias se contarían de otro modo...” (Cixous, 1992, 1995: 16).

El imperio de lo Propio, de lo blanco y de lo bueno -“(…) [el] falocentrismo, sólo se desplaza para repetirse” (*Ibidem*, 35)- se representa en la masculinidad que, para esta escritora, se erecta desde el temor. Miedo a la expropiación, a la pérdida del atributo, que puede conducir a una permanente amenaza de castración. Asimismo, la mujer se encuentra inmersa en el “continente negro”, en la nocturnidad, no la han dejado estar cerca de sí misma, la han dejado ver a partir de lo que el hombre quiere ver de ella. Y desde este punto de vista, somos, explica Cixous: “(…) nosotras las inhibidas de la cultura, las hermosas boquitas bloqueadas con mordazas, polen, alientos cortados, nosotras los laberintos, las

⁷⁶ Para Gilles Deleuze (1972, 2002), Hélène Cixous inventa una nueva y original forma de escribir. Dicho pensador plantea que esta escritora desarrolla una especie de obra *stroboscopique*: “Méthode consistant à éclairer une scène d’une manière discontinue. L’effet produit dépend de la fréquence des éclairs et des mouvements qui animent la scène” (Deleuze, 1972, 2002: 320).

escaleras, los espacios hollados; las despojadas, nosotras somos ‘negras’ y somos bellas” (Cixous, 1992, 1995: 22). El “continente negro”, sugiere la autora, no es negro, ni es inexplorable: aún está inexplorado porque el discurso imperante ha hecho creer que, debido a su negritud, era imposible de ser explorado. El problema es que quieren hacer creer que el “continente blanco” es la causa y el objetivo por el cual hay que luchar y, lamentablemente, eso se ha impuesto y se ha creído, “(...) con sus monumentos a la Carencia (...) Porque el relevo falocéntrico está ahí, y militante, reproductor de viejos esquemas, anclado en el dogma de la castración” (*Ibidem*, 21).

Ante tal situación, Cixous (1992, 1995), busca otras opciones para escapar de esta hegemonía y, para ello, explora y navega entre los libros. Asegura que existe un sitio que no está supeditado a todas estas bajezas y que no, necesariamente, está obligado a reproducir el sistema. Estas opciones, siguiendo a Derrida, las vislumbra en la *escritura*, en ella se sueña, se inventan los nuevos mundos: “El falocentrismo es el enemigo. *De todos*. Los hombres también tienen qué perder, de manera distinta que las mujeres, pero también seriamente. Ha llegado el momento de cambiar. De inventar la otra historia” (*Ibidem*, 41).

Como consecuencia del modelo patriarcal, Cixous considera oportuno *replantear* lo que el discurso de autoridad (masculino) entiende por *bisexualidad*. La bisexualidad como fantasía de un ser total que reemplaza el temor a la castración y esconde la diferencia sexual. Alternativa enmarcada en una separación mítica que se traduce en cierta experiencia peligrosa y dolorosa. Compuesta -nos dice Cixous (1992, 1995)- “(...) no de dos géneros, sino de dos mitades. Fantasía, pues, de unidad. Dos en uno, y ni siquiera dos” (*Ibidem*, 44). *Otra bisexualidad* es apreciada cuando los sujetos que se dejan cerrar en la monotonía de la representación falocéntrica, erigen su naturaleza erótica:

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Bisexualidad, es decir, localización en sí, individualmente, de la presencia, diversamente manifiesta e insistente según cada uno o una, de dos sexos, no-exclusión de la diferencia ni de un sexo, y a partir de este “permiso” otorgado, multiplicación de los efectos de inscripción del deseo en todas partes de mi cuerpo y del otro cuerpo (Cixous, 1992, 1995: 44-45).

Dichas manifestaciones, revela Mercedes Arriaga (2001), anuncian la necesidad de recuperar algunos discursos que están alejados de la cultura oficial y que, al mismo tiempo, ensalzan el dinamismo y la heterogeneidad, en confrontación a la única y cerrada postura falocéntrica. La idea, insiste la investigadora, es tratar de terminar con el monopolio de la cultura patriarcal. Sobre la mujer se han erigido modelos y códigos de identidad precisos y exactos: “Un ejemplo representativo lo constituyen los libros de conducta de todas las épocas, escritos ‘para’ mujeres que han funcionado como elemento mediador entre la ficción y la realidad” (Arriaga, 2001: 31), asignando y consignando, con esto, las reglas y normas para la vida cotidiana. La cultura dominante filtra los contenidos que en ella suceden y los manipula, dependiendo de sus intereses y puntos de vista. Arriaga (2001), sentencia al respecto, que dichas imposturas toleran ciertos emisores característicos como hombres blancos, nobles, burgueses, europeos, heterosexuales y rechazan a los restantes: mujeres, extracomunitarios, homosexuales, por dar algunos ejemplos. Por lo tanto, es necesario *des(autor)izar* el discurso de autoridad y permitir el libre despegue de los sentidos. Lo interpretado se debe presentar como algo autónomo en relación a su autor, para, así, habilitar *algo nuevo* -como ya lo expusimos- un *lectoautor*.

A raíz de esto, el discurso de la mujer se ha considerado como contaminante, como una amenaza al texto masculino ya institucionalizado; “(...) sus trabajos se tachan de anómalos y se estudian en capítulos aparte o al final de capítulos” (Smith, 1991: 95) o, en su defecto, se catalogan como perfectos -desde una mirada patriarcal- cuando imitan modelos masculinos, “(...) prevé que los discursos de las mujeres ‘se dicen’ y pasan en el mismo acto en que han sido

pronunciados mientras que los discursos de los hombres son discursos fundadores 'se dicen, quedan dichos, y todavía se tienen que decir' (Foucault 1970: 19)....." (Arriaga, 1999: 8).

En esta negra *nocturnidad* que desarrolla Cixous (1992, 1995) y en la cual trabaja Arriaga (2001) y Smith (1991) en torno a la autobiografía, se pueden encontrar, en un punto de degradación y marginación total, por ejemplo, el canibalismo y los diversos discursos totémicos que terminan en actos tribales y que, por lo mismo, trataremos de desarrollar en este segundo capítulo.

Durand, en su Tesis Doctoral publicada bajo el título de *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*⁷⁷ (1960, 1981), indaga y pone en duda las dicotomías que giran en torno a la creación de símbolos por parte de la mente humana e indica que ésta se divide, por antítesis, entre *Régimen Diurno* y *Régimen Nocturno* de la imagen. Por una parte, el régimen diurno se relaciona con la victoria de la luz; en cambio, el nocturno se liga a las valoraciones negativas de esta misma imaginación diurna. “La valoración negativa de lo negro significaría, según Mohr, pecado, angustia, rebeldía y juicio. En las expresiones del sueño despierto se observa incluso que los paisajes nocturnos son característicos de los estados de depresión” (Durand, 1960, 1981: 84).

Para cimentar su teoría, Durand expone que el régimen de lo diurno está pensado “contra” el semantismo de las tinieblas, de la animalidad y de la caída, contra el tiempo

⁷⁷ En su libro *Lo imaginario* (1994, 2000), el autor realiza diversos ajustes y reactualizaciones sobre varios conceptos que presentó en la publicación de su Tesis Doctoral. Por lo mismo, tomamos desde la introducción de éste último libro, una definición más aproximada a lo que Durand entiende, actualmente, por lo imaginario: “(...) el museo de todas las imágenes pasadas, posibles, producidas o por producir, y gracias a esta exhaustividad, ha permitido el estudio de los procedimientos de su producción, de su transmisión, de su recepción, ¿acaso no ha provocado por encima de todo una ruptura, una revolución verdaderamente ‘cultural’, en esta filosofía de biblioteca y de escritura que había sido el patrimonio bimilenario de Occidente?” (Durand, 1994, 2000: 18). Por su parte, Castilla del Pino, define, en su *Teoría de los sentimientos* (2000) y desde un punto de vista *psico(pato)lógico*, como *imaginario* lo “Dependiente de la imagen. Toda relación de objeto es imaginaria. No operamos con el objeto sino con la imagen que formamos a partir de él. La imagen del objeto es nuestra, tanto la mera imagen perceptual como la derivada del recuerdo” (Castilla del Pino, 2000: 389).

mortal. El régimen nocturno, por su parte, siempre se asociará a la oscuridad, como simbolización máxima de la angustia, proveniente del miedo infantil a lo negro. Lo ennegrecido es valorado negativamente y esto, el autor, lo lleva al terreno del antisemitismo, el racismo y el rechazo occidental a la tenebrosidad que provoca la oscura nocturnidad. El miedo como el simbolismo de la ceguera hace que el régimen diurno desconfíe de lo nocturno y lo rechace totalmente, tomando una posición antagónica y confrontacional.

A pesar de la violenta marginación que ejecuta lo diurno frente a lo nocturno, un punto en común de ambos polos (terrorífico y diairético) sería la *libido* -en torno a la muerte y “(...) a la caída del destino temporal se ha ido formando una constelación femenina, después sexual y erótica” (*Ibidem*, 185)- siempre ambivalente; y esta ambivalencia se presenta de variadas maneras, no necesariamente porque es un vector psicológico con polos de repulsión y afinidad, sino, también, por un binarismo institucionalizado de estos mismos polos.

La energía libidinal, para continuar con Durand (1960, 1981), puede relacionarse con la prohibición del incesto y, entonces, se ubica bajo el alero de una autoridad paternal, divina y que no tolera más que su propia agresión masculina. En otras ocasiones, la libido se introduce en el régimen efectivo de las imágenes de la muerte, de la carne y de la noche para adaptarse a la afabilidad del tiempo. En esta última instancia es cuando el aspecto femenino de la libido se valoriza y se transforma en un símbolo materno.

Finalmente, se torna en el deseo de eternidad con el propósito de superar la ambigüedad libidinosa y organizar “(...) el devenir ambivalente de la energía vital en una liturgia dramática que totaliza el amor, el devenir y la muerte” (*Ibidem*, 187). Es aquí, cuando la imaginación coordina y mide el tiempo, lo enriquece con mitos y leyendas.

Gracias a esto se define un nuevo régimen de la imagen que se bifurca en dos familias de símbolos que participan en las imágenes temporales que ellas mismas componen.

Frente a la imagen heroica de la antítesis que permite lo blanco (o lo diurno), es necesario buscar símbolos eufemizantes que logren, desde lo oscuro (o lo nocturno), moderar ambas tendencias. Por lo tanto, el régimen nocturno está bajo el signo de la conversión y del eufemismo. El primer grupo de símbolos está conformado por una simple inversión del valor afectivo atribuido a los rostros del tiempo. “El proceso de eufemización esbozado ya al nivel de una representación del destino y de la muerte, sin embargo sin ilusiones, se irá acentuando...” (*Ibidem*, 187) para terminar en una práctica de la oposición por alteración radical del sentido de las imágenes.

El segundo grupo está centrado en la búsqueda y el descubrimiento de una variable de constancia en la fluidez temporal que, según Durand (1960, 1981), procurará sintetizar las aspiraciones que se escapan de la trascendencia y las intuiciones inmanentes del devenir.

Además, este antropólogo estima que en ambos grupos hay valorización del régimen nocturno, pero en el caso que se invierte el contenido afectivo de las imágenes es de mayor importancia ya que en la *mismidad de la noche*, el espíritu busca la luz y la caída, “(...) se eufemiza en descenso y el abismo se minimiza en copa, mientras que en el otro caso la noche no es más que la necesaria propedéutica del día, promesa indudable de la aurora” (*Ibidem*). Estas imágenes nocturnas son intimidadas y postergadas a la quietud del descenso, creándose, con esto, mitos dramáticos que cíclicamente se ven amenazados por las tentaciones del régimen diurno que aboga por su pulcritud triunfal y ascendente.

Tras una larga clasificación, el autor, en el campo de ambos regímenes, determina la existencia de géneros estructurales que describe como *estructuras esquizomorfas*,

estructuras místicas y estructuras sintéticas de lo imaginario. Al partir de la base hipotética de la semántica de las imágenes comprueba, en el marco de su proyecto investigador, que los símbolos y los agrupamientos isotópicos que los vinculan parecen, directamente, reveladores de estructuras. Para ello, confirma una morfología clasificadora de las estructuras de lo imaginario en una constitución del desarrollo de la imaginación que propone llamar, como una filosofía de lo imaginario, *fantástica transcendental* (Durand, 1960, 1981).

Y esta expresión no sería más que un simple juego de palabras, si ahora pudiéramos demostrar que esta función de imaginación está motivada, no por las cosas, sino por una manera de lastrar universalmente las cosas con un segundo sentido, con un sentido que sería la cosa más universalmente compartida del mundo. Dicho de otro modo, si pudiéramos probar que hay una realidad idéntica y universal de la imaginación (Durand, 1960, 1981: 360).

Con el propósito de ampliar lo anunciado por Durand y, al tratar de plantear una diferencia entre imaginación y fantasía -como un imaginario fantástico transcendental-, es recomendable detenerse en algunos conceptos que propone Carlos Castilla del Pino (2000). Para comenzar, este médico indica, en el ámbito de los discursos de autoridad, que todas las actuaciones humanas son atribuidas a un sujeto. El sujeto al movilizarse siempre realiza tareas *concretas*, de “(...) ‘aplicaciones en situaciones precisas’ o contextos”. Cada una de las actuaciones del sujeto, se define, a su vez, como la de un *YO* ejecutor en el momento presente. “Son yoes muy varios, aunque se agrupan según su género (...) Aunque múltiples, el sistema en el que o desde el que los yoes se construyen es uno” (Castilla el Pino, 2000: 46). Sistema que es expuesto o emitido por el mismo sujeto, dependiendo de la actuación que éste necesita en ese momento preciso y exacto. Por lo tanto y como consecuencia de lo

anterior, el sujeto está compuesto por un amplio conjunto de yoes, es una agrupación de *n*-yoes que toman la forma de un yo para la actuación determinada que así lo requiere.

Después de esta breve introducción sobre parte de la *Teoría de los sentimientos* (2000) de Castilla del Pino -propuesta que, posteriormente, detallaremos al referirnos al “descalabro” del sujeto en el capítulo VI (VI. 6.)- consideramos oportuno, como lo anunciamos y para continuar con dicha propuesta, referirnos a la diferencia que plantea el autor entre *imaginado* y *fantaseado*. Para ello explica que “El sujeto es un conjunto de *n*-yoes, *a*) actuales: empíricos, imaginados o fantaseados; *b*) pretéritos, susceptibles de ser evocados y actualizados; y *c*) futuros, anticipados o prolépticos...” (*Ibidem*, 48). Para proseguir en esta línea, queremos destacar de dicho autor, la primera de estas clasificaciones.

La fantasía permite la opción de construir mundos posibles, a partir de representaciones, como sustitutos mentales de mundos empíricos que son totalmente opuestos a la realidad, “(...) se fantasea lo que se desea, y en este sentido el deseo -y la fantasía como expresión del mismo- es omnipotente (*Ibidem*, 389). A diferencia de esta última, para Castilla del Pino (2000), lo imaginado es toda construcción mental iniciada desde la realidad exterior, a partir de representaciones de la realidad y con la intención de modificarla posteriormente, “(...) todo proyecto sobre la realidad y en el que no se prescinde de su ulterior adecuación” (*Ibidem*).

Al referirse a los contextos del yo, el autor indica que hay tres espacios de actuación: el de los contextos *empíricopúblicos* (hechos por y para la exhibición), el de los contextos *empíricoprivados* (hechos por y para aquellos a los que se autoriza el paso a un contexto posible -aunque no permitida- observación por parte de los demás) y el de los contextos íntimos. Sobre éstos últimos, Castilla del Pino (2000) precisa:

(...) a los que voy a aludir a continuación y que son de dos tipos: el de los yoes *imaginados*, proyectos del yo, que se quedan en tal, pero que tienen, por decirlo así, su pie en la realidad, su contacto con ella, como no puede ser de otra manera, y el de los yoes *fantaseados*. La distinción entre imaginación y fantasía fue establecida por Coleridge (...) fantaseamos de espaldas a la realidad, sustituyéndola (...) Pues bien, construimos yoes -y a la perfección- en nuestras construcciones fantásticas cuando nos apartamos de la realidad empírica y abdicamos momentáneamente de proyecto alguno de actuación sobre ella, dedicados a soñar despiertos... (Castilla del Pino, 2000: 297-298).

En el mundo imaginado no se pierde el contacto, en ningún momento, con la realidad. En la fantasía el yo se compone a placer, es una construcción al servicio del sujeto y donde sólo éste tiene acceso a él(los). Asimismo, para nosotros, el sujeto, al verse inmerso en un proceso de socialización construye un orden en torno a una realidad compartida y, poco a poco, se va incorporando como miembro a dicha comunidad. Es así como sacrifica parte de su ordenación personal para dar cabida a la de un sujeto que es colectivo en sus más diversos significados. Para Castilla del Pino (2000), ambas ordenaciones (la singular y/o la compartida) son imprescindibles para el sujeto. “El hombre tiene una tendencia taxonomista. No es posible manejarnos en y con la realidad sin un orden, con arreglo a determinados criterios” (Castilla del Pino, 2000: 89). También, Castilla del Pino⁷⁸ establece una faceta negativa en virtud a lo antes expuesto y asegura que desde ningún punto de vista la realidad se presenta como tal, sino como el sujeto así lo desee o una sociedad así lo determine. Por lo tanto, la realidad se ve desde la mirada de quién y de cómo se quiera ver. Esto puede conducir derechamente a un problema, nos dice este

⁷⁸ Lo que rescatamos a continuación pertenece a una clasificación que surge desde la lectura de que *todo* sujeto tiene una *ilusión de objetividad* a través de su ilusoria (imaginada) dejación de sí “(...) como centro desde donde visualizarse él y visualizar la realidad” (Castilla del Pino, 2000: 88). Las consecuencias de que los sujetos estén programados para utilizar el centro de su entorno las enumera, Castilla del Pino (2000), de la siguiente manera: 1. La subordinación de la realidad, 2. La ordenación de los objetos, 3. La construcción del hábitat, 4. La construcción de un orden en una realidad compartida y 5. La distorsión de la realidad. Estas dos últimas son las que mayoritariamente tomaremos en cuenta, en los próximos párrafos de la presente investigación (*Ibidem*, 84-108).

especialista, porque, por una parte, en la relación sujeto/objeto, el objeto es como *imaginamos* que es y, por otra: “(...) la realidad tolera un tanto de distorsión sin pasar factura, pero si la distorsión es demasiada el choque es inevitable y pone en cuestión las posibilidades adaptativas del sujeto” (*Ibidem*).

Esta suerte de distorsión, que nos interesa en forma particular para nuestras conclusiones, va rebajando culturalmente -alejándose de la realidad, siguiendo a Castilla del Pino- lo imaginado en un procedimiento que, en muchas ocasiones, se ha puesto en marcha y que no sólo parece un universal en su extensión a través de la especie humana, sino, como enfatiza Durand, también en su comprensión: “(...) está en la raíz de todos los procesos de la conciencia y se revela como la marca originaria del Espíritu” (Durand, 1960, 1981: 378).

A partir de las fenomenológicas concepciones durandianas es de interés, antes de proseguir, indicar que el régimen diurno y este último trascendental -calificado como la devaluación cultural de lo imaginario en el pensamiento oficial de Occidente, creada por medio de *errores y falsedades*- eran mucho más corrientes y aún más universales en el pensamiento de los hombres “(...) que las ‘verdades’ frágiles y estrechamente localizadas en el tiempo y en el mundo: esas ‘verdades’ de laboratorio, obra del rechazo racionalista e iconoclasta de la presente civilización” (Durand, 1960, 1981: 403).

Dichas verdades de laboratorio, muy ligadas a los imperativos discursos de la modernidad -que hacen de lo nocturno un régimen excluido marginado y rechazado- lograron, como indica Durand, conformar un imaginario cultural (podría llamarse *imaginario transcendental*) que, en muchas ocasiones, descansa en sencillas definiciones que limitan las propias imágenes que comprenden lo imaginario. Este dominio logra,

solamente, interpretaciones que se transforman en imaginarios genéricos e impuestos en y por el discurso occidental.

Sin saberlo, explica Durand, la imaginación occidental ha abusado de un régimen exclusivo de lo imaginario, y la evolución biológica de la especie humana provoca en nuestra cultura una conversión de decadencia y bastardía. “Romanticismo y surrealismo han destilado en la sombra el remedio a la exclusividad psicótica del *Régimen Diurno*” (*Ibidem*, 406).

Tal es el caso de la antropofagia que, derivada de diversas versiones en torno al totemismo, fue víctima de esta *semiosis caníbal* (codificada) que la transcendentalizó y sumergió en las profundidades más ocultas del régimen nocturno para, así, coartarla de todo tipo de interpretaciones que se pudiesen escapar de ese universal institucionalizado.

El “trayecto antropológico” es la afirmación, para que un simbolismo pueda emerger, que debe participar indisolublemente -en una especie de *vaivén* continuo- en las raíces innatas en la representación del *sapiens* y, en el otro “extremo”, en las intimaciones variadas del medio cósmico y social (Durand, 1994, 2000: 109).

II. 2. La canibalización del discurso totémico

Como introducción a su proyecto antropológico -tras aclarar que la labor de indicar con “(...) exactitud el origen de la noción de canibalismo es verdaderamente imposible” (Arens, 1979, 1981: 18)-, W. Arens considera fundamental retroceder en el calendario para tratar de esclarecer las primeras referencias en torno a esta particular forma de nutrirse. En el pleistoceno, de tres millones a diez mil años atrás, las víctimas de estos actos se encontraban desde el *Australopithecus* hasta el *Homo sapiens*, pasando por el *Homo erectus* y el *Homo neanderthalensis*. Estas definiciones “(...) ubican el canibalismo en todo

el Viejo Mundo e incluyen algunos de los nombres más familiares del pasado, como el hombre de Java, el hombre de Pekín (o *Sinanthropus*) y el hombre de Cro-Magnon” (*Ibidem*, 114).

Al referirse a los orígenes de las culturas, por su parte, Marvin Harris (1977, 1978) puntualiza que “Las pruebas de cráneos mutilados y cortados se remontan a quinientos mil años o más” (Harris, 1977, 1978: 50). Por ello, precisa que el aplastamiento de estos cráneos del hombre de Pekín tenían, supuestamente, el propósito de acceder con facilidad al “exquisito manjar” que eran sus sesos.

El canibalismo, la antropofagia o comer hombres es una costumbre que, al instante, inspira horror en la mente civilizada (...) y existen muchas probabilidades de que todas las razas hayan atravesado, en un período o en otro, por una etapa de canibalismo, la que se sobrevivió ocasionalmente en rituales o en costumbres folklóricas, o se recordaban en leyendas o en cuentos populares (MacCulloch en Reed, 1975, 1980: 36).

Por sólo recordar un ejemplo, entre muchos otros, parte de la definición de canibalismo que nos ofrece la D.R.A.E. -“(...) ferocidad o inhumanidad”-, es consecuencia y, a su vez, potencia un discurso que se rige por la blanca mente occidental. Es así como la práctica de la antropofagia se pierde en la “noche” de los tiempos y se puede llegar a relacionar, incluso, directamente con la misma existencia de la especie humana. Como apunta E. Milá (2000): “El canibalismo es tan viejo como el hombre” (Milá, 2000: 7).

Más allá de lo recién mencionado -y con el sencillo propósito de continuar sosteniendo esta investigación- es oportuno reparar un momento no sólo en el carácter humano de la especie, sino también retroceder al pasado y detenerse en los milenios moradores *prehumanos* que, en teoría, sustentaron y dieron pie a las primeras civilizaciones.

Una de las posturas más conservadoras al respecto, sostiene que la supervivencia de ambas especies -prehumana = animal y, por otra parte, humana- depende de dos necesidades elementales como son el alimento y el sexo. La primera de éstas, es primordial ya que sin una nutrición regular y relativamente permanente la especie desaparece y la segunda, como se sabe, es necesaria para la multiplicación y procreación de la misma. “Estas necesidades gemelas son la dinámica del comportamiento y de la evolución de los mamíferos” (Reed, 1975, 1980: 35).

Desde un análisis del rol de la mujer en la sociedad prehistórica, Evelyn Reed (1975, 1980) reúne estos actos de supervivencia bajo dos formas de autoalimentación. La primera es hambre de alimentos y, la segunda, hambre de apareamientos. Impulsados por estos imperativos, “(...) los animales buscan los recursos más cercanos disponibles para satisfacer ambos apetitos. Sólo en una especie, en la especie humana, la supervivencia llegó a depender de controles sociales sobre estas necesidades biológicas” (*Ibidem*).

Al respecto, Harris (1977, 1978) explica que la antigua Edad de Piedra fue catalogada por los victorianos como un periodo lleno de temores e inseguridades, donde la gente pasaba todos los días en una incansable búsqueda de alimentos y las noches agrupada en torno al fuego, en cuevas incómodas, acosada por feroces y hambrientos tigres.

A partir de esta visión sobre lo animal y lo humano, Reed (1975, 1980) establece, influida por la escuela freudiana, que la primera forma de control social sobre los hambrientos de comida y de sexo se produce al clasificar qué cosas son prohibidas en ambos terrenos. Para ello se construye la *ley totémica*: un hombre no podía aparearse con una mujer de su mismo grupo tótem-familia, “(...) nos hallamos aquí, indica Freud, en presencia de la *exogamia*, el famoso y enigmático corolario del totemismo” (Freud, 1913,

1979: 140) y, bajo la cláusula de alimentación, un hombre no debía matar o comerse los animales del propio tótem-familia.

En su descripción especial del totemismo (...) nos enseña Frazer que los miembros de una tribu se nombran según su tótem *y creen también, en general, que descienden de él*. De esta creencia resulta que no cazan al animal tótem, no lo matan ni lo comen, y se abstienen de todo otro uso del tótem cuando el mismo no es un animal (...) Respetar al animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario, pertenecientes al mismo tótem (...) Tales debieron ser, por lo tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres (Freud, 1913, 1979: 138 y 47)⁷⁹

Para Lévi-Strauss (1962, 1965), en contraposición a lo anterior, el totemismo es una proyección que se instala fuera del universo occidental, que surge por obra de actitudes mentales incompatibles con las exigencias que existen entre los hombres y la naturaleza: “(...) una discontinuidad considerada esencial en el pensamiento cristiano” (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 12). Es así como lo desliga, por lo mismo, de toda definición de carácter absoluto y lo imposibilita de ser encasillado en una categoría determinada.

Por tanto, no fue cosa del azar que Frazer amalgamase el totemismo y la ignorancia de la paternidad fisiológica: el totemismo aproxima el hombre al animal, y la supuesta ignorancia del papel desempeñado por el padre en la concepción culmina en la sustitución del progenitor humano por espíritus, más próximos aún de las fuerzas naturales. Este “partido de la naturaleza” proporcionaba una piedra de toque que hacía posible, en el seno mismo de la cultura, aislar al salvaje civilizado (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 11).

El autor expresa, asimismo, que existen dos grandes confusiones en relación con el totemismo. Una de ellas es cuando se identifica a los seres humanos con plantas y/o animales que remiten concepciones muy generales acerca de las relaciones entre hombre y

⁷⁹ En su libro *Tótem y Tabú* (1913, 1979), Freud aclara que en oportunidades específicas y excepcionales se permitía comer carne del animal tótem, “Esta interdicción presenta una importante contrapartida en el hecho de que en determinadas ocasiones solemnes y observando un cierto ceremonial, era muerto y comido el animal tótem” (Freud, 1913, 1979: 141).

naturaleza. La otra surge en grupos fundados en el parentesco que, por ejemplo, designan, con ayuda de vocablos, animales o vegetales. Lévi-Strauss (1962, 1965), a modo de conclusión al respecto, indica que el totemismo abarca únicamente los casos de coexistencia entre ambos órdenes.

II. 3. *Bricoleur* versus ingeniero

Como consecuencia de lo expuesto en el apartado anterior, Lévi-Strauss (1962, 1965) quiere modificar la noción clasificatoria particular y predominante -propuesta, entre otros, por Freud (1913, 1979) y Reed (1975, 1980)- que se le condiciona al totemismo y asegura que sucede completamente lo contrario. Las formas en que éstos se manifiestan, en diferentes lugares del mundo, son muy diversas, sus semejanzas tan superficiales y los fenómenos, a su vez, pueden florecer en tantos contextos necesitados de una relación con una consanguinidad real o supuesta, “(...) que es absolutamente imposible encajarlos en una sola categoría” (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 17).

Para argumentar su posición, el antropólogo propone como metáfora, la figura del *bricoleur*, “(...) una ciencia a la que preferimos llamar ‘primera’ más que primitiva es la que comúnmente se designa con el término de *bricolage*” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 35). Este *bricoleur* -quien es actualmente una suerte de “manitas”- está apto para realizar, con sus capacidades, un gran número de tareas diversificadas, sin necesitar ninguna de estas labores para la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de sus intenciones. El universo instrumental está cerrado y la máxima de su juego es la de arreglárselas siempre con lo que tenga a su alcance, es decir, con un conjunto, a

cada instante finito, de instrumentos. Materiales heteróclitos que no tienen por qué estar en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto en particular.

Por lo mismo, este *bricoleur* es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido para renovar o conservar sus existencias por medio de residuos de construcciones y/o de destrucciones anteriores. El conjunto limitado de éste no se puede entender por su proyecto, sino por su instrumentalidad o, mejor dicho, por el principio de que algo de lo que hay allí, servirá. Es así, nos asegura el autor, como cada elemento del *bricoleur* representa un conjunto de relaciones que se instalan a mitad de camino entre conceptos y preceptos.

Contemplémoslo en acción: excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y materiales; hacer, o rehacer, el inventario; por último y sobre todo establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él plantea. Todos estos objetos heteróclitos que constituyen su tesoro ('tesoro de ideas'), son interrogados por él para comprender lo que cada uno de ellos podría 'significar', contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 37-38).

Con el propósito de fundamentar semiológicamente lo antes expuesto, el antropólogo se refiere al signo, interpretando a Saussure, como un intermediario entre imagen y concepto "(...) como un lazo (...) que, en la unión así realizada, desempeña respectivamente los papeles del significante y significado" (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 37). El signo, como la imagen, es un ser concreto, pero es semejante al concepto por su poder referencial: "(...) el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a ellos mismos, sino que pueden sustituir a algo que no son ellos" (*Ibidem*).

Para Lévi-Strauss (1962, 1965), esta posibilidad se puede presenciar con el ejemplo del *bricoleur*. Dicho “manitas”, a pesar de sus opciones interpretativas, se ve siempre limitado por la historia particular de cada cosa. Aproximándonos a algunos postulados bourdieusianos, el *bricoleur* se ve limitado por ciertos *habitus* que supervisan, de alguna manera, su *máquina productora de sentidos*. La idea, continúa el antropólogo, depende de la posibilidad “(...) de permutar otro elemento en la función vacante, hasta tal punto que cada elección acarreará una reorganización completa que fue vagamente soñada, ni aquella otra que se pudiera haber preferido en vez de ella” (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 39).

El “manitas” es opuesto al *ingeniero* que siempre posee un universo más amplio de expectativas y que, por lo tanto, puede situarse *más allá*; en cambio el *bricoleur*, de grado o por fuerza, permanece *más acá*, “(...) lo que es otra manera de decir que el primero opera por medio de conceptos y el segundo por medio de signos” (*Ibidem*). Una de las maneras en que el signo se opone al concepto consiste en que este último quiere ser íntegramente transparente a la realidad y el signo acepta que un determinado rasgo de humanidad se incorpore a esta realidad. “Según la expresión vigorosa y difícilmente traducible de Peirce: *it addresses somebody* (interpela a alguien)”. (Lévi-Strauss, 1965, 1984: 40).

Por lo tanto, aunque el *bricoleur*, siempre esté al acecho de mensajes, lo recibirá de manera pretransmitida “(...) como esos códigos comerciales que, condensando como condensan la experiencia pasada de la profesión permiten hacer frente, económicamente, a todas las situaciones” (*Ibidem*). En cambio, el ingeniero cuenta siempre con el OTRO MENSAJE. De esta forma, el concepto se presenta como quien ejecuta la *apertura* del conjunto con el que trabaja y la significación con la que realiza su reorganización: ni la extiende ni la renueva, limitándose a obtener el grupo de sus transformaciones.

El autor deduce, finalmente, que la imagen no puede ser idea, aunque puede realizar el papel de signo o cohabitar con la idea de un signo. Si esta idea aún estuviese ausente, es posible que surjan *pseudo-ideas*, por lo general, negativas que delineen o limiten sus contornos y que empujen al concepto a un transcendental universal que profundice, por ejemplo, la *diferencia* totemizada y agudice el *monólogo cultural* de la civilización occidental.

La imagen está fijada, ligada de manera unívoca al acto de conciencia que la acompaña; pero el signo, y la imagen que se ha tornado significativa, si carece todavía de comprensión, es decir de relaciones simultáneas y teóricamente ilimitadas con otros seres del mismo tipo -lo que es privilegio del concepto- son ya *permutables*, es decir, pueden mantener relaciones sucesivas con otros seres, aunque en número limitado, y, como se ha visto, a condición de formar siempre un sistema en el que una modificación que afecte a un elemento interesará automáticamente a todos los demás (...) De tal manera, se comprende que el pensamiento mítico, aunque esté envasado en las imágenes, puede ser generalizador, y por tanto científico: también él opera a fuerza de analogía y de paralelos, aún sí, como en el caso del *bricolage*, sus creaciones se reducen siempre a un ordenamiento nuevo de elementos cuya naturaleza no se ve modificada según figuren en el conjunto instrumental o en la propia disposición final (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 41).

El *bricoleur*, ante la carencia de fuentes para su interpretación, se ve en la necesidad de poner algo de sí mismo -al igual que el pensamiento mítico, en el plano de la práctica, insiste Lévi-Strauss (1965, 1984)- y elabora estructuras en las cuales dispone de restos de acontecimientos que le llevan a fabricar, sin tregua alguna y gracias a las estructuras existentes, las más diversas hipótesis y teorías, “(...) utilizando residuos y restos de acontecimientos (...) testimonios fósiles de la historia de un individuo de una sociedad” (Lévi-Strauss, 1965, 1984: 42-43).

A partir de esto, podemos concluir que no es difícil encontrarse con cargas de significación creadas con restos de segunda mano que permiten formar ideas y crear

imágenes que, desde lo desconocido, se transforman y perpetúan en conceptos tradicionales.

Por lo mismo, asegura el antropólogo, la imagen que se ha creado en torno a la primitividad debe cambiar, ya que ésta puede provenir de lecturas desconocidas que son fácilmente acomodables a lo que sólo interesa difundir de ellas. “Nunca y en ninguna parte, el ‘salvaje’ ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal” (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 69).

II. 4. Totemismo codificado y sociedad de discurso

El totemismo -como normativa que comprende a los humanos en su cláusula sobre sexo y a los animales en su cláusula sobre alimentos- denota, a pesar de las diferencias, un denominador común que se deduce de ambas propuestas. La cláusula sexual y la alimenticia se concentran, entonces, en las prohibiciones que una ley totémica produce, aunque sean éstas diversas o unívocas. Además, como característica particular, pueden ser fácilmente interpretables por *bricoleurs* occidentalizados que se dan el lujo de leerlas de la manera que les es más conveniente y atractiva.

Por lo mismo, en una primera lectura y siguiendo a Lévi-Strauss (1962, 1965), podemos apreciar que el totemismo, y por ende el canibalismo, propone normas que, creadas en sus entornos, no les permiten -si se explica desde el modelo de Freud (1913, 1979)- tener relaciones sexuales con sus parientes tribales, ni alimentarse de ellos. Para el antropólogo, dichas normas limitadoras “(...) son códigos, capaces de transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema los

mensajes recibidos por el canal de código diferentes” (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 115-116)⁸⁰.

Lévi-Strauss critica a los etnólogos clásicos ya que han querido verificar esta fórmula asociando el totemismo (o lo que se pretende hacer o decir del totemismo) con ciertas modalidades arbitrariamente aisladas. E indica que, en su momento, sirvió para afirmar la tensión impuesta a las instituciones primitivas y para apartarlas del concierto occidental, lo que era particularmente pertinente “(...) en el caso de los fenómenos religiosos, respecto de los cuales la confrontación hubiese puesto de manifiesto demasiadas afinidades” (*Ibidem*, 150). Así es como se puede apreciar, de acuerdo a este pensador, que dicho sistema de representaciones totémicas permite reunir puntos semánticos heterogéneos, que, al servicio de los hábitos de turno, serán interpretados a pesar de que ellas, por sí mismas, sean grandes contradicciones.

Si las representaciones totémicas se reducen a un código, lo que permite pasar de un sistema a otro, ya esté formulado en términos naturales o en términos populares, quizás se preguntará uno por qué estas representaciones van acompañadas de reglas de acción: a primera vista, por lo menos, el totemismo, o lo que se supone que es totemismo, rebasa el marco de un simple lenguaje, no contenta con establecer reglas de compatibilidad y de incompatibilidad entre signos; funda una ética, al prescribir o prohibir conductas. Por lo menos, esto es lo que parece resultar de la asociación tan frecuente de las representaciones totémicas, por una parte, con prohibiciones alimenticias y, por otra parte, con reglas de exogamia (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 145).

⁸⁰ Desde la específica mirada de C. Lévi-Strauss (1962, 1965), concebimos el código desde un punto de vista antropológico más rígido, menos movable -tal vez más limitado- que como lo expusimos en el capítulo anterior, a partir de U. Eco (1990, 1995) y sus posturas más radicales que llegamos a asociar con la *antropofagia signica* codificada. Por lo mismo, no lo relacionamos directamente con la crítica a las *ciencias humanas* y el orden impuesto por la modernidad. No hay que olvidar, que este semiótico italiano logró proponer el fenómeno de la *semiosis hermética* (1990, 1998) (aunque siempre -hay que recordarlo- bajo la existencia de códigos para el acto de interpretar). Con esta explicación, lo que queremos resaltar es que cada autor entiende el concepto de código de acuerdo a sus intereses teóricos, sin tener la necesidad ni la obligación de conectarlos entre sí. De todas maneras -y esto es lo que nos motiva en dicho trabajo- vislumbramos ciertos denominadores comunes entre ambas y otras propuestas, ya que estos códigos, sea del punto de vista que se les mire, limitan, supervisan y son, para nosotros, consecuencia y secuela del modelo de la modernidad que pretende, como veremos en este apartado, inculcar un *orden del discurso*.

Michel Foucault (1966, 1996), sobre lo mismo, indica que psicólogos y filósofos llaman a todo esto *mitología freudiana* y acusa, además, que cualquier saber que descansa en la representación no puede ser más que mera mitología. “El relato mítico -explica Antía López (1997)- es sin duda el dominio, de entre las diversas manifestaciones del llamado pensamiento primitivo” (López, 1997: 33). Para López, el objetivo del mito consiste en supervisar el desorden siempre amenazante, encajándolo en un tiempo originario y definido. Según Lévi-Strauss (1962, 1965), el mito es la primera maquinaria creadora de sentidos que permite a una colectividad reconocerse, formulando y asumiendo sus propias reglas del juego. La idea es que no se produzca desviación de lo estipulado, desviación en un sentido que no convenga, que no sea deseado, “(...) el fuego de cocina o la cocción de los alimentos (...) inaugura un orden culinario (...) reduce ambas fuerzas -literalmente desordenadas (...)- a un orden cultural” (López, 1997: 37).

Esta ética de disponer o prohibir conductas totémicas, es ajustable, de una u otra manera, a lo que existe en toda sociedad occidental moderna y que se traduce como una producción de discurso⁸¹ dominada, seleccionada y redistribuida.

El propósito de esta sociedad es impedir sus peligros y dominar el acontecimiento arriesgado, escabulléndose de su pesada y terrible materialidad. Además, desde sus primeros estudios en torno al *poder*, Foucault (1970, 1999) habilita el principio de formación discursiva como un precepto de partición y repartición de los enunciados. Un discurso es un conjunto de enunciados y depende de la misma formación discursiva que está constituida, a su vez, por un número limitado de enunciados que necesitan una

⁸¹ Para Foucault (1994, 1999) el *poder* no está marginado del discurso, tampoco es fuente, ni origen del discurso, sino que el poder ejecuta por medio del discurso, “(...) puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder” (Foucault, 1994, 1999: 59). El trabajo que este intelectual propone en torno al poder, y sus posteriores estudios, los desarrollaremos, especialmente, en los capítulos IV y V del presente proyecto de investigación.

colección de *condiciones de existencia* o de opciones transcendentales. Asimismo, indica que en esta delimitación de lo marginado son conocidos los procedimientos de *exclusión*, que “(...) fuese más bien uno de esos lugares en que se ejercen, de manera privilegiada, algunos de sus más temibles poderes” (Foucault, 1970, 1999: 15).

Al criticar este *orden del discurso* (1970, 1999), Foucault, entiende por *comentario* el desfase entre el primer y el segundo texto; ambos y viceversa, representan cometidos solidarios. En primer lugar -cual acto de *antropofagia signica*- permiten construir nuevos discursos en forma indefinida: “(...) el desplome del primer texto, su permanencia, su estatuto de discurso siempre reactualizable” (*Ibidem*, 28). Mas el sentido múltiple y oculto que parece poseer, la medida y la riqueza que supuestamente tiene, funda una posibilidad abierta de continuar hablando. En segundo lugar, el objetivo del comentario no es más que decir *por fin* lo que estaba articulado *allá lejos*, siendo una paradoja que nunca es “literal” pero que tiene la atractiva opción de decir por primera vez algo que ya se había dicho.

El cabrilleo indefinido de los comentarios es activado desde el interior por el sueño de una repetición enmascarada (...) conjura el azar del discurso al tenerlo en cuenta: permite decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto el que se diga (...) La multiplicidad abierta y el azar son transferidos, por el principio del comentario, de aquello que podría ser dicho, sobre el número, la forma, la máscara, la circunstancia de la repetición. Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno (Foucault, 1970, 1999: 29).

El comentario limita, enmascara o vela el azar del discurso por medio del juego de una *identidad* que tiene la forma de la *repetición* y de lo *mismo* y que encuentra, en el momento, la *disciplina* que es como un principio de dominio de la producción del discurso. Foucault define sus límites por el ejercicio de una identidad que tiene la capacidad de reactualizar permanentemente las normas. El pensador francés amplía este concepto a

sociedades de discurso e indica que éstas tienen como cometido conservar y producir discursos que se distribuyen, según reglas y códigos estrictos y sin que los detentadores sean desposeídos de la función de distribución que, acto seguido, les permite desplegar formas de apropiación del secreto y de la no intercambiabilidad.

Todo pasa como si prohibiciones, barreras, umbrales, límites, se dispusieran de manera que se domine, al menos en parte, la gran proliferación del discurso, de manera que su riqueza se aligere de la parte más peligrosa y que su desorden se organice según figuras que esquivan lo más incontrolable; todo pasa como si hubiese querido borrar hasta las marcas de su irrupción en los juegos del pensamiento y de la lengua (Foucault, 1970, 1999: 50).

En estas sociedades de discurso hay una acentuada *logofobia* que estimula un fuerte temor hacia los acontecimientos, contra las cosas dichas, contra los enunciados, contra todo lo que allí puede haber de desordenado, peligroso, violento, discontinuo, contra ese enorme murmullo perpetuo y desordenado de discurso. “Los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas que se cruzan, a veces yuxtaponen, pero que también se ignoran o se excluyen” (Foucault, 1970, 1999: 53).

Sin duda, estas razones han llevado, sobre todo, a definir el totemismo como un discurso paralelo entre las prohibiciones alimenticias y las reglas de exogamia que se construyeron y consolidaron en Occidente, a partir de las desconocidas reglamentaciones rituales (Lévi-Strauss, 1962, 1984).

Esto es comparado por Foucault (1970, 1999) con una *policía* vigilante de discurso y, especialmente, merece la atención en relación al particular discurso totémico, “(...) porque constituyen, para las sociedades que las han elaborado o adaptado, códigos que permiten (...) asegurar la convertibilidad de los mensajes diferentes a cada nivel...” (Lévi-

Strauss, 1962, 1984: 136). Por lo mismo, el antropólogo francés, se pregunta: ¿En qué consisten los mitos de una sociedad?

Constituyen el discurso de esa sociedad, un discurso sin un emisor concreto y, por consiguiente, un discurso que se obtiene del mismo modo en que un lingüista que va a estudiar una lengua mal conocida intenta elaborar su gramática sin preocuparse de saber quién dijo tal o cual cosa (Lévi-Strauss, 1963, 1997: 446-447).

II. 5. Hacia un totemismo de la modernidad

Desde estos posibles códigos, la antropofagia -como norma totémica que prohíbe el comerse a otros- se encuentra claramente definida en el macabro régimen de lo nocturno. Comerse a otro es un mal absoluto que amenaza el equilibrio de la sociedad. Por ello, su prohibición debe ser tajante. A partir de lo anterior, Durand (1960, 1981) expone, además, que la glotonería (no olvidemos que la gula es un pecado) -sobretudo la ejercida por Pierre Ebuka y desarrollada como ejemplo en la introducción de esta propuesta- está ligada a otra oscuridad total como es la sexualidad, “(...) siendo lo bucal el emblema en regresión de lo sexual” (Durand, 1960, 1981: 110).

Sobre lo mismo, Reed (1975, 1980) mantiene, como carácter enigmático en relación a los alimentos, que esta prohibición se enmarca en los términos de “animal-tótem” y que, por lo demás, había humanos tótem que no eran reconocidos originalmente como tales o que eran considerados como cuasi-humanos. Al respecto, Lévi-Strauss (1962, 1984), asegura que las prohibiciones alimenticias no siempre acompañan a las clasificaciones totémicas y...

Si por medio de las prohibiciones alimenticias, los hombres niegan una naturaleza real a su humanidad, es porque les es preciso asumir los caracteres simbólicos con ayuda de los cuales distinguen a los animales entre sí (y que les proporciona un modelo natural de la diferenciación) para crear diferencias entre ellos (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 163).

Dos son las causas fundamentales, justifica Reed (1975, 1980), que hicieron que esta antigua práctica caníbal fuera difícil de detectar y terminara en la oscuridad prohibitiva y rechazada. En primer lugar, que los antropoides tenían principalmente una dieta a base de frutas, por lo que éste no podía ser un argumento para determinar la posible existencia de dicha práctica. Como segunda causa -insiste la autora- en el momento en que la historia escrita comienza a tener forma, los centros que predominan el mundo no consideraban estas prácticas antropófagas, las excluían, olvidando el pasado y vetándolas de su imaginario. La época del canibalismo estaba cerrada en ambos extremos.

La humanidad, en su mayoría, se *carnivorizó* después de que nuestros ancestros hubieran abandonado su etapa antropoidal. Es más el traspaso de herbívoros a comedores de carne se entiende, curiosamente, como uno de los límites más importantes a la hora de buscar una línea divisoria entre la especie humana y sus ancestros, entre el hombre y la naturaleza. Por lo tanto, las huellas del canibalismo se desarrollan desde el inicio de la era paleolítica hasta su culminación o, en otras palabras, desde los primeros indicios de salvajismo hasta su término. “De acuerdo a los dones de la naturaleza, deberíamos ser vegetarianos. Carecemos de los dientes que poseen los verdaderos carnívoros y tenemos un intestino largo asociado a una dieta herbívora” (Oakley en Reed, 1975, 1980: 37).

Muy ocurrente al respecto es el ejemplo que nos presenta Manuel Vicent (2001), quien interpreta, al margen de estas posturas, dicha suerte de tránsito de animal a humano, de lo herbívoro a lo carnívoro como el punto de partida, como el motor de explosión, como el impulso iniciático que encaminó a la humanidad -tras la intervención, conformación

definitiva y consolidación del hombre y sus descendientes- con destino a las sociedades de control (Deleuze, 1993) contemporáneas. Así lo demuestra, con una particular mirada, al referirse a la Edad de Piedra, al “nacimiento” del hombre y al surgimiento de la maldad:

Esta posesión carnívora fue el primer motor de explosión, mucho más potente y mortal que la bomba atómica, con que se inició la historia universal (...) Hubo un largo periodo en que el hombre se alimentó sólo de nueces: si ese tiempo hubiera perdurado, todavía viviríamos en los árboles del paraíso y seríamos felices, pero tal vez en medio de la ceguera del coito a un primate muy salido se le ocurrió prolongar el placer del mordisco con algunas dentelladas de más y viendo que la carne de mujer era dulce acabó devorándole primero un brazo y después una pierna y así hasta llevar la pasión por debajo del ombligo hasta el más íntimo de los menudillos de su pareja (...) Todo se deriva de la maldad: matar para vivir (Vicent, 2001: contraportada).

Influido por los códigos o significados transcendentales de Occidente, instaurados y afianzados en torno al “pecaminoso” canibalismo⁸², en su artículo Vicent concluye que la maldad llegó a este mundo cuando los humanos se alimentaron de carne. Curioso comentario, de régimen nocturno, que sólo se puede asociar con esta contradictoria reflexión: el hombre, en la medida que comenzó a desarrollarse y a utilizar su cerebro, se encauzó poco a poco por malos y téticos caminos que negaron, incluso, los actos más lejanos, desconocidos y exóticos de sociedades diferentes. Boris Cyrulnik (2001), por una parte, plantea esta idea desde un posible *encantamiento del mundo* y precisa que los animales son encantados cuando perciben al otro y, por otra parte, los hombres viven en el doble encantamiento del sentido y del sentido de los imaginarios establecidos. “Nous ne voyons jamais le monde de autres, mais nous le représentons par les signes de leurs mots et de leurs gestes qui nous ensorcellent encore plus” (Cyrulnik, 2001: 8). Y, debido a esto, exige una ruptura de la alteridad: “L’alterité exige une rupture” (*Ibidem*, 38).

⁸² Para Gilbert Durand (1960, 1981), la anécdota de Eva mordiendo la manzana ayuda a construir imágenes que remiten a los símbolos del animal devorador o, por otra parte, se interpreta considerando la relación freudiana entre el vientre sexual y el vientre digestivo. “La masticación de la carne animal está siempre vinculada a la idea de pecado, o al menos de prohibición” (Durand, 1960, 1981: 110).

Al margen de la polémica en torno a las prohibiciones de las culturas “primeras”⁸³, se podría apreciar un nuevo tipo de totemismo, que se desliga, paradójicamente, de las marginadas restricciones de nuestros ancestros y asume el cambio de *episteme* que anuncia Foucault (1986, 1996) y que desarrollaremos en los próximos apartados de este capítulo. Como una gran contradicción, este totemismo fue invocado para codificarse millones de años después y, así, dar vida a lo que propondremos llamar como *totemismo moderno* o (neo)totemismo⁸⁴, en el sentido occidental de lo totémico, pleno de temores logofóbicos y autoestimulador del propio discurso. Félix Guattari (1989, 1996) nos ayuda en esta reflexión: “(...) mientras que en todo el mundo vemos florecer una especie de retorno al totemismo y animismo” (Guattari, 1989, 1996: 62).

Totemismo que se puede diferenciar del totemismo primero o premoderno porque ya no se limita a hechos concretos como es la antropofagia y la exogamia, para dar algunos ejemplo ya citados. Sino que se preocupa de cultivar universales, como imaginarios transcendentales, que mantienen un discurso social unívoco, pleno de códigos comunes y que controlen todas las posibles vías de escape (*líneas de fuga*/líneas de sentido), “(...) este ‘totemismo’, solamente se ha humanizado. Ocurre como si, en nuestra civilización, cada individuo tuviese su propia personalidad por tótem: ella es el significante de su ser significado” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 314).

⁸³ En el transcurso de este trabajo, en muchas ocasiones, preferiremos denominar *primeros* a los *primitivos*. Gisella Evangelisti y Guillem Catalá (2001) en un análisis sobre la supervivencia de los pueblos amazónicos del Perú afirman que “Se les llama primitivos no por ser tontos o zafios, sino por estar espiritualmente cerca de los primeros humanos” (Evangelisti y Catalá, 2001: 52).

⁸⁴ Silva Echeto (2002) plantea, a partir de Homi K. Bhabha y Ricardo Viscardi, que en la década de los ochenta y noventa figuraron los prefijos *post* (estructuralista, moderno y colonialista) y *neo* (liberal, conservador y marxista, entre otros), eliminando “(...) todo residuo de nombre propio y colocan la existencia en el marco de una tenebrosa sensación de sobrevivencia, de vivir en las fronteras del presente” (Silva Echeto, 2002: 1).

II. 6. Antroposemiótica modelizadora

En torno a esta *mitología fabulosa*, que se ha construido alrededor de la lectura occidental de lo humano, Durand (1960, 1981) hace un apartado en relación a la “forma animal” y plantea su teoría acerca del *simbolismo teriomorfo*. Indica que éste se manifiesta en los tiempos del hombre como engullidor y, por lo tanto, es reconocido como el arquetipo de la bestia devoradora. El animal se presenta como el objeto de una asimilación simbólica que testimonia la universalidad y la pluralidad de su presencia, tanto en una conciencia civilizada, como en la mentalidad primitiva (o primera).

La etnología ha demostrado claramente el arcaísmo y la universalidad de los símbolos teriomorfos que se manifiestan en el totemismo o sus supervivencias religiosas teriocéfalas. La lingüística comparada ha observado, asimismo, hace tiempo, que la repartición de los sustantivos se hace primitivamente según las categorías de lo animado y lo inanimado (Durand, 1960, 1981: 64).

Encasillado en lo *nictomorfo*, Durand explica que, para el ser humano, lo teriomorfo está asociado a una multitud de significaciones que no, necesariamente y en forma inconsciente, están relacionadas con su animalidad y, a continuación, formula que ésta se distingue a través de un esquema interpretativo que es el de lo *animado*. Lo espontáneo del animal, “(...) tal como se presenta a la imaginación sin sus derivaciones y sus especializaciones secundarias, está constituido por un verdadero esquema: el esquema de lo inanimado” (Durand, 1960, 1981: 66).

Ejemplifica que para el niño pequeño la inquietud es provocada por el movimiento rápido e indisciplinado. “El pescador de truchas sabe muy bien que sólo sus gestos demasiado bruscos parecerán insólitos al pez (...) el animal no es más que el residuo muerto y estereotipado de la atención al movimiento vital” (*Ibidem*, 67). Mientras más alta sea la

cantidad de respuestas animales, por parte de los humanos, más rígido es el pensamiento, y mayor es la inadaptación y el bloqueo mental. El surgimiento de la animalidad en la conciencia es secuela de una depresión de la persona hasta los umbrales de la ansiedad. “Esta repugnancia primitiva ante la agitación se racionaliza ante la variante del esquema de la animación que constituye al arquetipo del caos” (*Ibidem*, 67-68).

Por lo mismo, explica Durand (1960, 1981), dicha anónima animación o “fabricación” de imágenes escapa a cualquier magisterio lo que permite, en consecuencia, manipulaciones éticas y desinformación por parte de productores desconocidos.

En este contexto, se puede entender el imaginario eurooccidental como la facultad de simbolización de lo diurno donde nacen todos los temores, las normativas, los grandes transcendentales, las esperanzas y sus resultados culturales, desde un millón y medio de años aproximadamente, desde que el *Homo erectus* se levantó sobre la tierra.

En relación con estos universales que norman el funcionamiento, tanto del *totemismo primero* o *premoderno* como del *totemismo moderno*, Aquiles Esté (1997) plantea la existencia de *sistemas modelizadores* que, en el campo de la *antropofagia ságnica* codificada y desde un horizonte más definido, cumplen una función enciclopédica, en el sentido de Eco (1990, 1995), que limita un universo determinado. Como un “rayado de cancha” que permite la existencia de códigos comunes entre los participantes de una sociedad que, como se propuso anteriormente, son los que a la postre aportan esas *verdades falsas* o *falsedades verdaderas* que *modelan* lo imaginario.

Esta iniciativa modelizadora se puede entender como el *Unwelt*⁸⁵ humano que irrumpe con la aparición del homínido equipado con dos repertorios de signos interdependientes: “(...) el repertorio no-verbal al cual se sobre impone la capacidad verbal” (Esté, 1997: 106). La *Innenwelt* de cada animal, como opuesto a ese universo subjetivo del mundo, implica un modelo constituido a partir de signos no verbales, siendo los signos verbales propios, solamente, del género *Homo*.

Basado en Von Uexküll (1833), Thomas Sebeok (1994, 1996) plantea, sobre lo mismo, la posible relación entre los signos de la naturaleza y el lenguaje que ofrece un marco de trabajo para explorar los signos verbales y no verbales, “(...) los múltiples sistemas de signos no verbales están ‘instalados’ en la conducta de todos los neonatos normales” (Sebeok, 1994, 1996: 127). Solamente los homínidos, continúa, poseen dos repertorios de signos que se ayudan recíprocamente: el *zoosemiótico* no verbal y el *antroposemiótico*.

Hace dos millones de años apareció la lengua y, ésta, se adaptó a la especie *Homo sapiens* bajo la forma de habla hace tres mil centurias. Para el autor, la irrupción de la lengua, no reemplazó, en lo más mínimo, las manifestaciones no verbales que hasta ese momento existían. Además, precisa Sebeok (1994, 1996), que los usos de estos signos no verbales se han ido, poco a poco, enriqueciendo y complicando. Con lo que se puede diagnosticar que la comunicación no verbal ha sido potenciada al mismo tiempo que la evolución del lenguaje verbal. “Aunque la lengua sea una estructura semiautónoma, permanece enclavada en una matriz laberíntica de otras variedades de modelos semióticos

⁸⁵ A. Esté sustrae el término *Unwelt* de las investigaciones realizadas por Jacob Von Uexküll (1833), quien indica que cada sujeto actúa al construir su propio modelo de la realidad. *Unwelt* se entiende “(...) como un universo subjetivo, mundo fenoménico o mundo del sujeto” (Esté, 1997: 136-137). Además, para el autor, el abierto inventario que intenta caracterizar el *Unwelt* propio de la especie son clasificaciones como: *homo sapiens*, *homo rationalis*, *homo socialis*, *homo faber*, *homo pictor*, *homo semioticus*, etcétera.

utilizados entre nosotros heredados, por diversos medios, de nuestros antepasados” (*Ibidem*, 128-129).

Al seleccionar ciertos aportes de Lotman (1984, 1996), señala Sebeok (1994, 1996) que la modelización, como un sistema de elementos y normas combinables en una *semiosfera*⁸⁶ definida, puede ser considerada como una lengua. Lengua natural que se propone como una infraestructura primaria o básica de todos los otros sistemas de signos del hombre⁸⁷.

El *Homo habilis*, apunta Sebeok basado en Louis Leakey, disponía de una capacidad cerebral de 600-800 cc. Con estas características era incapaz de codificar un lenguaje lineal articulado, lo cual no imposibilitaba que esta forma transitoria de homínido poseyera modelizadores sordos/mudos, alojados en su cerebro y que no le permitieran una construcción lineal.

Medio millón de años después, el *Homo erectus* -al cual se refería Durand (1960, 1981)- poseía un volumen cerebral de 800-1.200 cc. Sobre éste explica Sebeok que dicho rápido incremento se debe, sin duda alguna, “(...) a la competencia lingüística de la especie, manifestado también indirectamente por su posesión de herramientas con diseños estándar, por el uso del fuego y por su rápida dispersión global” (Sebeok, 1994, 1996: 139).

⁸⁶ Aunque en la introducción ya nos referimos a la semiosfera lotmaniana, consideramos detenernos en este pie de página que, para efectos de lo que estamos elucidando, nos permite aproximarnos un tanto más a este concepto. J. Carlos Fernández Serrato (1997) define la *semiosfera*, a partir de Lotman, como una noción de carácter abstracto, “(...) como un *continuum* semiótico, una esfera cerrada -pero porosa, lo que permite su interconexión con otras semiosferas- dentro de la cual, y sólo dentro, ‘son posibles los procesos comunicativos y de la producción de nueva información’” (Fernández Serrato, 1997: 160). Además, este término que, para nosotros, es donde se lleva a cabo el proceso de *antropofagia signica*, lo retomaremos con mayor detención en otro apartado de dicho capítulo (II. 8.).

⁸⁷ En este tema específico, quisiéramos extendernos un momento para retomar lo que Greimas y Courtés (1979, 1990) explican en torno al código en *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje* (Vol. I), “(...) Aquí se trata, pues, en su forma simple, de un lenguaje artificial derivado. En este sentido, el alfabeto (con las reglas de ortografía) puede ser considerado como un código” (Greimas y Courtés, 1979, 1990: 57).

Alrededor de tres mil años más tarde, una forma primaria de *Homo sapiens* evolucionó del *erectus*. Su capacidad cerebral subió, en este tiempo, a 1.400 cc. Dicho humano *premoderno* tenía la capacidad de codificar la lengua en habla y, por lo mismo, hacer el proceso comunicativo a la inversa. En síntesis, podía traducir el circuito final de la comunicación.

Para resumir la posición de Sebeok, resta afirmar que el lenguaje no debe ser pensado únicamente como un instrumento de comunicación, sino como un sistema modelador. Todos los animales construyen modelos o representaciones mentales del mundo. El lenguaje es también un sistema modelador, pero difiere de las representaciones mentales del animal al ser capaz de estructurarse jerárquicamente, respondiendo a prioridades lógicas, y en el caso de la lengua, a prioridades sintácticas... (Esté, 1997: 108).

Como consecuencia de esta modelación, Sebeok redefine bajo la calificación de *terciario* -lo denominado por el grupo de Moscú-Tartu como *sistema de modelización secundario*- a la simbiosis en la cual los signos verbales y no verbales se unen "(...) en la más creativa de las modelizaciones que la naturaleza haya podido desarrollar hasta ahora" (Sebeok, 1994, 1996: 142).

Aquiles Esté (1997), desde una mirada *semiocentrista*⁸⁸ y derivado del planteamiento modelizador de Sebeok, resalta que la interpretación antroposemiótica es como un movimiento de exigencias *enciclopédicas* que debe ser considerada como una propuesta pertinente, desde una mirada específica, que se pronuncia frente a la tradición

⁸⁸ "La era postmoderna que la semiótica introduce no es más octocéntrica como fueron los tiempos clásicos y latinos, ni antropocéntrica, como el Renacimiento, ni glotocéntrica como los modernos, sino semiocéntrica" (Esté, 1997: 17). El modelo del conocimiento semiocentrista se entiende como la puesta en práctica de la ciencia de la semiótica. Proceso que para Esté, al citar a J. Deely, radica en que "De algún modo todas las cosas son semióticas" (Deely en Esté, 1997: 17). Personalmente, consideramos muy difícil encontrar un centro definido y estable en el ámbito de la posmodernidad ya que ésta se caracteriza por ser descabezada, acentrada y múltiple. La semiótica es sólo, creemos, una estrategia más que forma parte del nuevo imperio posmoderno.

denotativa y literal de Occidente y, en particular, al proyecto de la modernidad⁸⁹. Nos lo adelanta, Cyrulnik (2001): “Les massacre des Innocents, la Saint-Barthélemy, les Croisades, l’Inquisition, le nazisme et les idéologies modernes en ont massacré des millions, au nom du Bien” (Cyrulnik, 2001: 61).

Expresada esta aclaración y más allá de las limitaciones para una libre interpretación, Sebeok (1994, 1996) nos orienta con ciertos elementos fundamentales de la zoosemiótica y de la antroposemiótica; conceptos que ayudan a semiotizar, junto a otras reflexiones del autor, el traspaso de prehomínido a homínido.

En el comienzo de la escritura. Los animales hablan y se transmiten información. Pero no escriben. No pueden hacer que la información esté disponible para las generaciones futuras o para los animales que se encuentran fuera de su sistema de comunicación. Ésta es la diferancia⁹⁰ crucial que existe entre los hombres y otros animales (Burroughs, 1995: 3).

II. 7. La universalización del discurso totémico

⁸⁹ A pesar de que A. Esté (1997), justificadamente, critique las ataduras de la modernidad, su discurso cae en ciertas reglas que lo asocian con algunos planteamientos que mencionamos, en el capítulo anterior, con U. Eco (1990, 1995). Para él, lo antroposemiótico siempre posee ciertos códigos modelizadores. En el ámbito posmoderno semiocentrista en el que Esté propone su estudio, y al conocer sus fuentes bibliográficas más cercanas (sobretudo cuando se refiere a la *deconstrucción*), es curioso que el autor no plantee, en general, una segunda opción, aún más radical que la del semiótico italiano. Propuesta que rompa dichas limitaciones y se acerque a una lectura/escritura, como lo veremos, más ligada al *control* deleuziano y que aproximamos a ciertas ideas posmodernas “(...) el *modus* organizativo más complejo que hasta ahora nos es dado a conocer pues (...) involucra, de algún modo, a todas esas formas de lo real. A éste último escaño habemos de llamarlo *atroposemiótico* ya que allí se actualiza la semiosis propia de la especie humana, la única, semiosis consciente de la relación de significación” (Esté, 1997: 80). Por nuestra parte, como se ha podido evidenciar a lo largo de estos capítulos, estamos conscientes de las dos posturas y asumimos la existencia de ambas. Tratar de encontrar una antroposemiótica que clausure al referente se puede llegar a contradecir con la tesis de Michel Foucault -como lo veremos más adelante (III. 5.)- que anuncia a la representación como base para las *ciencias humanas*: “(...) existe mediación signica en la medida en que existen límites y posibilidades para representar un objeto, así como límites y posibilidades para interpretar esa representación. Es esa la contradicción esencial de todo aquello que se encarna en signo (...) Pone fronteras a la representación y a la lectura, pero al mismo tiempo, las posibilita” (Esté, 1997: 77, 78).

⁹⁰ El subrayado de diferancia (una de las traducciones de *différance* al español) es nuestro ya que asumimos (esperamos que así sea) que W. Burroughs (1914-1997) pudo llegar a plantear dicha *diferancia* en los términos en que se presentó anteriormente en esta investigación. Salvo que Francisco Rodríguez, traductor del texto “La Revolución electrónica” (1995) de William Burroughs, o en su defecto, algunos de sus transcritores cometieran una particular errata que, por curiosa coincidencia, nos parece digna de destacar. Dejamos la interrogante abierta para profundizarla en otra ocasión.

Al continuar, y como ya se señaló en este capítulo, en todas las etapas de la evolución prehistórica se han encontrado evidencias de actos antropófagos. Los *Australopithecus* se alimentaban directamente de su propia especie. Por su parte, los habitantes de la cueva *Choukoutien*, más conocidos como los hombres de Pekín, cazaban indiscriminadamente, conocían el fuego y también se comían entre ellos. Lo mismo sucedió con el hombre *Solo*, miembro de la familia de Java, el cual -según William W. Howells- también era caníbal (Howells en Reed, 1975, 1980).

Sin dejar de asumir la calidad antropófaga de los salvajes, un detalle fundamental que rescata Reed es que en la medida que el homínido se acercaba a la madurez humana retrocedía en la práctica del canibalismo. Es decir, mientras menos trogloditas -y más evolucionados- menos antropófagos. Grahame Clark, por su parte, asegura que al surgir el *Homo sapiens* y los cazadores primitivos, “(...) en el último período del salvajismo, el canibalismo desaparece gradualmente. En algunas regiones se ha reducido a una costumbre ritual, en otras ha desaparecido” (Clark en Reed, 1975, 1980: 39).

Reed considera y destaca que el salvaje -en su primera etapa, cuando aún no logra su desarrollo íntegro como humano- ignora que lo comido es parte de un acto antropófago y, por lo tanto, no es consciente de lo que hace. En la actualidad, tras largas temporadas de estudios antropológicos, el hombre ha sido capaz de descubrir y bautizar las diversas etapas por las que ha pasado, pero los primeros habitantes de este planeta y sus más directos sucesores no sabían diferenciar, incluso, entre los distintos tipos de mamíferos. Era el periodo de traslación, de transición entre la antigua y la nueva especie.

Esto es especialmente cierto para el período primordial, que precedió al período primitivo. Antes que el homínido hubiera alcanzado completamente sus propias características humanas, las líneas divisorias entre diversas criaturas hechas de carne y de

sangre no eran claras para ellos (...) Pero en edades remotas, hombres y animales estaban estrechamente asociados; vivían juntos en los bosques primitivos y sus necesidades eran, en gran medida, las mismas (Reed, 1975, 1980: 40).

Tras esta distinción que hace la autora estadounidense entre lo *prehumano* y lo humano, el tema del tótem toma un rol preponderante. Como los primeros habitantes carecían de una capacidad diferenciadora biológica comenzaron a hacer clasificaciones a partir del acercamiento físico y territorial de unos con otros y esto, conforme a Reed, se asumió como relaciones de parentesco antes de llegar a la forma superior: el sistema de parentesco clasificatorio. En consecuencia, los foráneos, es decir, los no parientes, pertenecían a una clase diferente, eran animales. Este fue, explica Reed, uno de los criterios de parentesco que logró activar las fronteras del canibalismo. “La vida de todos los miembros de la horda, o de la comunidad del clan, era sagrada e inviolable; los parientes nunca podían matar o comer a otros parientes” (Reed, 1975, 1980: 41), sólo se podían matar y comer a los foráneos o a los no parientes, quienes eran catalogados como animales.

Como consecuencia de esta división de los primates cada uno de los grupos o tribus comenzó a autodenominarse “pueblo” o “seres humanos”, e, incluso, llegaron a descubrirse sectores aislados de otros que se catalogaban como los hombres, “(...) como si pensarán que eran los únicos hombres en el mundo” (Codrington en Reed, 1975, 1980: 41).

Curiosa situación ya que nunca, al matarse y comerse entre ellos -aunque sean de diferentes grupos de parentesco- tuvieron como víctimas a seres humanos ya que sus propias reglas “modelizadoras” internas les prohibían, salvo excepciones, comerse a alguien de su propio clan. Es más, cada tribu rechazaba ser caníbal: sólo aquellos que eran animales eran capaces de matar y comer gente. Los parientes, al no matarse y comerse entre ellos mismos no se alimentaban -lógicamente y de acuerdo a sus creencias- de hombres, es

decir, no eran antropófagos. “Cuando hablamos de canibalismo, en la época del salvajismo, debemos tener presente esta concepción limitada de humanidad, lo que hace a los hombres de esos días caníbales inconscientes o inocentes” (Reed, 1975, 1980: 42).

Por su parte, Lévi-Strauss (1962, 1994), explica, en virtud de este salto de autoproclamación humana y de este inconsciente acto antropófago, que dichas instituciones descansan entre dos sistemas: el *natural* y el *cultural*. Al ampliar esta reflexión expresa que las *naturales* -gracias a la interpretación unívoca que se ha comentado en este capítulo- están ligadas a lo *primitivo* y denomina *castas* a las *culturales* que las concibe como sociedades muy evolucionadas. Dichas instituciones, fundamenta, se instalaban en el principio de un paralelismo *entre dos sistemas de diferencias*, ubicados uno en la naturaleza y el otro en la cultura (Lévi-Strauss, 1962, 1994). A menudo, se dice, que las sociedades primitivas definen fronteras de humanidad en los límites de la agrupación tribal, “(...) fuera no perciben más que extraños, es decir, subhombres sucios y groseros, si no es que no hombres: bestias peligrosas y fantasmas” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 242).

Los grupos sociales tendieron a formar sistemas que no necesariamente se relacionaron con otras colectividades, sino que se diferenciaron dentro de sí mismas, a partir de propiedades distintivas hereditarias; lo que complicó la solidaridad que previamente se proclamaba.

En la medida en que cada grupo tratará de definirse por la imagen que se forma de un modelo natural, le será cada vez más difícil, en el plano social, mantener sus vínculos con los demás grupos, y, especialmente, cambiar con ellos sus hermanas y sus hijas, puesto que existirá la tendencia a representárselas como individuos de una ‘especie’ particular. Dos imágenes, una social, otra natural, y cada una por su cuenta articulada consigo misma, serán reemplazadas por una unidad socionatural única, pero fragmentada (...) transformaciones conceptuales que señalan el paso de la exogamia a la endogamia (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 172-173 y 174).

Reed (1975, 1980) concluye, en su investigación, que la gran tarea del totemismo fue dar pie a la institución social más antigua, supervisar el ejercicio indiscriminado del canibalismo y, finalmente, reforzar un nuevo y gran significado transcendental que perduró y, en ocasiones, perdura en estas occidentalizadas sociedades: “Nuestra intensa abominación por el canibalismo es un alimento tabú, y tal vez el tabú más fuerte que hemos heredado” (Sumner en Reed, 1975, 1980: 50).

Ante esto, las tipificaciones o *ilusiones totémicas* tienen como labor eliminar esta clausura homínida y fomentar la noción especuladora de una humanidad sin límites. Esta universalización sobre el tótem no sólo supera a las tribus y sus fronteras, sino que generaliza para constituirse en propiedades clásicas de un sistema que ignora los fracasos. “Su dinamismo interno se amortigua a medida que la clasificación, progresa a lo largo de su eje, en una o en otra dirección” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 315) y lo encasilla en ciertos márgenes que son dominados (sin vía de escape alguna), bajo la atenta mirada de Occidente. Aunque se defina de cualquier manera, dice Lévi-Strauss, nada es comparable con el totemismo, no forma parte de un cuerpo del reino etnológico, sino que se limita a una sobredosis de elementos cambiables. Cada teórico, de esta oferta de elementos, elige arbitrariamente los que estime conveniente para sacar sus conclusiones.

Lo expuesto ayuda a mirar esta discriminación del Otro desde otro punto de vista que demuestra que no hay que ver a partir de una institución que se proclama autónoma, definida por propiedades distintivas, sino con un *modus operandi* que se puede encontrar, incluso, escondido en las estructuras sociales tradicionalmente definidas en oposición diametral al totemismo.

Una primera conclusión se desprende de nuestro análisis: el totemismo, que ha sido ‘superabundantemente’ formalizado en ‘lenguaje de primitividad’ podría serlo igualmente -a costa de una transformación muy sencilla- en el lenguaje del régimen de las castas, que es todo lo contrario de la primitividad (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 191).

Por lo mismo, expresa el antropólogo, que las prohibiciones alimenticias no son un rasgo categórico del totemismo. Además, en la polémica entre Lévi-Strauss y Paul Ricoeur (1963, 1997), el filósofo expone que las prohibiciones siempre están ligadas a otros sistemas que pueden estar “marcados” de diferentes maneras y que componen la gran “(...) unidad del pensamiento mítico” (Ricoeur en Lévi-Strauss, 1963, 1997: 437).

Los clanes poseen *símbolos de vida* que reciben nombres como *puma*, *oso negro*, *águila real*, *ciervo joven* etcétera y siempre existen, entre ellos, rasgos distintivos. La especie, explica Lévi-Strauss (1962, 1984), es una colección de individuos; “(...) pero, por relación a otra especie, es un sistema de definiciones” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 200). Cada uno de los miembros del grupo es, supuestamente, una colección ilimitada e indefinible en extensión que forma la especie, componiendo, con esto, un sistema de funciones.

Hemos establecido ya que las creencias y costumbres heterogéneas, arbitrariamente reunidas bajo la etiqueta del totemismo, no descansan en la idea de una relación sustancial entre uno o varios grupos sociales y uno o varios dominios culturales. Se emparentan con otras creencias y prácticas, directa o indirectamente ligadas a esquemas clasificatorios que permiten captar el universo natural y social en forma de totalidad organizada. Las únicas distinciones que podemos introducir entre todos estos esquemas se reducen a preferencias, que nunca son exclusivas, por tal o cual nivel de clasificación (Lévi-Strauss, 1963, 1997: 198).

También expone Lévi-Strauss (1962, 1984) que los sistemas examinados en su propuesta van de la motivación a lo arbitrario, a diferencia de las teorías de Saussure que van de la lengua de lo arbitrario a la motivación. Cuando ya no se pueden sostener las

interpretaciones tradicionales, se elaboran otras que, como las primeras, son inspiradas por motivaciones (en el sentido de Saussure) y por esquemas que, poco a poco, se van estableciendo.

II. 8. *El Pensamiento salvaje* y otredad

Bajo estos precisos anuncios que nos entrega Lévi-Strauss y para continuar con su propósito de *desmantelar los universos míticos*, dicho antropólogo propone el concepto de *El pensamiento salvaje* (1962, 1984) y lo explica no como el pensamiento de los salvajes, ni el de una humanidad primitiva o arcaica; sino como el pensamiento en estado salvaje, alejado del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento.

(...) sistema de postulados y de axiomas requeridos para fundar un código que permite traducir, con el mayor rendimiento posible, lo “otro” en lo “nuestro” y, recíprocamente, el conjunto de las condiciones en las que podemos comprendernos mejor; naturalmente, siempre con un residuo de incomprensión. En el fondo, mi intención es considerar al “pensamiento salvaje” el punto de encuentro, el fruto de un esfuerzo de comprensión, de *mí* colocándome en *su* lugar y de *ellos* colocados por mí mismo en *mi* lugar (Lévi-Strauss; 1963, 1997: 442).

En camino para una hibridez intercultural (como la mencionada en el capítulo I (I. 8.)) y a pesar de la necesidad de proponer códigos para entender la otredad en y desde la mismidad, Lévi-Strauss rescata al “salvaje” como otro devorado simbólicamente, violentado y marginado por un discurso de autoridad estático y monótono. Sistema que, desde lo ajeno y lo exótico, y como soporte de una mirada etnocéntrica occidental, lo encaja en lo que es rechazado por los discursos de *lo diurno* y, por ende, apartado de la “civilización”.

Si el pensamiento salvaje se define, a la vez, por una devoradora ambición simbólica, de la que la humanidad jamás ha experimentado algo semejante, y por una atención escrupulosa totalmente orientada hacia lo concreto, por último, por la convicción implícita de que estas dos actitudes no son sino una (...) Pero cuando el hombre observa, experimenta, clasifica y reflexiona intelectualmente, no se ve más empujado por las supersticiones arbitrarias que por los caprichos del azar, al cual, como vimos al comienzo de este trabajo, era ingenuo atribuirle un papel en el descubrimiento de las artes de la civilización (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 319).

Por su parte, Gilbert Durand (1994, 2000) resalta el pensamiento salvaje porque propone un nuevo pensamiento en Occidente. Este aporte rompe con el eurocentrismo que ha llevado a los hombres a pensar siempre igual de “bien” e indica, además, que en todo hombre existe un patrimonio “salvaje” infinitamente respetable y valioso. El autor explica que este vuelco de los valores que propone Lévi-Strauss va a permitir fundar una *sociología de lo imaginario*, “(...) completando de manera exógena los imperativos de lo imaginario, puestos en evidencia por la exploración psicológica y etológica” (Durand, 1994, 2000: 70).

En la *Lógica del límite*, Eugenio Trías (1991) señala que la matriz “salvaje” es un *significado flotante* que denomina *logos* simbólico o *pensamiento simbólico* y precisa que el pensamiento salvaje de Lévi-Strauss debe comprenderse como sustrato del pensar figurativo-simbólico, mucho más que como una ‘estructura básica’ del pensar científico-técnico. “La Ilustración y la Modernidad, que transmutan el *logos* en Razón (científico-técnica), surgen más bien a partir de la destrucción sistemática y de la ocultación y el encubrimiento del *pensamiento simbólico*” (Trías, 1991: 512).

Al indagar en la otredad, Lévi-Strauss (1962, 1984), se engulle simbólicamente al “salvaje” como un tercero excluido, lo asimila, incluye y rescata de la marginalidad (que lo define desde lo Mismo y no con lo Mismo) en la cual está sometido por la etnología occidental. Con el pensamiento salvaje, el autor entrega los primeros elementos para una

semiótica intercultural que, como se anunció en la clasificación *antropófaga-sígnica*, despierta y estimula el surgimiento de una diferencia alternativa frente a las normas totémicas de la modernidad que pretenden convertir lo Otro (la diferencia) como parte de lo Mismo.

(...) estos mitos son falsamente etiológicos (...), por cuanto que el género de explicación que aportan se reduce a una exposición, apenas modificada, de la situación inicial; desde este punto de vista, ofrecen un carácter redundante (...) Por consiguiente, la pobreza de los mitos totémicos proviene de que cada uno tiene, exclusivamente, como función, fundar una diferencia como diferencia: son las unidades constitutivas de un sistema (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 335).

Inmersos en la subjetividad totémica, no se pueden comprender las cosas desde dentro y desde fuera; se comprende desde dentro cuando se ha estado desde el nacimiento en el interior. La idea del pensamiento salvaje es hacer latente y patente esa diferencia periférica y descanonizar las instituciones que promueven el orden del discurso y que inhiben y reprimen el simbolismo a través de convenciones establecidas e imperativas.

Por lo tanto, para nosotros, uno de los principales méritos de Claude Lévi-Strauss, dentro de sus pioneros estudios antropológicos, es el intento de proponer un pensamiento salvaje habilitador de una diferencia que se observa desde otro punto de vista y que se recupera de aquel “totemismo vacío”⁹¹, canónico y eurocéntrico, instalado en las *afueras* de las grandes civilizaciones definidas y establecidas.

Construcciones totémicas marginadas que son vistas como una costumbre exótica “(...) generalmente porque nos presentan, como un espejo deformador, una imagen familiar y que nosotros reconocemos confusamente como tal, sin llegar todavía a identificarla”

⁹¹ Lévi-Strauss explica que el “vacío totémico” podría evocar todo aquello que parece estar notablemente ausente del área de las grandes civilizaciones de Europa y Asia. “¿La razón no será que éstas hayan tratado de explicarse a sí mismas mediante la historia, y que esta empresa sea incompatible con la que clasifica a las cosas y a los seres (naturales y sociales) por medio de grupos finitos?” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 337).

(Lévi-Strauss, 1963, 1997: 348). Exotismo estimulador de una centralidad, que ofrece los primeros indicios para un tercer espacio y que se multiplica en muchas y diversas culturas: es cuando la mirada antropológica comienza a rearmarse bajo el juego justificador de la existencia de Otro. Estos primeros síntomas para el desarme del -en palabras de Durand (1994, 2000)- *trayecto antropológico* tradicional denotan la atracción que el pensamiento occidental ha sentido siempre por el exótico “salvaje” y, al mismo tiempo, los grados de exclusión que la unívoca y “civilizada cultura” ha ejercido sobre las Otras.

Esta represión de la mismidad que afecta directamente a la sumisa marginalidad se ve cuestionada y mutada por un pensamiento salvaje que permite recuperar, desde la pérdida de lo nictomorfo, aquel imaginario levantado a partir de la oscuridad de lo ajeno.

Con el propósito de radicalizar un tanto más el pensamiento de Lévi-Strauss, y antes de pasar a ciertos postulados foucaultianos, quisiéramos incorporar la teoría que, al respecto, desarrolla Iuri M. Lotman (1984, 1996) bajo el nombre de *semiótica de la cultura*. Este autor y la Escuela de Tartú proponen un *poliglotismo cultural*, la interacción de las culturas, la función cultural de la memoria y “(...) los problemas de la ‘lógica de la explosión de sentido’, el trinarismo, la discontinuidad y la impredecibilidad en la dinámica de la cultura” (Lotman, 1984, 1996: 18).

Basado en el concepto de *biosfera* (como espacio de la antropofagia carnal) -“El hombre, como se observa en la naturaleza, así como todos los organismos vivos, como todo ser vivo, es una función de la biosfera...” (Vernadski en Lotman, 1984, 1996: 23)-, Lotman denomina *semiosfera* (donde se lleva a cabo la *antropofagia signica-simbólica*) al espacio semiótico fuera del cual es imposible “(...) la existencia misma de la semiosis” (*Ibidem*, 23-24).

La semiosfera ha logrado adquirir un carácter global que incluye dentro de sí las señales de los satélites, los versos de los poetas y los gritos animales. “La interconexión de todos los elementos del espacio semiótico no es una metáfora, sino una realidad” (*Ibidem*, 35).

Para Lotman (1984, 1996), la semiosfera es un punto de encuentro entre la *identidad* y la *diferencia* e indica que el caso más simple y, al mismo tiempo, más extendido de unión de ambas tendencias es el *enantiomorfismo*. Éste se traduce como un conocimiento recíproco de inserción en cierto ámbito donde las “(...) comunidades culturales del tipo de ‘Occidente’ y ‘Oriente’ se constituyen en parejas enantiomórficas con una asimetría funcional ‘que funciona’” (*Ibidem*, 42).

La historia de la autodefinition cultural, explica Lotman (1983, 1996), el trazado de las fronteras del sujeto de la comunicación, como también el procedimiento de construcción del Otro, son problemas fundamentales de la *semiótica de la cultura*. En este sentido, el dinamismo de la conciencia, que, al negarse, deja de ser otra, “(...) en la misma medida en que el sujeto cultural, al crear nuevos textos en el proceso del choque con el ‘otro’, deja de ser él mismo” (*Ibidem*, 74), multiplicándose y habilitando una diversidad de identidades. En definitiva, dice Lotman, se transforman en partes de un proceso que los hace afines y los convierte el uno en el otro.

Puesto que todos los niveles de la semiosfera -desde la persona del hombre o del texto aislado hasta las unidades semióticas globales- representan semiosferas como si puestas una dentro de la otra, cada una de ellas es, a la vez, tanto un partícipe del diálogo (una parte de la semiosfera) como el espacio del diálogo (el todo de la semiosfera)... (Lotman, 1984, 1996: 42).

Por su parte, Michel Foucault (1966, 1986), desde un rescate *arqueológico*⁹² de las *ciencias humanas*, pretende encontrar aquellas *mutaciones epistemológicas* que postulan el pensamiento humano y que intentan excluir, generalmente por temor, a una cultura extraña, exótica y desconocida que, a su vez, es encerrada y marginada para reducir la alteridad y potenciar esa misma identidad.

Foucault precisa que la historia del orden de las *cosas* es la historia de lo Mismo, aquello que, para una cultura, es disperso y aparente necesita distinguirse por medio de señales que deben ser recogidas y conformadas en virtud del discurso. Así lo percibe Claude Lévi-Strauss en el seno del pensamiento salvaje: “(...) esa historia para con la cual los ritos totémicos nos habían enfrentado ya. No es inconcebible que algunos de los acontecimientos que relatan sean reales, aunque el cuadro que nos pintan sea simbólico y deformado” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 352).

⁹² “Utilizo la palabra ‘arqueología’ por dos o tres razones importantes. La primera es que es una palabra con la que puedo jugar. *Arché*, en griego, significa ‘principio’. En nuestro idioma tenemos la palabra ‘archivo’, que designa la forma en que los acontecimientos discursivos han sido registrados y pueden ser extraídos. El término ‘arqueología’ remite al tipo de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en un archivo. Otra razón por la que utilizo esta palabra está relacionada con un objetivo que me he propuesto. Busco reconstruir un campo histórico en su totalidad, en todas sus dimensiones políticas, económicas y sexuales” (Foucault, 1994, 1999: 63). En términos generales, tres son las etapas intelectuales que se describen en la obra de Foucault. La primera elucidada en torno a la noción del *saber* y reconocida bajo la denominación de *arqueología*, correspondiente al periodo que cubre entre 1961 y 1969 y reflejada en las publicaciones de *la Historia de la locura* y la *Arqueología del saber*. La segunda, denominada *genealogía*, se cuestiona por el *poder* en obras, editadas en 1971, como *El orden del discurso* o *Nietzsche, la genealogía, la historia*. El punto álgido de esta etapa se encuentra con *Vigilar y castigar* (1975, 1994) y el primer volumen de *La historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber* (1976, 1992). “Anteriormente, sostuve que la diferencia entre arqueología y genealogía es la que media entre un procedimiento explicativo: que la arqueología pretende alcanzar un cierto modo de descripción (liberado de toda ‘sujeción antropológica’) de los regímenes de saber en dominios determinados y según un corte histórico relativamente breve; y que la genealogía intenta, por recurso a la noción de ‘relaciones de poder’, explicar lo que la arqueología debía contentarse con describir” (Foucault en Morey, 1989, 1990: 14-15). A partir de 1978, bajo nociones como la *gubernamentalidad*, Foucault desarrolla lo que se conoce como su tercera etapa y encuentra su punto de interés en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. Esta etapa gira en torno a la cuestión de la *subjetividad* o sobre las *técnicas* y *tecnologías de la subjetividad*. “Y ello hasta el punto de que, por ejemplo, Deleuze puede resumir la aportación de Foucault a la redistribución actual de la problemática filosófica en tres preguntas mayores, de resonancias paródicamente kantianas: *¿qué puedo saber?*, *¿qué puedo hacer?* y *¿quién soy yo?* –preguntas que se inspiran en los cortes de su itinerario intelectual antes indicados” (Morey, 1989, 1990: 13). En el transcurso de este y los próximos capítulos circularémos, permanentemente, por varias de las etapas que aquí nombramos de Foucault.

El filósofo⁹³ francés en su estudio trata de descifrar en qué se ha convertido nuestra cultura, desde el siglo XVI en adelante. Y lo hace demostrando que ésta se ha manifestado bajo un orden que ha organizado y permitido los cambios, “(...) su encadenamiento y su valor representativo las palabras (...) anudadas con el espacio y el tiempo, para formar el pedestal positivo de los conocimientos...” (Foucault, 1966, 1986: 7).

La idea es recuperar la *episteme* en la que los conocimientos marginados, fuera de cualquier norma que indique su valor racional o sus formas objetivas, se hunden en su positividad y se manifiestan como una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad.

La investigación arqueológica de Foucault arroja dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental. La primera es aquella con la que se inaugura la época *clásica* (mediados del siglo XVII) y la segunda es la que anuncia, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, los primeros pasos de la modernidad. Gilbert Durand, en su libro *Lo imaginario* (1994, 2000), nos ofrece un interesante aporte sobre lo mismo:

Cientifismo (es decir doctrina que sólo reconoce como única verdad aquella que es merecedora del método científico) e historicismo (doctrina que sólo reconoce como causas reales aquellas que se manifiestan más o menos materialmente en el acontecimiento histórico) son las dos filosofías que devalúan totalmente lo imaginario, el pensamiento simbólico, el razonamiento por similitud, y por lo tanto la metáfora... (Durand, 1994, 2000: 28).

⁹³ “*Un estudiante*: ¿Se considera usted un filósofo o un historiador?

M. Foucault: Ni lo un, ni lo otro (...)

Un estudiante: ¿No es usted mismo un profeta? ¿No predice los acontecimientos o el uso que se hará de sus ideas?

M. Foucault: Soy un periodista” (Foucault, 1975, 1999: 61 y 71).

Ironías y formalidades académicas aparte, presentamos a Foucault como filósofo, sencillamente, porque su carrera universitaria proviene de esta disciplina. En el transcurso de esta investigación, jugamos y jugaremos con las variadas opciones interdisciplinarias que nos ofrece, por fortuna, este pensador. “No soy un escritor, ni un filósofo, ni tampoco una gran figura de la vida intelectual: soy un profesor” (Foucault, 1982, 1990: 141).

Foucault ve que, entre los siglos XVIII y XIX, el sistema de positividades ha cambiado considerablemente, “No se trata de que la razón haya hecho progresos, sino que el modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente” (Foucault, 1966, 1986: 8). Entonces, a partir del siglo XIX y según este pensador francés, desaparece la *teoría de la representación*⁹⁴ como principio de todos los órdenes posibles. Se deshace, debido a esto, el lenguaje como punto de conexión fundamental entre la representación y los seres. Al mismo tiempo, se impone una historicidad profunda en las *cosas*, que se aísla para definir las sólo en su coherencia propia. Con esto se logran atribuir formas de orden implícitas en la continuidad del tiempo. La simbiosis de estos hechos produce que el lenguaje pierda su lugar preponderante y resulte sólo una figura de esta coherencia histórica. Es así como el hombre entra por primera vez en el campo del saber occidental (Foucault, 1966, 1986). El filósofo Ricardo Viscardi (2001), por su parte, coincide con las teorías foucaultianas y asevera que el orden del universo, que anticipaba la universalidad de la antropología, autorizó y habilitó la universalidad del discurso y de la naturaleza, para conformar, como resultado, una misma Historia -con mayúscula⁹⁵ - protagonizada por un Mismo Hombre.

⁹⁴ Michel Foucault asocia la crisis y pérdida de la representación, en el siglo XIX, con el surgimiento de la modernidad. Particular y adelantada posición ya que, para otros autores, la representación desaparece en momentos, por lo general, posteriores. Este es el caso, para sólo nombrar alguno, de Jenaro Talens (1998), al sostener que el cine y la fotografía pertenecen, de manera metafórica, a la galaxia Gutenberg, ya que estos discursos pudieron ser reconducidos e integrados en el marco de la tradición de la escritura: “(...) el cine, cuando empezó, funcionaba de acuerdo con esa lógica de la representación que es un poco lo que está en la base de la llamada ‘galaxia Gutenberg’” (Talens, 1998: 371). Partiendo del fundamento de que la representación está en la oposición entre la verdad y la no-verdad, el cine, en cuanto discurso, se puede relacionar con las producciones que se hicieron entre finales del siglo XIX y mediados del XX, ya que “(...) lo que se hace ahora, que son películas, pero no cine” (*Ibidem*, 372). Exponemos esto con la idea de que la modernidad (en la cual Foucault clausuró la representación) impuso, después de su reinado, diversas secuelas que, a su vez y de alguna manera, circularon en sociedades posteriores. Es lo que, en capítulos venideros, detallaremos como la transición entre disciplina y control y sus recíprocas contaminaciones.

⁹⁵ La idea es tener la posibilidad de alimentarse de muchas y variadas historias, para así no ceñirse a esa única Historia (con mayúscula) que ha impuesto el discurso de autoridad. La idea es hacer muchas historias con minúsculas. “La ‘nueva historia cultural’ más que romper los métodos tradicionales de investigación los transformó para abordar un universo histórico más complejo (...) Las lecturas macrosociales, incluidas las marxistas, nunca habían dejado mucho espacio para abordar grupos excluidos o marginales. Bajo la influencia

Por extraño que parezca, el hombre (...) es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología” entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre (Foucault, 1966, 1986: 8).

II. 9. Las formas de la semejanza (similitud)

A partir de este análisis, Foucault (1966, 1986) se cuestiona de qué manera una cultura podía plantear la diferencia que la circunscribe, cómo se esboza el “salvaje” que propone el pensamiento de Lévi-Strauss (1962, 1984), cómo se aproximan las *cosas*, “(...) cuya tabla de parentescos establece, lo mismo que el orden de acuerdo con el cual hay que recorrerlas” (Foucault, 1966, 1986: 9). ¿De qué manera, el pensamiento clásico ha reflexionado en torno a las relaciones de similaridad o de equivalencia entre las *cosas* que sostienen las palabras, las clasificaciones, los cambios? “¿A partir de qué a priori histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias?” (*Ibidem*, 9).

de teóricos como Pierre Bourdieu, Michel de Certeau y Michel Foucault, comienza a mediados de los setenta el desarrollo de la historia antropológica, de la llamada historia de la vida cotidiana y de formas de trabajo que lidian con el difícil problema de cómo abordar lo cualitativo en la historia” (Sempol, 2001: 26). Amin Maalouf (1998, 1999) anuncia, sobre lo mismo, que mientras más numerosos y libres son los actores de la historia, más complejo es obtener un resultado de sus actos y, por ende, son más rebeldes a las teorías simplificadoras que asociamos con las únicas verdades antes desarrolladas (Maalouf, 1998, 1999). En una de las cinco conferencias impartidas por Foucault, entre el 21 y el 25 de mayo de 1973, en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, este pensador precisó que en la actualidad, la historia se atañe a un sujeto de conocimiento y de representación que sirve como punto inicial para dar vida a la verdad misma. “Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella (...) El historiador no debe temer a las mezquindades pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron las grandes cosas” (Foucault, 1973, 1998: 16 y 21).

Foucault para sacar a la luz este profundo *desnivel* de la cultura occidental se detiene en la semejanza (o similitud)⁹⁶ que, desde fines del siglo XVI, ha guiado parte de la exégesis e interpretación de los textos. Organizó, argumenta ese pensador, el juego de los símbolos y autorizó el conocimiento de las *cosas* visibles e invisibles y, finalmente, rigió el arte de representarlas: “El mundo se enrollaba sobre sí mismo...” (*Ibidem*, 26). En este dominio de la semejanza, que ocultaba los secretos que servían al hombre, la representación aparecía como repetición: espejo del mundo.

En el siglo XVI, según Foucault, hay cuatro figuras principales que disponen sus articulaciones al saber de la semejanza. La primera de ellas es la *convenientia* que pertenece al orden de la conjunción y el ajuste y produce el encadenamiento de la semejanza y del espacio a través de esta conveniencia que aproxima lo semejante y percibe lo cercano, el mundo forma una cadena consigo mismo.

En cada punto de contacto comienza y termina su anillo que se asemeja al anterior y se asemeja al siguiente; y las similitudes se persiguen de círculo en círculo, reteniendo los extremos en su distancia (Dios y la Materia), acercándolos de manera que la voluntad del Todopoderoso penetre hasta los rincones más adormecidos (Foucault, 1966, 1986: 27-28).

La segunda es la *aemulatio* que es definida como una especie de conveniencia que está libre de la ley del lugar y que juega inmóvil en la distancia. Gracias a esta relación de emulación, las *cosas* pueden imitarse sin encadenamiento, ni proximidad. “Lo semejante comprende a lo semejante que, a su vez, lo rodea y que quizá será de nuevo comprendido por una duplicación que tiene el poder de proseguir al infinito” (Foucault, 1966, 1986: 30).

⁹⁶ Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966, 1986) plantea, como se apreciará en este mismo capítulo, una equivalencia entre la *semejanza* y la *similitud* e indica que éstas cumplen, hasta el siglo XIX, una misma labor en el ámbito de la representación. Posteriormente en *Esto no es una pipa* (1973, 1989), como se apreciará en el capítulo III (III. 7.) de esta investigación, propone la existencia de un privilegio de la *similitud* sobre la *semejanza*, ya que lo *semejante* posee un elemento original que ordena en virtud de todas las copias que se van poco a poco debilitando y que se pueden realizar de él. Lo *similar*, por su parte, no obedece a ninguna jerarquía establecida y multiplica las diferentes afirmaciones.

La *analogía* es la tercera forma de similitud. En ésta, cuenta Foucault, se superponen la *convenientia* y la *aemulatio*. El poder de la analogía es inmenso ya que las similitudes que trata no son las visibles de las cosas mismas y se ofrece, así, un número infinito de parentescos. Además, posee un campo universal de aplicación, reversible y polivalente, que puede relacionarse con todas las figuras del mundo. Pero existe un punto privilegiado en este mar de posibilidades que está saturado de analogías. Éste es el hombre que, al pasar por él, invierte las relaciones sin alterarlas.

El espacio de las analogías es, en el fondo, un espacio de irradiación. Por todas partes, el hombre se preocupa por sí mismo; pero, a la inversa, este mismo hombre transmite las semejanzas que él recibe del mundo. Es el gran foco de las proporciones –en el centro en el que vienen a apoyarse las relaciones y de donde son reflejadas de nuevo (Foucault, 1966, 1986: 32).

La cuarta y última forma de semejanza se desliga de todos los caminos establecidos, sin ningún encadenamiento definido y opta por el juego de las *simpatías*. La simpatía se desplaza libremente en las profundidades del mundo. La simpatía es compensada por su figura gemela, la antipatía. La independencia de esta pareja da cabida a todas las formas de la semejanza que justifican las tres primeras similitudes. Por medio de este juego, el mundo permanece idéntico, las semejanzas siguen siendo lo que son: asemejándose. “Lo mismo sigue lo mismo, encerrado en sí mismo” (Foucault, 1966, 1986: 34). La simpatía es un ejemplo de lo Mismo que no se contenta con ser una de las formas de la semejanza. Tiene el peligroso poder de *asimilar*, de hacer que las *cosas* sean idénticas, unas con otras, de mezclarlas, de hacerlas extrañas a lo que eran, de hacerlas desaparecer en su individualidad.

La simpatía transforma. Altera, pero siguiendo la dirección de lo idéntico, de tal manera que si no se nivelara su poder, el mundo se reduciría a un punto, a una masa

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

homogénea, a la melancólica figura de lo Mismo: todas sus partes tenderían unas a otras y se comunicarían entre sí sin ruptura ni distancia... (Foucault, 1966, 1986: 32-33).

Tras esta clasificación aún queda una apertura, el sistema no está cerrado y la semejanza corre el riesgo de escaparse de sí mismo, si no fuera porque una nueva figura de la similitud viene a cerrar el círculo “(...) –a hacerlo, a la vez perfecto y manifiesto” (Foucault, 1966, 1986: 34).

Las cuatros formas de la semejanza expuestas anteriormente indican como se repliega el mundo sobre sí mismo, como se duplica, se refleja o encadena para que las *cosas* puedan asemejarse. Dicen cuáles son los caminos de la similitud y por dónde pasan; no, necesariamente, dónde está ni cómo se la ve, ni por qué distintivos se les examina.

Empero, a pesar de lo enunciado, podría suceder que estas fecundas semejanzas hayan sido acondicionadas o amoldadas, por el orden del mundo y para un mayor bienestar de quienes participan en éste, durante un largo periodo de tiempo. Por lo mismo, es fundamental que las similitudes encubiertas se marquen en la superficie de las *cosas* y, para ello, es importante una señal patente de las analogías invisibles.

Foucault asegura que el mundo de lo similar sólo puede ser un mundo marcado... “No hay semejanza sin signatura...” (*Ibidem*, 35) y al conocer estas similitudes se centra en el posible conocimiento, con precaución, de las signaturas y sus desciframientos.

El sistema de signaturas invierte la relación de lo visible con lo invisible. La semejanza era la forma invisible de lo que, en el fondo del mundo, hacía que las cosas fueran visibles; sin embargo, para que esta forma salga a su vez a la luz, es necesaria una figura visible que la saque de su profunda invisibilidad (Foucault, 1966, 1986: 35).

El siglo XVI unió la hermenéutica -como surtido de conocimientos y técnicas que admiten que los signos hablen y revelen sus sentidos- y la semiología -como surtido de

conocimientos y técnicas que admiten saber dónde están los signos, delimitar lo que los hace ser signos, familiarizarse con sus ligas y leyes de encadenamiento- en la forma de la similitud. Buscar el sentido, dice Foucault en esta investigación, es rescatar lo que se asemeja. Al continuar con sus estudios, este pensador francés, replantea algunos postulados y analiza con mayor profundidad el concepto de semejanza/similitud. Para llegar a ello, propone, lo que nosotros presentaremos, bajo el nombre del divorcio de las palabras y las cosas. Tesis que será ejemplificada, por Michel Foucault (1966, 1986), con una particular lectura de Don Quijote de la Mancha.

II. 10. El divorcio de las palabras y las cosas: el caso de Don Quijote

Como ya se anunció en este trabajo y para extrapolarlo a la presente cuestión que deriva de la presencia de significados transcendentales en el imaginario occidental, la *antropofagia signica* también es protagonista en el juego de las formas de la semejanza que plantea Foucault (1966, 1986) ya que ésta, como engullición de signos, nunca permanece estable en sí misma. Se fija cuando se la remite a otra similitud que, a su vez, acude a otras (nuevas), por lo que cada semejanza no vale sino por la acumulación de todas las demás, buscando opciones para que la analogía quede demostrada y asome con validez: como un saber que procede por acumulación infinita de coincidencias que se llaman entre sí.

En una *episteme* en la que signos y similitudes se enroscan recíprocamente en una voluta que carece de fin (...) El mundo está cubierto de signos que es necesario descifrar y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, sólo son formas de la similitud. Así, pues, conocer será interpretar: pasar de la marca visible a lo que se dice a través de ella y que, sin ella, permanecería como palabra muda adormecida entre las cosas (Foucault, 1966, 1986: 40).

El adivinar, para Foucault, no es sólo una forma presente del conocimiento, sino que forma parte de este mismo e indica que las “magias naturales” de los siglos XVI y XVII se han rescatado como forma inherente a la manera de conocer, en nuestra contemporaneidad, ya que la configuración fundamental del saber remite las marcas y las similitudes, unas a otras.

Foucault indica que “Entre las marcas y las palabras no existe la diferencia de la observación y la autoridad aceptada, o de lo verificable y la tradición” (Foucault, 1966, 1986: 42). Por lo general subsiste un mismo juego, el del signo y lo similar y, por lo tanto, la naturaleza y el verbo se entrecruzan *ad infinitum*. Con esto, indica dicho intelectual, se logra formar, para quien sabe leer, un gran texto único.

Con Don Quijote, Foucault, ejemplifica lo antes enunciado y termina con los antiguos juegos de la semejanza y de los signos. Don Quijote, asegura, es “(...) el héroe de lo Mismo (...) él mismo es la semejanza de los signos” (*Ibidem*, 53). En cada episodio de Cervantes, el hidalgo caballero asemeja a todos esos signos que él mismo ha calcado legiblemente de los textos de caballería que dan vida a su aventura. Don Quijote engulle y se empacha de las novelas que estudia y de tanta glotonería comienza un camino de búsqueda de similitudes:

(...) las más mínimas analogías son solicitadas como signos adormecidos que deben ser despertados para que empiecen a hablar de nuevo (...) *Don Quijote* esboza lo negativo del mundo renacentista; la escritura ha dejado de ser la prosa del mundo; las semejanzas y los signos han roto su viejo compromiso; las similitudes engañan, llevan a la visión y al delirio; las cosas permanecen obstinadamente en su identidad irónica: no son más de lo que son; las palabras vagan a la aventura, sin contenido, sin semejanza que las llene; ya no marcan las cosas; duermen entre las hojas de los libros en medio del polvo (Foucault, 1966, 1986: 54).

A través de este ejemplo quijotesco, Foucault precisa que la escritura y las *cosas* ya no se asemejan e indica que, entre ellas, Don Quijote vagabundea en sus andanzas. El lenguaje rompe su parentesco con las cosas para penetrar en una soberanía solitaria de la cual no saldrá; salvo convertida en literatura, porque la semejanza se incorpora, en este ámbito, en una época que es la de la imaginación. El loco, precisa el pensador, es visto no como enfermo, sino como una desviación constituida y sustentada, como una destino cultural imprescindible que “(...) se ha convertido, en la cultura occidental, en el hombre de las semejanzas salvajes (...) Es el jugador sin regla de lo Mismo y de lo Otro” (Foucault, 1966, 1986: 56).

Esta nueva experiencia del lenguaje y de las *cosas* separa, para limitar su poder y en los márgenes del saber, los seres, los signos y las similitudes; escisión que crea, sin duda, un enfrentamiento que proviene de la cultura occidental moderna. Repercusión que abre el espacio de un saber en el que, por su ruptura en el mundo occidental, no se hablará más de similitudes, sino de identidades y de diferencias (Foucault, 1966, 1986).

En este tiempo de los *sentidos engañosos*, de las alegorías, de las comparaciones, la época de lo semejante se extingue sobre sí misma. Deja sólo juegos cuyos nuevos encantamientos brotan del parentesco entre semejanza e ilusión; por todos lados se dibuja la quimera de la similitud y, por lo mismo, se olvidan las figuras de ésta. “Y se tendrán a los signos que las marcaban por ensueños y encantos de un saber que no llegaba aún a ser racional” (Foucault, 1966, 1986: 58). Lo semejante, posteriormente de ser estudiado de acuerdo a la unidad y las relaciones de igualdad o desigualdad, se plantea a partir de la identidad y las diferencias: “(...) diferencias que pueden ser pensadas en el orden de las inferencias...” (*Ibidem*, 60).

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

La verdad reconoce su manifestación y su signo en la percepción evidente y definitiva. El discernimiento se impone en la búsqueda primera y trascendental de la diferencia: causarse intuitivamente una representación lúcida y diferente de las cosas y capturar, con claridad, el inevitable traspaso de un elemento a otro, al que le sigue de inmediato.

Superpuesta a la semiología y a la hermenéutica, la interpretación, en el siglo XVI, era un conocimiento de la similitud, un ordenamiento que a través de signos catalogaba todos los saberes empíricos como conocimiento de la identidad y de la diferencia. El mundo indefinido y a la vez cerrado se encontraba disociado en signos convertidos en instrumentos del análisis, en señales de la identidad y la diferencia, que sustentaban las bases para esta puesta en orden.

Por un lado, la teoría general de los signos, de las divisiones y de las clasificaciones; por el otro, el problema de las semejanzas inmediatas, del movimiento espontáneo de la imaginación, de las repeticiones de la naturaleza. Entre los dos, los nuevos saberes que encuentran su espacio en esta distancia abierta (Foucault, 1966, 1986: 64).

Foucault, a través de su extenso (pero necesario) recorrido arqueológico, diagnóstica la represión de lo que nosotros llamamos la *mismidad moderna* para con la sumisa otredad y, posteriormente (en otra etapa de sus investigaciones que trabajaremos en el capítulo IV (IV. 1.)), anuncia, basado en Maurice Blanchot, un *pensamiento del afuera* (1986, 1989). Líneas de convergencia que permiten recuperar al Otro desde esa marginalidad que hace filosofía a partir de lo diferente. No, necesariamente, bajo la mirada euroccidental, que es vinculada y relacionada en y con el pensamiento salvaje que propone, como despegue que se despega del estructuralismo antropológico que lo cobija, Claude Lévi-Strauss.

Desde este punto de vista, nos parece interesante -para continuar sentando bases en la presente investigación- el haber esbozado los postulados que nos incumben de Lévi-Strauss y Foucault, entre otros. Bases impulsoras desde la *antropofagia sémica* y desde el canibalismo (simbólico) -como tradición primera para construir la neototémica semiosfera occidental- de una terceridad⁹⁷ intermedia que funciona como una suerte de intersección que tratará de crear y transformar nuevas y diferentes líneas de sentido que, al circular en el espacio epistemológico en su conjunto, se enfrentan a aquellas figuras “(...) –imaginarias sin duda para una mirada miope son las formas mismas de la finitud, tal como es analizada en el pensamiento moderno...” (Foucault, 1966, 1986: 363).

⁹⁷ La terceridad no la entendemos en el sentido que la desarrolla Peirce (1987) al tratar de presentar, en esta clasificación, los objetos en la mente como leyes o hábitos, sino en el sentido que los expusimos al final del capítulo I (I.7. y I. 8.) y que pretende abrir un espacio intermedio, un pensamiento del ENTRE que rompa con las justezas de la, en este caso particular, lógica binaria. Por eso, hablamos de una terceridad intermedia.

CAPÍTULO III

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

Con la intención de aplicar la *antropofagia simbólica* en algunos imaginarios contruidos por Occidente, consideramos oportuno, para continuar sosteniendo y ejemplificando nuestra investigación, remontarnos a otras épocas e indagar en ciertas determinaciones que colaboraron con estos 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 (2000, 2002) 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, 2000, 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*” (*Ibidem*, 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.

A partir de las formas de semejanza y similitud que rescatamos, someramente, del primer Foucault (1966, 1986), este capítulo continuará recorriendo ciertas tendencias y posturas teórico-críticas en torno al ya mencionado 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, incluso, en primeros occidentalizados. Por lo mismo, trataremos de desvelar algunos síntomas que estimularon el surgimiento y encasillamiento,

en el régimen nocturno, 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* (Chambers, 1998) occidental como es el descubrimiento⁹⁸ y conquista de América. Sobre lo mismo Renato Ortiz (2000) 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)⁹⁹. A pesar de que Hardt y Negri (2000, 2002) 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, 2000, 2002: 79). En el siglo XVII la modernidad (y su crisis) queda completamente consolidada y da vida,

⁹⁸ “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” (Tausig, 1989, 1995: 59 y 75). Por otra parte, Luiz Felipe de Alencastro (2000) 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).

⁹⁹ “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 (2001), 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).

entre otras cosas, a las más inusuales y espectaculares ideas en torno a todo lo que no perteneciese al modelo eurocéntrico.

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, 2000, 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 (1960, 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, parafraseando a Michael Taussig (1989, 1995), proveniente del “(...) cargo de ignorar la historia real y el aislamiento político que absorbe el discurso marginal” (Taussig, 1989, 1995: 64).

Gilbert Durand (1994, 2000), para comenzar con esta “invención” de América, indica, como ya lo expusimos, que *lo imaginario* es una suerte de museo donde se guardan todas las imágenes pasadas, presentes y futuras y que, “(...) gracias a esta exhaustividad” (Durand, 1994, 2000: 18), 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 (1962, 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 transcendentales 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 (1989, 1995) 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, 1989, 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, introducimos en algunas (re)presentaciones que de estos últimos se hicieron en el “viejo mundo”. Situación que, no sólo nos 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.

Hasta el momento, habíamos expuesto que 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 (*antropofagia signica* codificada), 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, como lo dijimos, 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 este tercer capítulo.

III. 1. *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, 1979, 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 (1982, 1998) 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, 1982, 1998: 21).

Esta postura es más contemporánea y, por ende, menos cuestionada que la de Reed (1975, 1980)-Freud (1913, 1979), y surge, como ya se anunció, 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”¹⁰⁰ (Lotman, 1984, 1996: 24-25).

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, 1982, 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, rescatamos algunas reflexiones de U. Eco (1998) que nos entregan una visión particular sobre lo mismo. Este significante natural y visual, nos dice el semiótico, que, en dicho caso surge de los nativos colonizados, es ocultado por un significante verbal

¹⁰⁰ Una vez más, y en este caso a partir de Lotman (1984, 1996), caemos en el tema de la codificación. 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.

que impide su reconocimiento y que lo envuelve como parte de una *semiosis ilimitada artificial*, como, para nosotros, parte de un proceso de *antropofagia signica* codificada. Para Umberto 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.

Existe la semiosis artificial del lenguaje verbal, el cual, se revela insuficiente para dar cuenta de la realidad, o se usa explícitamente y con malicia para enmascararla, casi siempre con finalidades de poder. Esto es posible porque el lenguaje es engañoso por su propia naturaleza, mientras que la semiosis natural induce a error u ofuscación sólo cuando está contaminada por el lenguaje que la reexpresa y la interpreta, o cuando la interpretación está obcecada por las pasiones (Eco, 1990, 1998: 38-39).

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 *Bohío* (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 (1982, 1998), en sus estudios, 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 Can, 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 (1979, 1981) 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, 1979, 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 anagrama forjado por Shakespeare a partir de “caníbal” -expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras, como *La tercera parte del Rey Enrique VI* y *Otelo*- y este término, a su vez, proviene de “caribe” (...) en Shakespeare (...) *Calibán/caníbal* es un esclavo salvaje y deforme para quien son pocas las injurias. Sucede que Shakespeare, implacable realista, asume aquí al diseñar calibán *la otra opción* del naciente mundo burgués (Fernández Retamar, 1995: 27 y 30).

Marvin Harris (1977, 1978), 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, 1977, 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)¹⁰¹.

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 (Arens, 1979, 1981).

(...) 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).

¹⁰¹ “Esta imagen del *caribe/canibal* 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, 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 *canibal*, 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).

Por todo esto, Todorov (1982, 1998) 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, precisa el autor, durante la navegación todas las señales indican la cercanía de la tierra...

(...) puesto que eso es lo que desea Colón. En tierra, todas las señales revelan la presencia del oro: también de eso está convencido de antemano (...) Durante el tercer viaje, sigue con el mismo esquema de pensamiento: piensa que esas tierras son ricas, pues desea que lo sean; su convicción siempre anterior a la experiencia (...) 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, 1982, 1998: 29 y 30).

La limitada interpretación de los signos de la naturaleza -cuan acto de *antropofagia* *sígnica* codificada- 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: “(...) no la descubre, la encuentra en el lugar donde ‘sabía’ que estaría...” (Todorov, 1982, 1998: 31).

En definitiva, y para retomar a I. Lotman (1984, 1996), la semiosfera colonizadora no respetó la porosa frontera¹⁰² (no necesariamente entendida, por la misma porosidad, como clausura de la frontera) que permitía traducir 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

¹⁰² 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, 1984, 1996: 29).

determinada semiosfera (donde se da la *antropofagia sígnica*), 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, “(...) cuyos límites siempre fueron rigurosamente preservados” (Machado, 2001: 19). Para nosotros, esto es uno de los principales síntomas de la *antropofagia sígnica* codificada, ya que siempre insta límites para pensar dentro de ciertas normas ya establecidas que permiten soportar una sociedad (o semiosfera, en el caso de la devoración sígnica) 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, tras el cambio de *episteme*, estimulan los discursos y proyectos de la soberanía moderna.

III. 2. Crónicas del “nuevo mundo”

Como se puede apreciar, la palabra caníbal es muy posterior a los primeros antropófagos¹⁰³ 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, por *comentarios*, 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 presentaremos detalladamente en un próximo apartado, a partir de ciertos planteamientos de Michel Foucault (1966, 1986), entre otros autores.

¹⁰³ Frank Lestringant (2002), 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).

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 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 cortarle 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* (1522, 1985). 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* (1967, 1973). El mito de Pigafetta -relata Métraux- 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, 1967, 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, 1967, 1973: 58).

Este último relato, más que el anterior -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 (o barbacoa) 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 simples viajeros conforman, según la autora, 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 (1989)- 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, 1979, 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, 1945) 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.

Respetada su vida pero estrechamente vigilado, convivió con sus raptos lo suficiente como para observar sus costumbres, ceremonias, utensilios y creencias; tomó parte en sus expediciones guerreras y asistió con harta frecuencia a sus horribles festines de carne humana (Aznar en Staden, 1557, 1945: XII).

Al retornar a Europa, Hans Staden publicó -con grabados realizados por Théodor de Bry- el libro *Viaje y cautiverio entre los caníbales* (1557, 1945). 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 cabañas 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, 1557, 1945: 242-243).

III. 3. *(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 inédita Tesis Doctoral que trata sobre la imagen del indígena americano en la Europa del siglo XVI.

Fuera de las cartas de Colón y de Vespucci, las descripciones de las prácticas caníbales circularon, en un principio, a través de toda una correspondencia con orígenes diversos que constituyen referencias ineludibles al estudiar las primeras imágenes de la antropofagia. En algunos casos se hicieron copias manuales de estas misivas y, en otros, se les imprimió aunque sin ilustraciones. Estos primeros escritos de alguna u otra forma contribuyen a centrar la atención en el tema del canibalismo, que se convertirá indiscutiblemente en uno de los grandes ejes de la representación del indígena americano en la Europa del siglo XVI (Ramírez, 1997: 614).

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 conquistador, en su segundo viaje, al llegar a la isla de Cuba la denominó como el “Jardín de la Reina” (Ramírez, 1997). Sobre lo mismo, el Padre Simao de Vasconcelos publica un clarificador texto, en la Lisboa de 1663. “En su *Chronica da Compania 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, *blemmyas* (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.

El edificio de artificiosos conceptos que nacieron en 1492 y fueron consolidándose luego, regaló a quienes nunca pisaron las Indias Occidentales, los fantasmas de aquellos que vivieron *in situ* y que describieron, entre áureas ilusiones y feroces repugnancias; al Nuevo

Mundo, planteando, generalmente, que la única salida a los problemas era homogeneizar la realidad americana al padrón occidental (Reding Blase, 1992: 73).

Estudios fundamentales al respecto son los que propone en el siglo XVI el noble francés, Michel Eyquem de Montaigne (1604, 1959)¹⁰⁴. Considerado como uno 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 imperante. En su publicación “Des cannibales” del libro *Essais* (1604, 1978), 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, 1604, 1978: 109).

Colón -expone al respecto Reding Blase (1992)- 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 esta autora, el descubrimiento del antropófago en el “nuevo mundo” ratificó todos los postulados que apuntalaban el desprecio racial a lo que no era europeo.

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodomáticos mas que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor y vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; son bestias en los vicios (...) no guardan fe ni orden, no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos: son hechiceros, agoreros, nigrománticos; son cobardes como liebre, sucios como puercos, comen piojos, arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan... (Obispo Ortiz en Reding Blase, 1992: 12).

¹⁰⁴ Frank Lestringant (2002) 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).

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 (1998) 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 ésta 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” (*Ibidem*, 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.

Los europeos traían consigo, como plagas bíblicas, la viruela y el tétanos, varias enfermedades pulmonares, intestinales y venéreas, el tracoma, el tifus, la lepra, la fiebre amarilla, las caries que pudrían las bocas (...) ¿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 acarrió 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, dice Reding Blase (1992), es consagrar el imperio¹⁰⁵ y tornar a 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:

Para la teología de la Cruzada y de la Inquisición no existía lo diferente, sino solamente la identidad de lo Uno y lo mismo: el Verdadero o la muerte. No había espacio de negociación simbólica, ni esfera autónoma del reconocimiento, sino la constitución a la vez sacramental y militar de una masa fragmentada, desterritorializada y esclavizada (...) El concepto de “teología de la colonización” comprende desde su raíz constitutiva este proceso de aniquilación de las culturas no cristianas a una escala global (Subirats, 2000: 89).

En este momento, creemos oportuno, retomar algunas ideas de Montaigne (1604, 1978) que, al recordar su texto sobre los caníbales suramericanos, 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. Además nos

¹⁰⁵ Diferente es la explicación que Antonio Negri, en su último 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). La diferencia entre imperialismo e imperio la desarrollaremos en el capítulo V.

entrega, con este análisis, las primeras herramientas para revelar lo que nos atreveríamos a llamar, en nuestro contexto investigador, como *antropofagia simbólica colonizadora*.

Completamente en contra de la teoría asimiladora e imperialista, Montaigne precisa que “(...) chacun appelle 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, 1604, 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 (ya que no comen literalmente) 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.

El 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) que es denunciada por la *antropofagia simbólica*. 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*¹⁰⁶ al 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 descubrimiento 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.

¹⁰⁶ “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 despota 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” (Pelegrini, 2001: 2-3).

Como precisa Jean Baudrillard (1995, 1996), 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, 1995, 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.

Para cerrar este apartado, encontramos necesario citar algunas palabras de 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).

III. 4. 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 y novedosa visión en torno a este universal caníbal es la que presenta en el año 1979, y tras un arduo estudio sobre el tema, W. Arens en su

libro *El mito del canibalismo* (1979, 1981). 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, 1979, 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 en este capítulo, 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 escenario¹⁰⁷ (Arens, 1979, 1981: 30-32).

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, 1979, 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” (*Ibidem*).

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

¹⁰⁷ 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 este capítulo.

muestra a uno de los personajes comiéndose sin problemas el brazo de otro, mientras el resto del cuerpo se asa sobre el fuego (Eames en Arens, 1979, 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...” (Arens, 1979, 1981: 36).

Si a esto se suma, puntualiza el antropólogo, 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 cómo 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.

¿Qué podía entonces esperarse hubiera sido el capitán Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, nombrado cronista mayor de las Indias por el emperador Carlos V, y autor de la *Historia general y natural de las islas y Tierra Firme del mar Océano*? ¿Será o no sospechosísima de falsedad la aseveración que contiene su obra, que “desde el golfo de Urabá para Oriente, hasta el fin de la boca del Drago e la isla de la Trinidad, todo está

poblado de indios caribes, flecheros, e comen carne humana e por sus delitos se les empleaba para cualquier castigo...?”

En esa virtud, ¿qué fe pueden merecer los escritores posteriores, que inculparon de antropófagos a los indios de América, basados en las falsas y parciales relaciones de historiadores como Oviedo, cuyo libro sirvió de matriz a los subsiguientes y a los escritores modernos, adocenados copistas de aquéllos? (Salas, 1920: 57-58).

Al acercarse a otras costumbres antropófagas, de menos interés para esta etapa de la investigación, y al hacer un minucioso paseo por los que él mismo cataloga como caníbales contemporáneos (África y Nueva Guinea) y, en particular, al hacer consideraciones sobre el comerse entre humanos en el mundo prehistórico, Arens redondea sus teorías y denuncia...

Tomados en conjunto, la rareza de los hallazgos, incluyendo los de naturaleza dudosa, no autoriza la conclusión de que la evidencia material siempre indica canibalismo como patrón cultural, ya sea en forma ritual o alimenticia, en las épocas más remotas. Esto puede resultar una sorpresa para el lego y el divulgador, pero es evidente por la literatura que esta ausencia de datos básicos tampoco es reconocida por la antropología social contemporánea (Arens, 1979, 1981: 126).

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 (1960, 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.

III. 5. Si existe el canibalismo

Para refutar la discutible teoría de Arens (1979, 1981), Teresa Porzecanski, desde su análisis a las tribus tupi-guaraníes, le dedica un apéndice del libro *Curanderos y caníbales* (1989) y expresa, en éste, 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, la autora, 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.

Lo acusa de ser ‘*un ordinario marinero del siglo XVI*’ de lo que deduce que no pudo haber escrito su obra por sí mismo, sino en un equipo que distorsionaría los datos: (...) Otras objeciones de Arens cuestionan que Staden pudiese entender y recordar los diálogos que intercambiaban los Tupís, pero nadie está en condiciones de afirmar 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? (Porzecanski, 1989).

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, en líneas generales, 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.

Esta idealización, por su distancia de la realidad, adolece del mismo prejuicio que Arens le cuestiona a sus opositores; negar que lo humano pueda tomar cuerpo en conductas aberrantes no ha impedido sin embargo su existencia en el pasado y que éstas sigan existiendo actualmente y gocen de buena salud, como lo demuestran los estigmas de las sociedades contemporáneas de nuestros países y en años recientes (Porzecanski, 1989: 38).

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, 1979, 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 dicho trabajo, es pertinente detenerse a comentar que la breve licencia que se toma Arens para alimentar ciertas

esperanzas de canibalismo se puede asociar con la reciente 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, dicen, 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 -“(...) dans presque toutes les régions du monde”- han consumido -“(...) et consomment peut-être encore” (*Ibidem*)- la 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” (*Ibidem*).

Y finalmente, la autora 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”
(Vincent, 2000: 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, en virtud de este trabajo, los dos casos que propusimos como ejemplos del imaginario que (re)presentó a los comedores de carne humana en la Europa occidental. Éstos son, y como ya se expusieron largamente (y en ocasiones volveremos a ellos), 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 antropofagia, el segundo de los casos citados, que es vital en dicha investigación ya que cumple una función de soporte sustentador en el campo de la *antropofagia signica*.

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 por Michel Foucault (1966, 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, contrariamente, destaca a la *similitud*. La jerarquía centralizadora de un Orden determinado de Poder y Representación, nos indica Viscardi (2001), “(...) 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, 2001a: 2).

Así es como estos ejemplos seleccionados, son un núcleo mínimo del inventario mantenido por el *efecto-espejo* de la modernidad que defiende su soberanía¹⁰⁸ sobre la realidad y diagnostica a la imagen como un producto imprevisto de representación (Guigou, 1996).

La confabulación, entonces, empieza por la reunión de ese par de objetos, un par diferente que representa emblemáticamente, una imagen y una palabra; el espejo, expone, arriesga; al no mostrar, el libro esconde. Ambas son imitaciones, o reproducciones ambivalentes: presentan una ausencia, es decir: re-presentan, pero por hacerlo, presentan otra cosa. Mostrada, descrita y contada –como la figura en un espejo, como un artículo en una enciclopedia, una reflexión hace aparecer la imagen y otra reflexión, la desvanece (Block de Behar, 1993: 82).

La representación, explica Foucault (1966, 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, en todo caso, un ocultamiento: exorcizar los comportamientos consignables a los ‘europeos medios’ “(...) implica pensar desde esa medianía normalizadora (normatizadora) 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, explican dichos autores, el proceso de exaltación de la representación, en la *técnica* moderna de traducción del salvaje al civilizado.

¹⁰⁸ Para Hardt y Negri (2000, 2002) 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, 2000, 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” (*Ibidem*, 86).

Finalmente, Para Ricardo Viscardi (2001a) 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)” (2001a: 3), hasta llegar a confundir entre sí lo público y lo privado.

III. 6. La representación como base de las *ciencias humanas*

Por su parte, Foucault (1966, 1986) -como se advirtió brevemente en el capítulo anterior- introduce el tema desde el surgimiento de las *ciencias humanas* y asegura que éstas no han sido prescritas con antelación¹⁰⁹ 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, 1966, 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. Como lo precisa la profesora de derecho de la Universidad París I Pantheon Sorbonne, Mireille Delmas-Marty (1994), “Et, en ce sens, nécessaire d’inventer l’humanité” (Delmas-Marty, 1994: 56).

¹⁰⁹ 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.

En palabras de Gilles Deleuze (1983, 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, 1983, 1996: 147). Por tanto, Foucault no anuncia la muerte de los hombres existentes¹¹⁰ o no señala un cambio en la concepción del hombre “(‘no es más que eso’)” (*Ibidem*, 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, etcétera 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” (*Ibidem*). 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, continuamos con Deleuze (1983, 1996), 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” (*Ibidem*).

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, a través de una

¹¹⁰ Al referirse a quienes critican la muerte del hombre foucaultiana, Deleuze (1963, 1996) 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, 1963, 1996: 146).

redistribución de la *episteme*, como aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber que, luego, pasa a ser objeto de la ciencia y se torna en un acontecimiento, en el orden del mismo saber.

De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden, el saber de las identidades, las diferencias, los caracteres, los equivalentes, las palabras -en breve, en medio de todos los episodios de esta profunda historia de lo *Mismo*-una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre (Foucault, 1966, 1986: 375).

Desde la época clásica, diagnóstica este intelectual francés, 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. Parafraseando algunas indicaciones de Viscardi (2001), este encadenamiento evolutivo es propio de la historia que mantiene una correspondencia empírico-trascendental, la del Hombre. “Para el discurso en la Acción, la continuidad comunicativa no puede legitimarse ni en cuanto presente enunciativo (exclusivamente en la conciencia individual) ni en tanto que libertad política (al margen de la práctica institucional)” (Viscardi, 2001a: 4).

A partir de dicha propuesta, entendemos que el descubrimiento de América y la antropofagia -como fuentes del *neototemismo occidental*- funcionan a partir de un sistema jerárquico atado a las limitadas ramificaciones “arborescentes” que soportaron y sustentaron a la modernidad. Por lo mismo, Foucault (1966, 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.

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

(...) primero el reinado del modelo biológico (el hombre, su psique, su grupo, su sociedad, el lenguaje que habla existían en la época romántica como seres vivos y en la medida en que viven en efecto; su modo de ser es orgánico y se lo analiza en términos de función); después viene el reinado del modelo económico (el hombre y toda su actividad son el lugar de los conflictos de los que son, a la vez, la expresión más o menos manifiesta y la solución más o menos lograda); por último, así como Freud viene después de Comte y de Marx, comienza el reinado del modelo filológico (cuando se trata de estructurar y de sacar a la luz el sistema significante) (Foucault, 1966, 1986: 349).

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, 1966, 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 normalización, saber correctivo...” (Foucault, 1973, 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” (*Ibidem*, 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, etcétera. 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 que se plantearon en el capítulo I (I. 2.) de este proyecto y que estimulan, para nosotros, lo que posteriormente el mismo Foucault (1970, 1999) presentó -en un primer momento dentro de lo que se conoce como su etapa del poder y que nosotros ya adelantamos- 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 lugar 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, 1966, 1986: 345).

Al margen de estos modelos de formalización, existen, dice Foucault, 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, continúa, 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, 1966, 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, sometiéndose a las exigencias del medio, “(...) compone con las modificaciones que impone...” (*Ibidem*), 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” (*Ibidem*, 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, es decir, y para no olvidar nuestros postulados, conforman un sistema de *antropofagia signica* codificada.

El estudio de las literaturas y de los mitos, precisa Foucault (1966, 1986), 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 el pensador francés, 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.

Una gran deriva ha llevado, pues, a las ciencias humanas de una forma más densa en modelos vivos a otra más saturada de modelos tomados en préstamo al lenguaje. Pero este deslizamiento ha sido duplicado por otro: aquel que hizo recular el primer término de cada una de las parejas constitutivas (función, conflicto, significación) e hizo surgir con tanta más intensidad la importancia del segundo (norma, regla, sistema)... (Foucault, 1966, 1986: 349).

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, 1966, 1986: 349). Con lo dicho, se acepta una psicología patológica al lado de la normal y el conocimiento de ésta 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 (1996) al aseverar que la imagen es “(...) diagnosticada como un producto episódico representacional” (Guigou, 1996: 35).

Al retomar los postulados de Foucault (1966, 1986) y tras dicho preámbulo *arqueológico* sobre los dos e inversos arquetipos modelizadores -más ciertos lineamientos similares que se presentaron por parte de otros autores y los estudios de Foucault (1970, 1999) en torno al orden del discurso- 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 pensador 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, 1966, 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, “(...)

recorren todo el campo de su posibilidad y lo articulan fuertemente sobre las dos dimensiones que lo limitan” (Foucault, 1966, 1986: 352).

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, 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)” (*Ibidem*).

La representación no es un objeto de las ciencias humanas, sino que es el campo mismo de éstas y en toda su extensión. “Es la base general de esta forma de saber, aquello a partir de lo cual es posible” (*Ibidem*, 353). 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, dice Foucault (1966, 1986), 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” (*Ibidem*, 355) y son catalogadas como tales porque pertenecen a la definición arqueológica de su enraizamiento, que adaptan y cobijan la transferencia de modelos cogidos 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*” (*Ibidem*, 356).

III. 7. La clausura de la representación

En *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte* (1973, 1989) -libro basado en el cuadro homónimo de René Magritte- Foucault retoma, profundiza y replantea el tema de la representación desde un punto de vista aún más radical. Para ello, amplía la equivalencia que en *Las palabras y las cosas* (1966, 1986) hacía entre *similitud* y *semejanza* (II. 9.) y da a entender que uno de los principios básicos de la pintura occidental (y de Occidente en general) es esta equiparidad entre, por una parte, la semejanza y la afirmación de un vínculo representativo y, por otra, la similitud.

Esto no es una pipa, en el inicio era el caos. O tal vez había dos: el caos de lo diferente, donde cada cosa es diferente a la otra; y el caos de lo igual, donde cada cosa es igual a cualquier otra. Ambos son refractarios a la idea de orden, que sólo puede existir en la línea fronteriza entre la diferencia y la similitud. Allí donde todo es igual, o donde todo es dispar, no es posible imponer las categorías del conocimiento, y por tanto orden (Almansi, 1989: 9).

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, 1973, 1989: 50), pero, finalmente, dicho pesador 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” (*Ibidem*, 61).

Para el pensador francés, 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...” (*Ibidem*, 63). Con esto, prolonga indefinidamente lo semejante y, al mismo tiempo, la exime de cualquier información que intente imponer a qué se parece.

Foucault (1973, 1989) precisa que Magritte disoció la similitud de la semejanza y cree, además, que el pintor belga ha enfrentado la primera de éstas vs. la segunda. La *semejanza* para el autor 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, 1969, 1989: 59), cuando se plantean unas identidades vacilantes, ilimitadas e indefinidas.

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

La semejanza sirve a la representación, que reina sobre ella; la similitud sirve a la repetición que corre a través de ella. La semejanza se ordena en modelo al que está encargada de acompañar y dar a conocer; la similitud hace circular el simulacro como relación indefinida y reversible de lo similar con lo similar (Foucault, 1973, 1989: 64).

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” (Foucault, 1973, 1989: 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 esta investigación (incluso con sus debidas diferencias)- fueron propuestas por Foucault (1966, 1986), quien va más allá de la representación y plantea la distinción entre similitud y semejanza; Deleuze y Guattari (1976, 1997) sustituyen las “estructuras arborescentes” por la figura del *rizoma* y Jacques Derrida (1967, 1971) denuncia la marginación que sufre “(...) la escritura, como toda las lenguas artificiales...” (Derrida, 1967, 1971: 50) por parte de la ya mencionada tradición filosófica occidental.

La diversidad de horizontes modernos se modifica y se comienzan a retroalimentar en un proceso que, con antelación propusimos denominar, *antropofagia signica rizomática*. Nace, con esto, una inquietud dentro del campo de la representación sobre lo representado...

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Como consecuencia de la codificación de la naturaleza del ser, el sentido “figurado” de cabeza en tanto que facultad del pensamiento, queda reducido (en un sentido descarnado del ritual jíbaro) a sinónimo de artefacto, como mera repetición de la fórmula (...) cuya paradoja de vida artificial traqueteaba en el bueno del monstruo inocente (Viscardi, 2001b: 1 y 2).

La semejanza, para el Foucault que interpreta a Magritte pertenece sólo al pensamiento y señala, pro lo mismo, que “(...) ‘se asemeja en tanto que ve, oye o conoce; se convierte en lo que el mundo ofrece’” (Foucault, 1973, 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” (*Ibidem*, 73 y 80).

Para Deleuze (1969, 1989), las *copias* son avaladas por la semejanza y los simulacros son como falsos aspirantes que poseen una desviación esencial. En definitiva, explica este pensador, 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, 1969, 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 copia degradada; oculta una potencia positiva que niega *el original, la copia, el modelo y la reproducción*” (*Ibidem*). No hay modelo que sostenga la inestabilidad del simulacro.

Para Foucault (1973, 1989), 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. En los términos que pretendemos exponer dicha lectura semiótica del canibalismo, esto permite un tránsito de una *antropofagia signica* codificada a una *antropofagia signica* rizomática que se escapa, de acuerdo a nuestra lectura, de los cánones establecidos y controladores del discurso de autoridad y sus consecuencias.

(...) supone que la densidad de significaciones hacen posible una lectura total (sin totalizaciones) y que estas propias significaciones son por tanto atenuantes de la pertinencia de las diferencias (*público/privado*) (...) 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, como lo veremos, por Jenaro Talens, en su artículo “Escritura contra simulacro” (1994), 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 baquelita

y, posteriormente, en soporte de vinilo que suponían una reproducción del concierto, es decir, “(...) de la copia como representación” (Talens, 1994: 351). 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*” (*Ibidem*, 352).

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, continuamos con Talens, involucra varias formas de emisión, transmisión, circulación, recepción, interpretación, etcétera, “(...) 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, 1994: 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, 1972-1973, 1989: 142)¹¹¹.

El aislamiento de una música en medio de la tormenta no tiene más sentido que estas palabras irreconocibles que un naufrago pronuncia como suyas, aún ignorando a quién o quiénes pertenecen. Estériles esbozos para una teoría de la resurrección (“Final de laberinto”. Talens, 1971, 1989: 97)

Por su parte, y para ahondar un tanto más en este ejemplo, Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976, 1997) consideran que la música (y por qué no la poesía) 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, 1976, 1997: 27).

En el capítulo I (I. 2.) se desarrolló, en torno al juego ilimitado de las interpretaciones, el proceso de producción de sentidos. En relación a lo mencionado por Talens (1994), y antes de continuar con la tesis de Michel Foucault, estimamos conveniente cerrar este ejemplo con las siguientes palabras de Fernández Serrato (2002) quien, al introducir la última antología poética de Talens, indica: “La ‘verdad’ queda fuera de la palabra, y la palabra es un simulacro engañoso, sólo el lector (...) puede reconstruir una voz que unifique las sensaciones signicas del texto en un sentido” (Fernández Serrato, 2002: 36).

¹¹¹ La clausura de la representación y la producción de sentidos en la obra poética de Jenaro Talens está desarrollada en forma más extensa en la comunicación: “La poesía de Jenaro Talens como escritura rizomática: ‘un cuerpo anónimo interroga’”. (SILVA ECHETO, V. y BROWNE, R., Actas del Congreso de “Poéticas novísimas. Un fuego nuevo”, Universidad de Zaragoza, abril 2002. En prensa).

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Como ya lo anunciamos, esta ordenación tiende a modificarse, desapareciendo la teoría de la representación y la del lenguaje decimonónico. Por lo mismo, Foucault (1966, 1986) 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, 1966, 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, expone Foucault (1966, 1986), sólo como efecto de sentido.

Esto, que se ha denominado crisis de la representación, tiene efectos sobre el sujeto social que recibe los mensajes, en la medida en que, para él, los objetos ya no tienden a convertirse en el mundo material en tanto representado en el lenguaje, sino en el flujo mismo de los significantes (Talens, 1994: 356).

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 signifiante-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, 1994: 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 (1995, 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, 1995, 1996: 36).

III. 8. La indiferencia de la diferencia

Tras la clausura de la representación y en esta era del simulacro que, sin duda, ampliaremos en los capítulos V y VI, Jean Baudrillard (1978, 1993) precisa que “Disimular es fingir no tener lo que se tiene. Simular es fingir tener lo que no se tiene” (Baudrillard, 1978, 1993: 12). De esta forma, dicho sociólogo francés 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*.

(...) la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes (...) No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación 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 (Baudrillard, 1978, 1993: 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, 1995, 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.

El mundo sólo existe gracias a esta ilusión definitiva que es la del juego de las apariencias (...) el mundo aparece y desaparece perpetuamente (...) Dios es el que preside esta disolución del mundo como ilusión, y su resurrección como simulacro, como realidad virtual, al término de un proceso de extenuación de todas sus posibilidades por medio de lo real (Baudrillard, 1995, 1996: 20-21).

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. Así es como se ha llevado a cabo esta profecía, continúa Baudrillard. Profecía que, en próximos capítulos (V y VI), desarrollaremos a partir de las posibles consecuencias que ésta puede acarrear. En dicho mundo la principal función del signo es hacer desaparecer la realidad y enmascarar, al mismo tiempo, aquella desaparición.

Para Baudrillard, este enmascaramiento podría ser un *Crimen perfecto* (1995, 1996)¹¹² 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, 1995, 1996: 44 y 77). El investigador francés insiste, además, que lo que se extermina es la ilusión

¹¹² “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 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, 1995, 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 su efectucciones, sobrevolando su propio campo, haciéndonos hijos de él mismo” (Deleuze, 1969, 1989: 215).

radical del mundo, no es lo real que desaparece en la ilusión, sino que es ésta la que desaparece en la realidad integral.

Si no existieran las apariencias, el mundo sería un crimen perfecto (...) precisamente, el crimen nunca es perfecto, pues el mundo se traiciona por las apariencias, que son las huellas de su inexistencia, las huellas de la continuidad de la nada, ya que la propia nada, la continuidad de la nada, deja huellas. Y es así como el mundo traiciona su secreto. Así es como se deja presentir, ocultándose detrás de las apariencias (Baudrillard, 1995, 1996: 11).

Sobre esta tradición de las apariencias que expone Baudrillard, Jacques Derrida, en una postura más radical y al ser entrevistado por Bernard Stiegler (1996, 1998), asegura que no hay tiempo absolutamente real y precisa que lo denominado como tiempo real es una *différance* extremadamente reducida. “El efecto de tiempo real es en sí mismo un efecto particular de ‘diferancia’” (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 161). De lo anterior, se entiende que el tiempo real no existe puro. En este sentido, parafraseando a Derrida en su crítica a lo artificial, 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 ‘diferancia’ está inscripta en el corazón mismo de la sincronía supuesta, en el presente viviente” (*Ibidem*, 160).

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, 1998)- 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*” (*Ibidem*, 15). Uno de los rasgos que designa lo que constituye la actualidad en general es el artificio de la *artefactualidad*¹¹³.

Este artificio, para Derrida, 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” (*Ibidem*).

Una artefactualidad es un *‘miembro fantasma’*, un espacio virtual, un *no lugar* -como lo veremos más adelante (V. 7.)- 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: “Es con la condición de ese *‘ven’* que hay experiencia del venir, del acontecimiento, de lo que llega y por consiguiente de lo que, porque llega del otro, no es previsible” (*Ibidem*, 25). Sobre lo mismo, Jean Baudrillard (1995, 1996) 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, 1995, 1996: 103).

El propósito de esto último, según Baudrillard, 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

¹¹³ En el capítulo VI (VI. 6. y VI. 7.) aplicaremos la misma estrategia de la *différance* que propone Derrida, no sólo para superar los modelos de la binaria metafísica occidental, sino para proponer un efecto *contraimperial* que trasgreda, incluso, la nueva soberanía posmoderna que, de alguna manera, ya hemos adelantado a partir de Hardt y Negri (2000, 2002).

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.

La máquina informática y cerebral, por su parte, no es dueña de las apariencias, sólo domina el cálculo, y su tarea, al igual que la de todas las máquinas cibernéticas y virtuales, consiste en destruir esta ilusión esencial mediante 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 (Baudrillard, 1995, 1996: 51 y 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 -“(...) en la que hemos acumulado, adicionado, sobrepujado incesantemente” (Baudrillard, 1995, 1996: 14-15)- 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: es como si las cosas se hubieran tragado vorazmente su espejo y se hubieran tornado en transparentes para sí mismas, “(...) enteramente presentes para sí mismas, a plena luz, en tiempo real, en una transcripción despiadada” (*Ibidem*, 15). 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, 1995, 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, 1995, 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” (*Ibidem*). “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” (*Ibidem*). Menos mal que nada es instantáneo, ni simultáneo, ni contemporáneo.

Es como una alteración que tiene la tendencia a reabsorberse en la creciente información que se termina resolviendo en la información absoluta y total. Es el mundo equivalente al mundo, la ilusión final, un mundo perfecto, concluido perpetrado, consumido que arriba al colmo de la existencia y de la realidad al mismo tiempo que al extremo de sus posibilidades. “Así pues, lo que nos asegura la existencia del mundo es su carácter accidental, criminal, imperfecto. Por eso, sólo puede sernos dado como ilusión” (*Ibidem*, 21).

El simulacro es esta empresa de la desilusión -“(...) literalmente: de ejecución de la ilusión del mundo a favor de un mundo absolutamente real” (*Ibidem*, 30)- donde no hay crisis de la realidad, sino que hay una creciente realidad que produce y reproduce por la simulación que no es en sí misma más que un modelo de la simulación.

Es ese enorme -sentencia Baudrillard (1995, 1996)- dispositivo de sentido, de cálculo y de eficiencia que engloba todos los artificios que incluyen, por supuesto, la realidad virtual y donde se ha perdido la ilusión del signo a favor de su operación.

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 en nuestra cultura que se ofrece 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 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, como ya se anunció, 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.

La virtualidad no es como el espectáculo, que se guía dejando sitio a una conciencia crítica y al desengaño. La abstracción del “espectáculo”, incluso para los situacionistas¹¹⁴, jamás era inapelable, mientras que la realización incondicional lo es, pues nosotros ya no estamos alienados ni desposeídos, poseemos toda la información. Ya no somos espectadores, sino actores de la performance... (Baudrillard, 1995, 1996: 43-44).

Se trata de la construcción de un mundo virtual perfecto para empantanar 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 -dice Baudrillard (1995, 1996)- contra el fantasma de la ultra-realidad, no contra las sombras, sino contra las transparencias. Todo lo que se consideraba

¹¹⁴ El movimiento de la *Internacional Situacionista* (1957, 2000) lo trabajaremos, en particular, en el capítulo VI (VI. 4.). En este mismo apartado desarrollaremos, brevemente, la relación de Baudrillard con esta subversiva agrupación. Nuestra propuesta, a diferencia de este sociólogo, relaciona la noción de espectáculo con nuestras sociedades posmodernas. Opción que tomaremos de los postulados de Hardt y Negri en *Imperio* (2000, 2002).

opuesto -y que se apuntó con Durand (1960, 1981) a su debido tiempo- 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, 1995, 1996: 95). En la aceleración indiferenciada del sistema, las cosas comienzan a perder su distancia, su sustancia y su resistencia.

Así la transparencia del Mal sólo es la transpiración de lo peor a través de lo mejor. Que del Bien se engendre el Mal, nada más divertido. Pero ¿no hay ironía equivalente en el hecho de que el Mal engendre el Bien? De hecho, hay que concebir las cosas de otra manera: el Bien se produce cuando el Bien engendra el Bien, o cuando el Mal engendra el Mal: todo está en orden. El Mal se produce cuando el Bien engendra el Mal o el Mal engendra el Bien. Entonces todo va mal. Es como si las células del corazón engendrarán las células del hígado. Toda distorsión de las causas y los efectos pertenecen al orden del Mal (Baudrillard, 1995, 1996: 95-96).

Por lo tanto, es necesario eliminar este orden del Mal. Hay que exterminar lo negativo (nosotros lo trataremos de hacer en el capítulo VI, después de conocer algunas fórmulas de poder que sentaron bases para el surgimiento del simulacro). Esa es la solución final que plantea Baudrillard, quien, más adelante y cual acto de magia propone el eslogan: “‘We shall be your favorite disappearing act!’” (Baudrillard, 1995, 1996: 118). En este acto de desaparición es donde da cabida, en su propuesta, al Otro y lo incorpora al señalar que es su única forma de existencia. Todo lo que es engendrado en el modo de la producción no será más que nuestra propia imagen. Tan sólo lo que aflora en el modo de la desaparición es realmente otro. El único deseo es el deseo de lo que me falta, no es el de aquel a quien yo falto “(...) (lo cual ya es más sutil), sino el de aquel a quien no falto, el de lo que es perfectamente capaz de existir sin mí. Alguien a quien no falto es la alteridad radical (*Ibidem*, 120).

“¡Menos mal que nosotros mismos no vivimos en tiempo real!” exclama convencido este sociólogo y se pregunta y responde al mismo tiempo: “¿Qué seríamos en tiempo ‘real’? Nos identificaríamos exactamente a cada instante con nosotros mismos” (*Ibidem*, 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” (*Ibidem*, 78-79).

A diferencia de propuestas anteriores, Baudrillard (1995, 1996) sostiene que con lo virtual no sólo se termina con el referente y lo real, sino también se extermina al Otro, como “(...) *el equivalente de una purificación étnica que no sólo afectara a unas poblaciones concretas, sino que se encarnizara con todas las formas de alteridad*” (*Ibidem*, 149) que se diluyen en la 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” (*Ibidem*, 156).

En la modernidad, continúa Baudrillard, 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.

Por lo tanto, surge una alteridad profusa, donde se interpretan todos los papeles al mismo tiempo, y donde se convierte al Otro en un objeto transicional que puede transformarse en cualquier otra persona, por medio de juegos de roles, de juegos virtuales e informatizados, a través de esta nueva espectralidad que los híbrida -como lo explicamos en el primer capítulo, al extremar un tanto más esta visión- por medio de un pensamiento del ENTRE que plantea dicha terceridad intermedia y que es estimulada por la *différance*. “Esta performance antes impensada es el signo del travestismo profundo de nuestra cultura. El estado de prostitución no es más que el de la sustitución total de los términos, de los sexos, de las categorías entre sí” (*Ibidem*, 173).

Para Baudrillard no hay solución ante esta resistencia de la alteridad y concluye al agregar que 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. “Y secretamente desesperados de esta indiferencia, y celosos de cualquier forma de pasión, de originalidad o de destino” (*Ibidem*, 177).

También, en el crimen perfecto, este autor sostiene que el más insignificante acto de pasión es una ofensa a la indiferencia en general y añade 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” (*Ibidem*).

Para ahondar en este punto, el sociólogo 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, en especial, 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, Baudrillard aprecia que una vez perdida esta relación “natural” se ingresa en una relación de rechazo con el otro artificial, enaltecido todo esto por el odio...

Y precisamente porque se trata de otro ideal esta relación es exponencial: nada permite detenerla, ya que todo el movimiento de nuestra cultura marcha en el sentido de una construcción diferencial furiosa, de una extrapolación perpetua del mismo a través del otro. Cultura autista de altruismo trucado (Baudrillard, 1995, 1996: 178).

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 irruman en este mundo como enemigos vencidos que se liberan del modelo controlador... Esto es lo que desarrollemos, como desafío para la última parte de esta investigación, en los capítulos venideros.

Ya en el ecuador de nuestro proyecto y como parte de un breve recuento, consideramos oportuno, en virtud de los términos en que se han planteado estos tres capítulos, apreciar que los postulados recientemente expuestos -que giran en torno a la

similitud- son conciliables con lo que propusimos denominar -a nuestro parecer y para familiarizarnos en el ámbito caníbal- *antropofagia sígnica* rizomática o *entropía sígnica*.

En el transcurso del presente trabajo insinuamos que, para Gilbert Durand (1960, 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 (1966, 1986), 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 este tercer capítulo, 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 animalización 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.

Desde esta última mirada y con la idea de seguir denunciando las posturas enclaustrantes de las que hemos hablado, continuaremos elaborando esta propuesta de investigación que, en el siguiente capítulo, la centraremos en relación a las innumerables figuras del poder y cómo éstas, desde antaño, han estado supervisando -cual *Big Brother*- el libre devenir. Para ello, dejaremos de lado un tanto -aunque siempre estará marcando pauta porque es nuestro próximo cuestionamiento- la noción de simulacro y las reflexiones que en torno a éste nos ofrece Baudrillard, entre otros. Por consiguiente, en los capítulos (V y VI) que ultiman este trabajo, trataremos de redondear el inquieto juego del simulacro y plantaremos -tal como lo hace el sociólogo francés, pero desde otro punto de vista- una propuesta alternativa de vía de escape, de trasgresión para, también, tratar de eludir las ilusiones que provocan las indiferencias de la diferencia. Entonces, la parte final del presente capítulo fue sólo un aperitivo, un planteamiento introductorio, un estado de la cuestión, para ampliar el horizonte tras la crisis de las ciencias humanas y del modelo de la modernidad. Así lo veremos más adelante (capítulo V), a partir de la transición del *imperialismo* al *imperio* (Hardt y Negri, 2000, 2002) y de la *disciplina* (Foucault, 1975, 1994) al *control* (Deleuze, 1993).

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

CAPÍTULO IV

ORIENTE Y OCCIDENTE:

ANATOMÍA DEL (SIMBÓLICO) PODER MODERNO

“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

Después de dilucidar cómo se construyeron las ciencias humanas y cuáles pueden ser algunas de sus acciones más próximas -como es, para Foucault, la muerte de la representación y la asunción del simulacro-, la idea de este capítulo es reconocer ciertos actos empíricos 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, como veremos más adelante (capítulo V) y como lo precisan Hardt y Negri, se da “(...) a partir del ocaso de la soberanía moderna” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 12) 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 (1986-87, 1996) 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, 1986-87, 1996: 65).

Por lo mismo, y para contextualizarlo con lo anterior, en este capítulo 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 (1978, 1990)- en el acto de *violencia simbólica* (Bourdieu, 1994, 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, 1975, 1994).

En los capítulos anteriores, conocimos, a partir de una propuesta *semiótica-antropófaga*, algunos argumentos que nos 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 (1970, 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, 1975, 1994: 165). En la historia todo se expresa con símbolos, “(...) la grandeza y la sumisión, la victoria y la derrota, la felicidad, la prosperidad, la miseria. Y más que ninguna otra cosa, la identidad” (Maalouf, 1998, 1999: 89).

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 (las retomaremos en los capítulos V y VI), y sus consecuencias, para preguntarnos cómo el poder, *anatomía del poder* le denomina Foucault, se fue incrustando en nuestras sociedades. Esto con el propósito -más adelante y en apartados venideros- 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 (2000, 2002) del imperialismo al imperio y de las posibles conjunciones y secuelas que en el tránsito de uno a otro se producen.

Para abordar los temas que aquí desarrollaremos, consideramos pertinente recordar que, en el capítulo III, aplicamos dichas diferencias culturales binarias a lo que se conoce bajo el calificativo del descubrimiento y la conquista de América. A partir de la eliminación y el genocidio de la Otra cultura, diagnosticamos un proceso de *antropofagia signica colonizadora* por la cual los conquistadores se “engulleron”, prácticamente, en su totalidad a una cultura que se vio estancada en los márgenes de límites definidos por su enorme finitud.

En consecuencia, en la presente sección y como ya lo anunciamos brevemente, profundizaremos en ciertas concepciones en torno a la producción de violencia y como, a partir de ésta, surgen *pensamientos del afuera*, retomando un concepto que 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, 1993, 1997: 12) nos recuerda, al respecto, Gilles Deleuze. Continuando con algunas sugerencias propuestas, en el campo de la literatura, por este pensador francés, 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 -precisa- 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 propuesta. En dicho capítulo, trataremos de escudriñar y rescatar la “históricamente” olvidada alteridad y, así, tener acceso al *third space* que expusimos en la primera parte de esta investigación.

A consciência da multiplicidade dos focos de cultura é uma consciência da ocidentalização do planeta. O “outro” é uma invenção do Ocidente. Verdade que a sua base é universal (...) Mas foi a expansão ocidental sobre a superfície terrestre que produziu a sistematização dessa figura da alteridade (Risério en Machado, 2001: 22).

La alteridad es una creación de la misma identidad. La construcción negativa del Otro no europeo, escriben Hardt y Negri (2000, 2002), es lo que sostiene, en definitiva, a la misma identidad. El discurso de autoridad es quien decide quien debe estar en el afuera. Esta última postura es corroborada por Edward Said (2002), 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 (1998, 1999), 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, 1998, 1999: 25). La identidad, para Ortiz, es consecuencia directa de la organización interna de las sociedades modernas (Ortiz, 2000). Para Said, los viajeros de siglos pasados se excusaban al indicar que conocer y acercarse a Oriente era importante para “(...) modelar vuestro carácter -es decir vuestra propia identidad-...” (Said, 1978: 235), pero, lo que, efectivamente, se pretendía era solidificar el antisemitismo, la xenofobia y las aprensiones raciales en general. Marc Augé (1992, 1993) 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, 1992, 1993: 17). Es -y ahora parafraseamos a dicho antropólogo- Europa versus el resto del mundo como más de alguna vez lo apreciamos por iniciativa de las federaciones de fútbol. Sami Naïr (1996, 1998), 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, 1996, 1998: 130).

Al referirse a la obra de Edward Said, Chambers (1998) explica que la otredad es utilizada para construir el sentido (un sentido unívoco y homogéneo, y no plural, como veremos más adelante) 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, 1978, 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. Finalmente, analizaremos la influyente mano de Estados Unidos en gran parte del mundo y su particular intervención en las dictaduras de América Latina.

En una mirada general, nos detendremos en el caso particular de Chile (como Otro no oriental), basándonos en algunas evidencias que Said rescata de ciertas definitorias decisiones de Henry Kissinger. Se trata de la influencia estadounidense¹¹⁵ en el golpe de estado de 1973 que nos permitirá exponer las posiciones de algunos aliados que apoyaron y colaboraron, desde dicho país sudamericano, en el derrocamiento del último gobierno democrático antes de la intervención militar.

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 predominar 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, ha creado personajes como los de Walt Disney -postura desarrollada lúcidamente por Dorfman y Mattelart (1973)- para difundir las leyes,

¹¹⁵ El traspaso de la modernidad a la posmodernidad, Hardt y Negri (2000, 2002) 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, 2000, 2002: 14-15). La transición entre imperialismo e imperio de Hardt y Negri como la de disciplina y control de Foucault (1975, 1994) y Deleuze (1993), las estudiaremos, con detención y a la par, en el próximo capítulo. Asumimos, desde nuestro punto de vista, ciertas dependencias o secuelas, como ya lo hemos dicho, entre una (imperialismo) y otra (imperio) o, más bien, de una a otra. “Thomas Jefferson, los autores de *The Federalist* y los demás fundadores ideológicos de los Estados Unidos se inspiraron en el antiguo modelo imperial; creían que estaban creando, del otro lado del Atlántico, un nuevo imperio con fronteras abiertas y en expansión, un imperio en el que el poder se distribuiría efectivamente en redes. Esta idea imperial sobrevivió y maduró a lo largo de toda la historia de la constitución de los Estados Unidos y ahora ha emergido en una escala global en su forma más acabada” (*Ibidem*, 13).

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.

IV. 1. La producción de violencia y el pensar en el *afuera*

Las sociedades occidentales, y occidentalizadas -herederas de los principios que propusimos anteriormente siguiendo a Foucault- han asumido como discurso válido la existencia de dos posturas que, por lo general, se enfrentan. “El colonialismo construye figuras de alteridad y organiza sus flujos en un espacio que se despliega como una compleja estructura dialéctica” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 117). Esta desigualdad trae consigo una carga de poder que se produce en la sumisión de uno de ellos. El conquistador europeo se impuso frente al conquistado americano. Como ya lo apreciamos, los Mismos y los Otros son exponentes de culturas que por ningún motivo y en contra de las posturas poscoloniales -la sociedad dominante se contamina- se pueden entre-mezclar. La intención es mantener sus límites fiscalizados para no contagiarse con extraños provenientes *del afuera*. Esta división permanente entre lo normal y lo anormal -nos sugiere Foucault- se aplica a otros objetos distintos que dibujan una marcación *binaria* cuya tarea es medir, controlar y corregir a estos anormales externos. Así también lo manifiesta Claire Parnet (1977, 1997):

Los dualismos no se basan en unidades, se basan en elecciones sucesivas: ¿eres blanco o negro, hombre o mujer, rico o pobre, etc? ¿Coges la mitad derecha

o la mitad izquierda? Siempre hay una máquina binaria que preside la distribución de los papeles y que hace que todas las respuestas deban pasar por preguntas prefabricadas, puesto que las preguntas ya están calculadas de antemano en función de las posibles respuestas a tenor de las significaciones dominantes. Así es cómo se constituye un patrón tal que todo lo que no pase por él no puede materialmente ser oído (Parnet, 1977, 1997: 25).

Miguel Morey (1987), en el prólogo a la edición castellana de *Lógica del sentido* (1969, 1989), “Del pasar de las cosas que pasan y su sentido”, aclara que estos juegos binarios siempre están sujetos al modelo económico (ganar/perder) o moral (bien/mal -mejor/peor) y propone, siguiendo a Deleuze, un ejercicio completamente “otro” que permita clausurar estas representaciones, basándose en la idea misma de representación del juego. Las reglas de este otro juego, expone Morey, 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” (*Ibidem*). 3. Las jugadas no son distintas pero componen, todas ellas, las formas cualitativas de un solo y mismo jugar, “(...) ontológicamente uno” (*Ibidem*). Un juego como el enunciado, que se desliga de todo tipo de representación tradicional, continúa este filósofo, 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” (*Ibidem*)¹¹⁶. Cada jugada estimula una singularidad y sus resultados siempre son móviles, compartiéndose en el espacio abierto como una *distribución nómada*, no sedentaria, “(...) en el que cada sistema de singularidades comunica y resuena con los otros, a la vez implicado por los otros e implicándolos en el tirar mayor” (Deleuze, 1969, 1989: 79). 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 tanto, a partir del mismo Foucault (1986, 1989), nos preguntamos cómo se puede tener acceso a dichos Otros marginados por el discurso patriarcal. Para ello, este filósofo, a partir de algunas referencias de Maurice Blanchot, invita a pensar el afuera, “(...) en una descripción de lo vivido en que el ‘afuera’ se esbozaría como experiencia del cuerpo, del espacio, de los límites de la voluntad, de la presencia indeleble del otro” (Foucault, 1986, 1989: 23). Al referirse a la formalización del lenguaje, Foucault amplía esta postura indicando que las causas principales de la razón occidental -como lo vimos en el capítulo primero desde la *deconstrucción* derridiana- es la búsqueda del *logos*, el estudio de los mitos y el psicoanálisis¹¹⁷. Parnet sentencia, sobre lo mismo, que la máquina binaria

¹¹⁶ Sobre el juego, Deleuze (1969, 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*. (Deleuze, 1969, 1989: 78-84). 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, 1989) 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: 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, 1969, 1989: 78).

¹¹⁷ “(...) Foucault, a quien el psicoanálisis no ha llegado nunca a apasionar, está todavía menos dispuesto a aceptar un gran inconsciente colectivo, fundamento de todo discurso y de toda historia, especie de ‘providencia prediscursiva’ de la que no tendríamos más que transformaciones en significaciones personales las instancias soberanas, tal vez creadoras, tal vez destructoras” (Blanchot, 1986, 1993: 24). La visión que Foucault y el posestructuralismo, en general, realiza en torno al psicoanálisis y al mito de Edipo se puede encontrar, entre otros textos, en las conferencias *segunda*, *tercera* y el *apéndice* de *La verdad y las formas*

sobrepasa al hombre y se inmiscuye en otros asuntos, “El psicoanálisis, con su procedimiento de asociación de ideas, es ejemplar a este respecto” (Parnet, 1977, 1997: 26).

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.

Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas, -este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y con relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podríamos llamar en una palabra “el pensamiento del afuera” (Foucault, 1986, 1999: 17).

Por su parte, Gilles Deleuze (1986, 1996) apunta, con mucho tino y desde una perspectiva literaria, que el límite no está fuera del lenguaje, sino que es ese mismo afuera que está compuesto de visiones y de audiciones, no necesariamente lingüísticas, pero activadas y habilitadas por el propio lenguaje, es decir, sistemas que son definidos por el mismo régimen que instaure las reglas y las normas y que puede marginarlo o incorporarlo, siempre y cuando responda y respete dichas órdenes establecidas. “El Afuera, en Foucault como en Blanchot (...), es lo que se encuentra más allá de todo mundo exterior. Al mismo tiempo, es lo que está más próximo que cualquier mundo interior” (Deleuze, 1986, 1996:

jurídicas (1973); *Vigilar y castigar* (1975); el texto sobre “Cuerpo-Poder” publicado en *Metafísica del poder* (1979): “El psicoanálisis, en algunos de sus logros, tiene efectos que entran en el marco del control y de la normalización. El psicoanálisis encuentra una de sus posibilidades de emergencia en el gran esfuerzo de disciplinarización y de normalización desarrollado durante el siglo XIX. Freud lo sabía bien” (Foucault, 1975, 1979: 108). Como también en el libro de Gilles Deleuze y Félix Guattari *El AntiEdipo* (1972): “Lo esencial del libro de Deleuze [y Guattari] es que cuestiona la relación de poder que se establece en la cura psicoanalítica y el paciente, relación de poder bastante semejante a la que existe en la psiquiatría clásica” (Foucault, 1973, 1998: 143). En un momento del *AntiEdipo* escriben: “Reprochamos, pues, al psicoanálisis el haber aplastado este orden de la producción, el haberlo vertido en la *representación*” (*Ibidem*, 306). Finalmente, Guattari en las *Tres ecologías* (1989) sostiene: “Se acabaron los catecismos psicoanalíticos, conductistas o sistémicos” (Guattari, 1989, 1996: 29).

177). El pensamiento, continúa este intelectual, no proviene desde adentro, pero tampoco desde el exterior, “Viene de este Afuera y a él retorna, consiste en afrontarlo. La línea del afuera es nuestro doble, con toda la alteridad del doble” (*Ibidem*).

En *Esto no es una pipa* (1973, 1989), Foucault nos entrega algunos elementos para distinguir lo que estamos planteando con este discurso “extramuros”. Para Almansi (1989), introductor de dicho ensayo y como lo precisamos en capítulos anteriores, 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. Siguiendo, la clasificación de *palabras* y *cosas* que da título a una de sus principales obras, Foucault analiza, en este texto, el discurso binario de la representación. “El autor de la Biblia subdivide la creación según un código binario (luz/tinieblas; mundo/cielo; tierra/mar; sol/luna; animales que nadan/animales que vuelan, y así sucesivamente” (*Ibidem*). También lo dice Auge cuando explica que los mecanismos de la representación han permitido conformar las categorías de identidad y alteridad (Auge, 1992, 1993). En síntesis y como ya lo vimos, Foucault concluye en *Esto no es una pipa* (1973, 1989) que Magritte es uno de los pioneros, desde el *surrealismo*, 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, 1977, 1997: 28).

Para Néstor García Canclini (1999), por ejemplo, la violencia que conllevó la conquista de América consolidó una oposición simplificadora: civilizados vs. bárbaros. Esta fórmula de ordenación dual (frente a lo caótico que esbozábamos del libro de Foucault), nos lleva a reflexionar que, desde una cultura eurocéntrica, los conquistadores son símbolo del descubrimiento y de lo que entendemos, en nuestras sociedades occidentales, como la *modernización civilizatoria*. La tesis hispanista, continúa García Canclini, otorga el bien y la verdad absoluta a los colonizadores y la brutalidad a los indios. Por su parte y como ya lo trabajamos, la tesis indigenista asegura que los españoles y portugueses fueron unos destructores que “devoraron”, simbólicamente, la cultura local¹¹⁸.

En sus estudios sobre el respeto al Otro en las relaciones sociales, el biólogo 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 (1975, 1994) 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

¹¹⁸ García Canclini indica, a pesar de lo anterior, que reducir toda esta cuestión binaria a la discrepancia Europa-América o a las pugnas uno vs. otro es una visión simplificadora. “Aunque ciertas confrontaciones tengan el aspecto de simple oposición y globalización exaspere desigualdades (y cree otras), ningún grupo actúa todo el tiempo como si la vida social se redujera a una guerra incesante” (García Canclini, 1999: 87). Por su parte, Hardt y Negri explican que, en definitiva, la situación de las colonias nunca fue solamente binaria, sino que se caracterizó por proliferantes multiplicidades. “Pero lo que aquí queremos argumentar no es que la realidad presente esta fácil estructura binaria, sino que el colonialismo, como una máquina abstracta que produce identidades y alteridades, impone divisiones binarias en el mundo colonial. El colonialismo homogeneiza las diferencias sociales reales creando una oposición decisiva que lleva las diferencias a un extremo absoluto y luego subsume la oposición en la construcción de la civilización europea. *La realidad no es dialéctica; el colonialismo lo es*” (Hardt y Negri, 2000, 20002: 120).

pruebas, a reglas rigurosas, la instrucción penal es una máquina que puede producir la verdad en ausencia del acusado” (Foucault, 1975, 1994: 43). Hay un “régimen” de la verdad -sentencia el intelectual en un diálogo con M. Fontana (2001)- que establece un conjunto de mecanismos de producción regulada por una ley y explica, a su vez, 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)¹¹⁹. Es más, este pensador declara, como hipótesis de las investigaciones que expone en Río de Janeiro¹²⁰, 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, 1973, 1998: 17). La segunda, aboga el intelectual, busca las emergencias, las grietas, los otros espacios donde se forma la 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 Foucault, al introducir sus conferencias en torno a la verdad y las formas jurídicas:

Presentaré algunos esbozos de esta historia a partir de las prácticas judiciales que dieron nacimiento a los modelos de verdad que todavía están vigentes en nuestra sociedad, aún se imponen a ella y valen no sólo en el dominio de la política, en el dominio del

¹¹⁹ Entrevista titulada “No al sexo rey”, realizada por Bernard Henry-Lévy y publicada, originalmente, en *Le Nouvel Observateur* (nº 655) y (*Triunfo* nº 752). No posee fecha original.

¹²⁰ “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, 1973, 1998: 32). Sobre el tema particular del sujeto y, desde nuestro punto de vista, su posible emancipación o trasgresión, trabajaremos en los capítulos V y VI.

comportamiento cotidiano sino también en el orden de la ciencia. Aún en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste (Foucault, 1973, 1998: 32-33).

Maturana (1993) 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 competencia, la lucha, las jerarquías, la autoridad, el poder (...) y la justificación racional del control y de la dominación de los otros a través de la apropiación de verdad” (Maturana, 1993: 24).

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, dice Maturana, 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).

Un ejemplo de este tipo de violencia -recuperada de la carga que Maturana le otorga a dicho término- la encontramos en *Orientalismo* (1978, 1990). Publicación en la cual Edward Said se refiere a la relación Oriente y Occidente y a la manera en que la primera de éstas “(...) era casi una invención europea y, desde la antigüedad, había sido escenario de romances, seres exóticos, recuerdos y paisajes inolvidables y experiencias extraordinarias” (Said, 1978, 1990: 19). El

orientalismo es una forma en que Occidente se relaciona con Oriente basado en el estereotipo que éste ocupa en la reconocida tradición europea. Es así como alternativa a estas cerradas, colonizadoras y violentas decisiones, encontramos el análisis teórico-crítico del discurso colonial que ya conocimos bajo el nombre de teoría poscolonial y que trató de dar un vuelco a dicha postura homogénea al replantearse la configuración Oriente-Occidente y los posibles intersticios existentes entre Mismos y Otros. Esta teoría “(...) postcolonial resulta del análisis de las luchas, cruces e intersecciones entre cultura imperial dominante y saberes subalternos locales, proceso que da lugar a un fenómeno que ha sido descrito en términos de ‘mestizaje’, ‘hibridez’ y ‘transculturización’¹²¹” (Bentancor, 2002: 1).

El proyecto poscolonial descansa, en una primera etapa, en el intercambio que nace del mismo con el otro y viceversa, impulsando el juego de la hibridez debido a la mezcla intercultural y partiendo de la base -como ya lo vimos en el primer capítulo- que todas las culturas, desde sus comienzos, están contaminadas, son mestizas y/o criollas. La idea del poscolonialismo es plantear un ejercicio de subversión para contrarrestar las estructuras de poder, rescatando, con ello, la multiplicidad de las diferencias.

En resumen, la lógica de la liberación propuesta por Bhabha sigue esta línea de pensamiento. El poder o las fuerzas de opresión social se ejercen

¹²¹ El concepto *transculturización* surge en el año 1940 de la mano del antropólogo cubano Fernando Ortiz y lo explica como el proceso transitivo de una cultura a otra, “(...) porque éste no consiste solamente en adquirir una cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*...” (Ortiz, 1973: 134). Esta situación, agrega el autor, implica una pérdida o desarraigo de la cultura anterior, como también la creación de nuevas culturas que denomina *neoculturación*. Por su parte, Víctor Silva Echeto (2003) amplía estas ideas al indicar que lo desarrollado por Ortiz tiene un significado superior a la representación binaria de la confrontación cultural, “(...) implica una relación fluida *entre* culturas, una relación (inter)cultural, en lugar de la mera imposición de una cultura sobre la otra” (Silva Echeto, 2003: 12).

imponiendo estructuras binarias y una lógica totalizadora sobre las subjetividades sociales, reprimiendo así sus diferencias. Con todo, estas estructuras opresoras nunca son totales y las diferencias siempre se expresan de algún modo (a través de la imitación, la ambivalencia, la hibridación, las identidades fragmentadas, etcétera). De modo que el proyecto político poscolonial consiste en afirmar la multiplicidad de las diferencias para poder subvertir el poder de las estructuras binarias dominantes (Hardt y Negri, 2000, 2002: 135).

Homi K. Bhabha (1992, 2000) asocia la crítica poscolonial y la condición poscolonial al modo en que se ha desenvuelto la posmodernidad a partir de algunas ideas provenientes del posestructuralismo "(...) sobre verdad, significado, referencia e identidad" (Bhabha, 1992, 2000: 223). Asimismo, este autor reconoce su brusca reacción a la idea de catalogar nuestra era como posmoderna ya que el posestructuralismo ha invitado a repensar ciertas lecturas particulares y específicas que, en consecuencia, nos imposibilitan preguntarnos y, más bien, respondernos cómo se construyen estratégicamente los modelos de verdad y de referencialidad. Por lo que -continúa Bhabha- sería difícil conjugar la posibilidad de vivir en un mundo posmoderno, homogeneizado y que universalice y delimite este momento: "(...) la crítica poscolonial es un topos específico de ideas, un modo específico de leer que emerge en la academia occidental y también en sitios internacionales y transnacionales, como resultado de ciertos fenómenos culturales e históricos" (*Ibidem*, 223-224). Frente a esto, el teórico fundamenta que la práctica poscolonial surge, en gran medida, de la migración de investigadores e

intelectuales del “Tercer Mundo” que se vinieron a desarrollar estas posturas al “Primer Mundo”, intentando desafiar los grandes relatos de Occidente.

Pero la crítica poscolonial emerge no sólo por la migración de la diáspora intelectual. Es muy importante remarcar que incluso dentro de la Universidad la presencia de gente de color, de gente que tenía un pasado de esclavitud, gente que venía de sociedades coloniales o poscoloniales, gente que ahora constituye una gran parte de la población de las metrópolis occidentales, también presiona muchísimo -desde abajo, si ustedes quieren- para ubicar en el currículum los problemas relacionados con su propia pertenencia cultural, con su propia historia (Bhabha, 1992, 2000: 224)¹²².

Desde un punto de vista distinto al de Bhabha, pero en concordancia con la condición poscolonial que formula, Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2002) observan interesantes conexiones entre posmodernidad y poscolonialismo. Gracias al fenómeno de la hibridación -exponen estos investigadores- se alimenta el cruce de fronteras por parte de las diferencias y, debido a esto, se toleran las posturas poscoloniales y posmodernas: “(...) en el ataque conjunto a la dialéctica de la soberanía posmoderna y en proponer la liberación como una política de diferencia” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 136). En virtud de la investigación que estos autores evidencian, dichas teorías y su conjunción producen variadas secuelas en la transformación de época que estamos tratando de elucidar. Esto es

¹²² De acuerdo con lo mencionado por Homi Bhabha se encuentran Hardt y Negri al indicar “(...) ocurre con la teoría poscolonial, que comparte ciertas tendencias posmodernas: fue desarrollada sobre todo por un grupo de estudiosos cosmopolitas que se desplazan por las distintas metrópolis y las principales universidades de Europa y los Estado Unidos” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 143).

lo que presentaremos, en el próximo capítulo, como el tránsito a unas sociedades de control que circulan en el ámbito del nuevo orden imperial.

Para Juan Goytisolo (2001), la propuesta que Said efectúa -al dar uno de los primeros pasos poscolonialistas- produjo un trastorno en el ámbito de los estudios orientalistas anglosajones y franceses y entregó nuevos instrumentos para el conocimiento de la conformación del Otro que, desde la Edad Media, sostenía las tradicionales disciplinas que se interesaban por dicha cultura. Orlando Betancor (2002), sobre lo mismo, aclara que la tesis de Said inaugura una nueva área de estudios que, en la academia estadounidense, se caracteriza por situar al Otro colonizado como una proyección de los temores y anhelos del continente europeo, "(...) emboscados tras una aparente descripción objetiva y científica" (Betancor, 2002: 1).

El orientalismo, explica Said (1978, 1990), es una situación política y cultural tan establecida y definida que cuesta muy poco seguir y asumir sus determinados lineamientos, ya consignados por la potencia occidental. "De hecho, mi tesis consiste en que el orientalismo es -y no sólo representa- una dimensión considerable de la cultura política e intelectual moderna y, como tal, tiene menos que ver con Oriente que con 'nuestro' mundo" (Said, 1978, 1990: 32).

En síntesis -y parafraseando al propio Said- el orientalismo descansa en la idea que Europa se hace de Oriente. Lo que no es Europeo se ve europeizado por el propio discurso de autoridad, "(...) Oriente, al menos como lo conocemos a través del orientalismo, es una creación discursiva, hecha en Europa y exportada nuevamente a Oriente" (Hardt y Negri, 2000, 2002: 118). Hardt y Negri llevan su reflexión sobre el orientalismo y los postulados de Said al terreno de la ocupación

británica en India, “(...) los intelectuales y administradores británicos crearon una historia india y la exportaron a India” (*Ibidem*, 119).

Edward Said, debido a estos discursos sesgados e interesados, expone una visión crítica del conocimiento occidental sobre lo exótico oriental y acusa que ellos pretenden, desde su sitio como centro ordenador, construir el sentido de sí mismos a partir de la diferencia que llamaron Oriente. Al detenerse en esta clasificación, el intelectual especifica que el orientalismo es un constructo teórico-práctico de representaciones que Europa -y posteriormente Estados Unidos (aproximándonos a lo que, desde otro punto de vista de la soberanía moderna, denominaremos imperio basados en Hardt y Negri)¹²³- han elaborado sobre

¹²³ Said, al igual que Bhabha, también es criticado por Hardt y Negri. Dichos autores aseguran que este pensador palestino, a pesar de ser uno de los pilares fundamentales de la cuestión poscolonial, se queda en el cuestionamiento a los discursos binarios y no toma en cuenta la posibilidad de un nuevo orden imperial, proveniente de una modalidad soberano-moderna que escapa de los cánones europeos (V. 6.). Incluso le acusan de traspasar el poder imperial colonial europeo clásico al modelo estadounidense actual, “[Said] Critica que ‘los Estados Unidos estén imitando las tácticas de los grandes imperios [esto es, los imperialismos europeos] que fueron desmantelados después de la Primera Guerra Mundial’. Lo que no llega a reconocer es la novedad de las estructuras y de la lógica del poder que ordenan el mundo contemporáneo. El imperio no es un débil eco de los imperialismos modernos, sino que es una forma fundamentalmente nueva de dominio” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 136). Esta misma aclaración que dichos autores plantean en torno a los nuevos leguajes y formas sociales con los cuales Estados Unidos se desvincula de la soberanía moderna europea, la podríamos prolongar a lo que plantearemos en los próximos apartados en relación al poder “Occidental” en Chile (IV. 3.) y al Pato Donald como paradigma de Occidente (IV. 4.), siguiendo con Dorfman y Mattelart (1973). “Sin embargo, nos veríamos en apuros si quisiéramos caracterizar las numerosas intervenciones militares de los Estados Unidos en América como simples movimientos de defensa contra la agresión europea. La política yanqui es una intensa tradición de imperialismo vestida con ropajes antiimperialistas” (*Ibidem*, 161). En síntesis, concordamos con Hardt y Negri en el momento en que diferencian, específicamente, los procedimientos imperialistas de EE. UU. frente a los de Europa. Este es, para dicho teóricos, el problema de Said al vincular la soberanía moderna eurocéntrica con Estados Unidos, siendo que “(...) la noción de soberanía en los Estados Unidos nos permitirá reconocer las significativas diferencias que la separan de la soberanía moderna (...) y discernir las bases sobre las cuales se instaura la nueva soberanía imperial” (*Ibidem*, 147). Por otra parte, asumimos y estamos, prácticamente de acuerdo en su totalidad, con el excelente análisis que plantean Hardt y Negri en relación a las lecturas del orden imperial frente al imperialista pero, en estos casos particulares y como ya lo hemos evidenciado, consideramos que el proceso de transición al cual se refieren estos autores es más lento y no se produce a través de un corte radical que deja completamente de lado las fuerzas de la modernidad, abriendo paso, sin tregua alguna, a las de la posmodernidad. Un ejemplo que nos puede ayudar a elucidar lo expuesto, es el surgimiento del modelo posmoderno del capital en la última de las modernidades. “El posmodernismo es, en realidad, la lógica a través de la cual opera el capital global. El área de marketing quizás sea la que mantiene la relación más clara con las teorías posmodernas y hasta podríamos decir que las estrategias de marketing capitalistas han sido durante largo tiempo posmodernas *avant la lettre*” (*Ibidem*, 141).

Oriente y que, bajo la aceptación y sumisión de éste último, se traduce en una manera de interrelacionarse a partir de lo estipulado por las normas e intereses de la colonizadora Europa occidental. Por lo mismo, consideramos pertinente relacionar esta última reflexión con la siguiente pregunta que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980, 2000) se plantearon sobre lo mismo: “¿Cómo hacer para que el polo Oriente no sea un fantasma, que reactive de otra forma todos los fascismos, también todos los folklores, yoga, zen y kárate?” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 384).

IV. 2. *Orientalismo*: la definición de Occidente

En el primer capítulo de su libro, Said -bajo 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 textos¹²⁴. 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 -relacionado con lo que dijimos anteriormente a partir de Deleuze y Guattari- despotismo oriental o de un modo de producción oriental.

¹²⁴ 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. Balfour¹²⁵, 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, precisa el autor, 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, 1978, 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, 1978, 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, 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

¹²⁵ 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, 1978, 1990: 57).

conocemos. Para Balfour, el conocimiento que Gran Bretaña tiene de Egipto es Egipto, y la carga que este conocimiento supone hace que preguntas acerca de la inferioridad o superioridad parezcan mezquinas (Said, 1978, 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, 1978, 1990: 55). Acto seguido, precisa que los orientales nunca han poseído sistemas rígidos y ordenados de autogobierno y, concluye, que todas las grandes épocas orientales nacieron bajo despotismos y gobiernos absolutistas.

Un conquistador sucedió a otro, una dominación a otra, pero nunca, en ninguna de las revoluciones que han cambiado su destino y su fortuna, habrán ustedes visto que alguna de estas naciones haya establecido por sus propios medios lo que nosotros, desde un punto de vista occidental, llamamos autogobierno. Esta es la realidad; no es una cuestión de superioridad o inferioridad. Supongo que un verdadero sabio oriental diría que la labor de gobernar que nos hemos propuesto en Egipto, y en cualquier otro lugar, no es digna de un filósofo, es la tarea sucia e inferior de hacer lo que es necesario hacer (Balfour en Said, 1978, 1990: 55).

Balfour está convencido que el gobierno que ellos ejercen es el mejor gobierno que Egipto y los países orientales puedan 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 (1978, 1990) 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 ultiman 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, sobretodo después de asumir su gobierno. Lo más

importante en la historia de Egipto es la ocupación inglesa ya que éstos necesitan -exigen, sentencia Said- 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, 1978, 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” (*Ibidem*, 59).

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, siguiendo a Edward Said (1978, 1990). En palabras del pensador francés:

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, 1973, 1978, 1998: 85).

La *indagación*¹²⁶, para Foucault, 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. Como veremos en otro momento de este capítulo, y 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*¹²⁷ que propone este mismo pensador y que desarrollaremos más adelante? 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 occidental 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.

¹²⁶ “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, 1973, 1998: 99).

¹²⁷ “El panoptismo -como lo apreciaremos al comenzar el próximo capítulo (V. 2.)- es una forma de saber que se apoya ya no sobre una indagación sino sobre algo totalmente diferente que yo llamaría *examen*. 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, 1973, 1998: 99). Básicamente, por estas últimas palabras, ampliamos nuestro cuestionamiento: ¿Balfour *indaga* en su postura para obtener una “verdad absoluta” e interesada del Egipto de ese momento?

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 concienzudos (...) y su diestra inteligencia funciona como el engranaje de una máquina” (Cromer en Said, 1978, 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...” (*Ibidem*)- 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, 1986, 1989: 7).

Europa reconoce solamente parte de su influencia, nos comenta Rodrigo Alsina (1999): la griega, romana y cristiana y deja en el olvido -en el afuera podríamos agregar- las 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 (Said, 1978, 1990).

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 -enfatisa Said- 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, 1978, 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 -“(...) en cierto sentido”, detalla este autor (*Ibidem*)- al propio Oriente, al oriental y a su cultura.

Para empezar, puede decirse que Occidente, durante los siglos XIX y XX, asumió que Oriente -y todo lo que en él había-, si bien no era manifiestamente inferior a Occidente, si necesitaba ser estudiado y rectificado por él. Oriente se examinaba enmarcado en un aula, un tribunal, una prisión o un manual ilustrado, y el orientalismo era, por tanto, una ciencia sobre Oriente que situaba los asuntos orientales en una clase, un tribunal, una prisión o un manual para analizarlos, estudiarlos, juzgarlos, corregirlos y gobernarlos (Said, 1978, 1990: 64).

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 (1998, 1999) 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. Podemos leer diez voluminosos tomos sobre la historia del islam desde sus orígenes y seguiremos sin entender en absoluto lo que está sucediendo en Argelia. Pero si leemos treinta páginas sobre la colonización y la descolonización, lo entenderemos mucho mejor (Maalouf, 1998, 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, 1978, 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, -particulariza Said- 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.

En resumen, que desde los comienzos de la historia moderna hasta el momento, el orientalismo, como forma de pensamiento que se relaciona con el exterior, ha demostrado de manera característica la tendencia deplorable de toda ciencia que se basa en distinciones tan rigurosas como son las de “Este” y “Oeste”, tendencia que consiste en canalizar el pensamiento hacia un compartimento, el “Oeste” o hacia otro, el “Este”. Como esta tendencia ocupa justo el centro de la teoría, la práctica y los valores orientalistas que se

encuentran en Occidente, el sentido del poder occidental sobre Oriente se acepta sin discusión, como si de una verdad científica se tratara (Said, 1978, 1990: 70).

Otro ejemplo, Said lo recoge de los acontecimientos político-económicos de fines de los setenta, década en la cual fue publicado *Orientalismo* (1978, 1990). Al terminar el primer capítulo, Said expresa su opinión sobre la política estadounidense y, en especial, “(...) la oposición binaria” (*Ibidem*, 71) que se está aplicando al llevarse a cabo el método Kissinger. Henry Kissinger -Premio Nobel de la Paz en 1973 (curiosamente el mismo año del golpe de Estado del General Augusto Pinochet Ugarte en Chile)- establece, en uno de sus discursos, una polaridad de Estados Unidos y el resto del mundo y aclama, que esta diferencia no es tan compleja con el Occidente industrial, como con los países en vías de desarrollo: China, Indochina, Oriente Próximo, África y Latinoamérica. Este político divide el planeta en dos grandes bandos: los “países desarrollados” y los países del “Tercer Mundo”.

Nosotros tuvimos nuestra revolución newtoniana, ellos, no; como pensadores, nosotros somos mejores que ellos. Bien, las líneas de demarcación son trazadas en su mayor parte del mismo modo en que Balfour y Cromer lo hicieron; pero entre Kissinger y los imperialistas británicos hay por lo menos sesenta años de diferencia. Numerosas guerras y revoluciones han demostrado de manera concluyente que el estilo profético prenewtoniano que Kissinger asocia con los países “inexactos” y en vías de desarrollo y con la Europa anterior al Congreso de Viena no ha dejado de tener sus éxitos (Said, 1978, 1990: 71).

Sesenta años de diferencia que, siguiendo a Hardt y Negri (2000, 2002) y como lo desarrollaremos en el capítulo V, agudizan el tránsito del imperialismo al imperio, de la disciplina al control y que se caracterizan por *sus éxitos* como dice, acertadamente Said, ya que los beneficios de cada una de sus determinaciones son para y por el sistema que

Kissinger, bajo la tutela del régimen de turno, representaba trabajando a las órdenes de los mandatarios de Estados Unidos (Secretario de Estado con los presidentes Richard Milhous Nixon y Gerald Ford y actual colaborador de George W. Bush). Un caso específico que, por supuesto, no queremos dejar de mencionar es la influencia de la administración Nixon, por medio de Kissinger, en el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, en Chile¹²⁸. Como dice el propio Foucault al referirse a las guerras y al indicar que éstas ya no se hacen en nombre de soberanos y monarcas, sino que en nombre de “todos”: “(...) se educa a poblaciones enteras para que se maten mutuamente en nombre de la necesidad que tienen de vivir” (Foucault, 1976, 1984: 165). Es así, prosigue este pensador, como gerentes de la vida, de los cuerpos y de las razas estimularon el surgimiento de muchas guerras que culminaban en la muerte de numerosos ciudadanos. El genocidio es el sueño de los poderes modernos, “(...) ello no se debe a un retorno, hoy, del viejo derecho de matar; se debe a que el poder reside y ejerce en el nivel de la vida, de la especie, de la raza y de los fenómenos masivos de población” (Foucault, 1976, 1984: 166).

IV. 3. ¿Quién toma las decisiones? El poder “Occidental” en Chile

Una reciente investigación publicada bajo el título de *The trial of Henry Kissinger* (2001) de Christopher Hitchens, recogida, en español, por el diario *El País* (2002), denuncia, avalada por documentación secreta de la *Central Intelligence Agency* (C.I.A.), la implicación de este alemán, nacionalizado estadounidense, en la conspiración que comenzó

¹²⁸ Sobre lo mismo, consideramos pertinente rescatar estas palabras que Ariel Dorfman (2001) publicó en el diario *El País*, a propósito de *Los otros 11 de septiembre*: “Hace 28 años que el martes 11 de septiembre ha sido para mí y para millones de otros seres humanos una fecha de duelo; ese día en 1973 cuando Chile perdió su democracia en un golpe militar, aquel día en que la muerte entró de una manera irrevocable en nuestra vida y la alteró para siempre” (Dorfman, 2001: 30).

en octubre de 1970, con el asesinato del Jefe del Estado Mayor chileno René Schneider¹²⁹, y culminó con el golpe de Estado de 1973 y con la muerte del Presidente Salvador Allende Gossens.

Pero es evidente que Henry Kissinger deseaba dos cosas al mismo tiempo. Quería eliminar al general Schneider, por cualquier medio y empleando cualquier instrumento. (Nunca se dieron instrucciones desde Washington de que Schneider debía salir indemne; se empleó la valija diplomática para enviar unas armas mortales y se seleccionó minuciosamente a los hombres que debían recibirlas). Y quería estar al margen en el caso de que el atentado fracasara o saliera a la luz. Son los motivos normales de cualquier persona que contrata o fuerza un asesinato (...) podemos decir, sin temor a equivocarnos, que hay razones para suponer que es culpable de complicidad directa en el asesinato de un funcionario democrático y pacífico (Hitchens, 2001: 3).

Así también lo delata Antonio Méndez Rubio en su libro *Encrucijadas. Elementos de crítica de la cultura* (1997) al indicar que el apoyo de los medios de comunicación chilenos, agrupados en torno a la empresa *El Mercurio*, y el acentuado bombardeo de informaciones por parte de la C.I.A. fueron vitales para el derrocamiento de la Unidad Popular (U.P.: coalición que integraba a las principales formaciones de izquierdas (Partido Socialista, Partido Comunista, Partido Radical) y a ciertos grupos escindidos de la Democracia Cristiana (D.C.) y con la cual Allende llegó a la presidencia de la República en 1970). “Las operaciones clandestinas de la citada USIA, organismo central de propaganda del gobierno norteamericano que, entre fines de los sesenta y principios de los setenta,

¹²⁹ “El general Viaux se encerró en el regimiento Tacna, de la guarnición de Santiago, a la espera de adhesión de muchas guarniciones, las que no se pronunciaron, al fin, en su favor. Conato de golpe de estado militar (...) Puede a la vez considerarse antecedente directo del asesinato del comandante en jefe del ejército, René Schneider, un año más o menos después, cuyo objetivo fue provocar un golpe de estado impidiendo la asunción del presidente Salvador Allende. Viaux fue responsable del crimen” (Uribe, 2002: 36).

contaba con diez mil delegaciones en más de cien países...” (Méndez Rubio, 1997: 103). La mano estadounidense en todos estos conflictos se remonta desde finales de la década de los '30 hasta crear, en 1942 y como parte de la II Guerra Mundial, una institución bicéfala compuesta por un organismo especialmente dedicado a la propaganda internacional explícita (*Office of War Information-OWI*) y por otra organización, denominada al principio *Office of Strategic Service* (OSS), destinada a la propaganda encubierta, ocultada. “Si de aquél procede la influyente USIA, de éste derivó en 1947 la no menos decisiva constitución de la Central Intelligence Agency (CIA)” (*Ibidem*).

En términos políticos, lo precisa, claramente, Francisco Sierra (2002) al indicar que es el momento donde el Pentágono tiene la intención de homogeneizar a todo el planeta asegurando, por ejemplo, que es necesario intervenir al desordenado “Tercer Mundo” para solucionar sus “problemas” y, así, apoderarse de “(...) aquellos puntos de la geopolítica internacional donde sus intereses fueran puestos mínimamente en peligro” (Sierra, 2002: 38).

En el libro denominado *Carta abierta a Agustín Edwards* (2002)¹³⁰ -“Le doy título de carta pero no hablaré de tú ni de usted. Es el hombre duraderamente más influyente de Chile. Su nombre de pila y apellido lo han sido por generaciones desde mediados del siglo XIX. Los Agustines Edwards” (Uribe, 2002: 7)-, Armando Uribe investiga minuciosamente

¹³⁰ Agustín Edwards Eastman es el dueño y director de *El Mercurio*. “Una editora multinacional en Chile no se atrevió a publicar esta *Carta Abierta*, pese a manifestar el editor su interés por el libro. ¿La respuesta habitual a un libro rechazado?

¡El miedo a Agustín Edwards y su *Mercurio*! Lo expresaron tal cual.

Un editor independiente chileno interesado por el libro literariamente y por su tema, se recató después: ‘No hay que meterse entre las patas de los caballos’.

Ambos han publicado libro míos. Prefieren los de ‘poesía’; uno publicará de éstos próximamente. Los versos son intrascendentes, irrisorios, insignificantes...

Yo no le tengo temor a las yeguas.

Lo anterior es prueba confirmatoria de lo que se afirma en las páginas siguientes sobre *El Mercurio*. Se trata de vetos y censura a todo lo que toca -aunque sea con un ‘pétalo de rosa’- al hombre más influyente de Chile, como su padre y su abuelo Agustín Edwards, en el siglo anterior y en lo que va del actual. Mienten vetan, engañan y censuran. Y así influyen. ¡Qué país!” (Uribe, 2002: 5).

sobre las relaciones entre *El Mercurio*, la familia Edwards y el golpe de Estado de la Junta Militar de Pinochet. Para este escritor, *El Mercurio* (primero de Valparaíso, luego de Valparaíso y Santiago y, finalmente, con diversas sucursales a lo largo de todo el país) ha sido por más de cien años (es el periódico, en circulación, más antiguo de habla hispana) el estado mayor de los altos estratos sociales o de la “raza” privilegiada que ha enfilado y se ha apoderado, durante mucho tiempo, de Chile. “Se ha hecho pasar por doctrinario liberal, en circunstancias que sólo ha sido liberal (...) en lo económico y financiero, y conservador en prácticamente todo lo demás” (*Ibidem*, 23). Uribe se atreve a plantear que, desde 1968, se comenzó a estructurar, con *El Mercurio* y otras publicaciones, el grupo que propiciaría el golpe militar y, como consecuencia de esto, se transformaría, evidentemente, en un importante baluarte y en un bastión político-civil para la difusión de las determinaciones de la junta de gobierno que terminó con la democracia.

Cuando en 1967 los estudiantes de la Universidad Católica colocaron un largo lienzo que atravesaba la Alameda: “Chileno: *El Mercurio* Miente”, quebraron en cierto modo un tabú público. Lo habíamos sabido en privado, lo alegaban a veces izquierdistas, los caballeros antiguos con memoria (a los que no les “meten el dedo en la boca”) y ciertos periódicos de izquierda de tiraje menor. Mi mujer se lo hizo deletrear a nuestros hijos.

El enojo del diario, el de su director René Silva Espejo (antes nazi criollo) y el de Agustín Edwards Eastman, fue descomunal y expresivo. Los alumnos “gremialistas” de la misma universidad, preparando alianzas de derecha (que superarían con sus profascismos), no compartían el letrero (Uribe, 2002: 24).

Debido a las influencias y al poderío de Edwards, Uribe se pregunta si, desde esa época, el servicio de inteligencia estadounidense consideró al dueño de *El Mercurio* como un brazo derecho -*asset* es el término en inglés que utiliza el autor de este libro-carta- para la C.I.A. “‘Asset’ es recurso que sirve para transmitir según su leal entender -leal hacia U.S.A.- informaciones reservadas, oportunamente, dado que goza de acceso privilegiado a

ellas...” (Uribe, 2002: 30). Como consecuencia de esto, Estados Unidos, a modo de retribución, compensa ante cualquier crisis de su gobierno empresarial o de su país... Por ejemplo, compartiendo sus datos con el *asset*, financiando sus empresas: es así como *El Mercurio* publica artículos que son entregados por la C.I.A. “En nota a pie de página de un documento oficial de EE.UU. hace 30 años, se dice -el documento publicado-: ‘Mr. Augustin Edwards is the principal CIA asset in Chile’” (*Ibidem*, 31).

Hay conclusiones de Uribe que se aproximan aún más a estas comprobaciones. Su posición en *El Mercurio*, sus inversiones inmobiliarias en el país y en el extranjero, sus cargos en instituciones internacionales, su aprecio a Estados Unidos y lo anglosajón, su labor como vicepresidente de la Pepsi Cola, tal como Nixon lo había sido antes de llegar a la Presidencia de U.S.A., a principios de 1970.

Pero el nombre de Allende era anatema para la extrema derecha chilena, varias empresas poderosas (especialmente ITT, Pepsi Cola y el Chase Manhattan Bank) que actuaban en Chile y Estados Unidos, y la CIA.

Este odio se transmitió rápidamente al presidente Nixon, quien tenía una deuda personal con Donald Kendall, el presidente de Pepsi Cola, que había sido su primer gran cliente cuando entró como joven abogado en el bufete neoyorquino de John Mitchell. En los 11 días siguientes a la victoria electoral de Allende hubo una serie de reuniones en Washington que sellaron en lo esencial la suerte de la democracia chilena (...) Las notas de la reunión tomadas por Helms muestran que Nixon no se anduvo con rodeos y dejó claro cuáles eran sus deseos. Allende no debía tomar posesión. “No le preocupan los riesgos. Sin participación de la Embajada. Diez millones de dólares a nuestra disposición, más si es necesario. Plena dedicación, con los mejores hombres que tenemos... Hay que hacer chirriar la economía, 48 horas para un plan de acción (Hitchens, 2001: 2).

Con el propósito de prestar especial atención a las posibles intervenciones de U.S.A. en Chile, entre otras ocupaciones, es enviado, en 1968, Armando Uribe como segundo de la embajada en Washington DC. Decisión tomada a partir de la elección presidencial de Nixon y la designación de Kissinger¹³¹ como consejero para la seguridad nacional de ésta

¹³¹ “(...) había recibido la carta del Doctor Kissinger PH. D. Invitándome al seminario de verano en la Universidad de Harvard, sobre relaciones internacionales. Yo sabía de la notoriedad e importancia de ese

administración norteamericana. En 1969, llega Edwards Eastman a Estados Unidos, como presidente de la *Interamerican Press Association* (agrupación que mantenía muy buenas relaciones con este país), para celebrar uno de los congresos de la misma entidad. “Se trataba de la reunión de ‘editors’ propietarios y de directores de todos los diarios más influyentes en el ‘western hemisphere’” (*Ibidem*, 32). El embajador, en ese entonces, Domingo Santa María, lo invita a una recepción en la residencia chilena en Estados Unidos. En la embajada se encontraron Edwards y Uribe. Edwards le anuncia que debe conversar urgentemente en privado con él. Se reúnen, al otro día, a desayunar:

Aparentemente había adquirido alguna confianza en mí, pues me dijo, en un aparte, que quería decirme algo importante (...) Fui al desayuno (...) Conversación privada entre los dos; pero en materia de interés público aunque misterioso. Y yo era funcionario del estado chileno. Por lo demás se trataba de un recado. ‘Tengo que decirte algo. Como ves, yo estoy aquí en Washington, tengo que hablar en el congreso de la SIP. También veré a Nixon. Quiero que compruebes que yo no tengo nada que ver con lo que pasará en Chile próximamente...’ (Uribe, 2002: 33-34).

A pesar de lo anterior, Edwards estuvo en Washington pocos días después de la elección de Allende. Diez días pasaron de las elecciones, el 14 de septiembre 1970, Uribe se entera que el magnate de las comunicaciones chilenas estaba en Estados Unidos. “Como león enjaulado, me paseaba a grandes trancos por la oficina del embajador. ¿A qué ha venido Agustín? Algo raro ha venido a hacer ¡Qué está haciendo con el gobierno de Nixon en estos días!” (Uribe, 2002: 42). Uribe sabía que Edwards era amigo de Nixon y también del presidente de la Pepsi Cola, Kendall. Habían antecedentes claros para presagiar una

seminario, pero desconfiaba del Kissinger ideológico transparentado en su tesis *A World Restored* y otros libros, y en sus artículos y ensayos. Había decidido no asistir, pese a saber que sus invitados de muy distintos países eran los pocos intelectuales políticamente promisorios, es decir jóvenes que estaban destinados a ejercer el poder en futuro próximo. (Así fue, y cuando Kissinger llegó al poder con Nixon en Estados Unidos, contó con una red de amistades en diversos países, formadas en sus seminarios de Harvard.) Al tanto (por lecturas mías) ya entonces de las operaciones misteriosas norteamericanas, desconfié de tal seminario. Años después se supo públicamente que esta iniciativa había sido financiada y monitoreada por la CIA” (Uribe, 2002: 40).

posible intervención en Chile. El 15 de septiembre del mismo año, se reúnen en la Casa Blanca Henry Kissinger, el director de la C.I.A. Richard Helms, Agustín Edwards y John Mitchell, secretario de justicia de Nixon. En el momento, indica Uribe, Edwards pidió la intervención directa en Chile. “No cabe tampoco duda de que esa potencia estaba preparada para ello. Pero Edwards le puso el fulminante a la pólvora seca” (*Ibidem*, 50). Al culminar la solicitud del brazo derecho de Estados Unidos en Chile, Kissinger, Helms y Mitchell se trasladaron al salón oval y le presentaron el proyecto a Nixon. El primer acto que se cometió, a partir de estas determinaciones, fue el asesinato de Schneider (semanas después de la reunión en la Casa Blanca) y la aprobación definitiva del presidente de los U.S.A. “Así y ahí se inició el Track II, de acciones clandestinas y violentas, que no cesaría sino con el golpe de estado tres años después” (*Ibidem*, 51).

En relación al atentado de las *Twin Towers* en Manhattan y al golpe militar realizado en Chile, Ariel Dorfman reflexiona indicando que estas dolorosas experiencias tienen “(...) algo horriblemente familiar, hasta reconocible...” (Dorfman, 2001: 30). Las coincidencias no son pocas, las dos acciones se ejecutaron en día martes y, además, un 11 de septiembre pero con 28 años de diferencia: “Lo que reconozco en forma más profunda es un sufrimiento paralelo, un dolor parecido, una desorientación semejante que se hace eco con lo que nosotros vivimos a partir de ese 11 de septiembre de 1973” (*Ibidem*).

Más allá de las azarosas coincidencias, Dorfman continúa indicando que una manera de superar la inseguridad que, de buenas a primeras, se les vino encima al pueblo estadounidense -“Ninguna de las grandes batallas del siglo XX se había llevado a cabo en el suelo continental norteamericano” (*Ibidem*)- es asumir que su desconsuelo no es único ni exclusivo. En consecuencia, sería necesario que se vieran reflejados en el gran espejo de la

humanidad, ya que otros lugares del planeta han sufrido situaciones similares de violencia y destrucción. Por lo mismo, el autor se pregunta:

¿Será ésa la razón recóndita e inverosímil de que el destino haya decidido que el primer ataque contemporáneo a la esencia misma de Estados Unidos se llevara a cabo ni más ni menos que en la precisa fecha que recuerda un golpe militar que el Gobierno norteamericano alimentó y sustentó? ¿Para que quedara señalado el desafío inmenso que espera a los ciudadanos de este país, ahora que saben de veras lo que significa convertirse en víctimas, ahora que pueden por fin acercarse y comprender las múltiples variantes del 11 de septiembre sembradas por el globo, los sufrimientos similares que tantos pueblos y países pueden exhibir? (Dorfman, 2001: 30).

Sobre el ataque a las Torres Gemelas, y en concordancia con las reflexiones de Dorfman, Francisco Sierra no quiere dejar de mencionar que la vinculación de Estados Unidos con redes terroristas es una forma de actuar reconocida en la política exterior de dicho país, “(...) recogida en documentos doctrinales de Rand Corporation desde hace años. Pero su principal valedor y promotor ideólogo ha sido sin duda Ronald Reagan” (Sierra, 2002: 13). En la primera legislatura de Reagan, insiste Sierra, los talibanes fueron presentados a la opinión pública internacional como unos valerosos combatientes frente a la amenaza comunista¹³².

Como consecuencia de lo anterior, podemos señalar que lo orientalista o, más bien, los enfrentamientos binarios de Mismos contra Otros superan las lecturas Oriente-Occidente para -inspirados en Kissinger y su especial interpretación de la forma en que se distribuye el planeta- dividirse entre “países desarrollados”, “primermundistas” y “países subdesarrollados”, “tercermundistas” o -si el sistema imperante los considera avanzados- “países en vías de desarrollo”.

¹³² “No es pues de extrañar que una de las primeras medidas de la estrategia de desinformación en la guerra de Afganistán haya sido la censura de los papeles de la era Reagan sobre la financiación de Bin Laden, poniendo así fin al periodo de transparencia y divulgación de las actas de expresidentes que la Ley de información aprobada en 1978 por el Congreso exigía a los documentos oficiales del gobierno” (Sierra, 2002: 3).

Sami Naïr sobre el “Tercer Mundo” explica que se le adjudicó un color, un alma, una identidad identificable y reconocible. Posee una distinción geográfica, por lo general, es del Sur, tiene una definición étnica: color de piel, de cobrizo a negro, incluyendo amarillo, “(...) con excepción de los japoneses que, como es sabido, dejaron de ser amarillos en cuanto consiguieron hacerse ricos. Porque la cultura-mundo es blanca, como Dios por lo demás” (Naïr, 1996, 1998: 127). Este es el punto en el cual, como ya lo esbozamos en párrafos anteriores, el “Tercer Mundo” se contagia con la impositiva identidad del “Primer Mundo”. En palabras de Fredric Jameson (1992):

Este es, entonces, el momento en que el Tercer Mundo, visto como Calibán, por el Primer Mundo, *asume* y *elige* (para usar verbos típicamente sartreanos) esa identidad para sí mismo, en la forma de nacionalismo cultural. La contradicción, sin embargo, permanece, puesto que la identidad así elegida con “vergüenza y orgullo” sartreanos, es la conferida a Calibán por Próspero y por el colonizador del Primer Mundo, por la propia cultura europea. La violencia de la réplica, por lo tanto, no altera en nada los términos del problema y de la situación. Europa sigue siendo el lugar de lo universal, mientras que el arte de Calibán no sostiene más que un cúmulo de especificidades locales (Jameson, 1992: 2).

Por su parte, Eduardo Subirats sostiene que el 11 de septiembre de 2001 ha sido considerado como el nacimiento de un nuevo milenio. Nuevo siglo que anuncia la guerra global indefinida y, por ende, una regresión a escala planetaria. Retroceso adelantado por las crisis de Irak, Colombia y los Balcanes, por el aniquilamiento ecológico patrocinada por las contundentes corporaciones multinacionales, por el alto número de genocidios incólumemente consumados por gobiernos y ejércitos despiadados.

“Una regresión -sustenta Subirats- que se manifiesta en primer lugar en las masas de cientos de millones de humanos a las que progresivamente se les priva en el Tercer Mundo de sus hábitats naturales de sus medios de supervivencia...” (Subirats, 2002: 12), resultado

de una violencia diseminada por la tecnociencia militar posindustrial y respaldada por la industria cultural y los medios de comunicación.

La utilización de las armas conlleva e impone un particular orden que se evidencia en tres dimensiones tecnológicas y civilizadoras que circulan como consecuencia de esta guerra global. En primer lugar, estimula un preciso y exacto aparato de humillación mediática, manipulando y moldeando las conciencias. En segundo lugar, la destrucción de culturas y memorias históricas a escala planetaria y, en tercer lugar, una activa participación permanente de la violencia física y simbólica ensalzada por la industria cultural y representada por conflictos locales armados y controlados que nos recuerdan, a su vez, la temida amenaza del holocausto nuclear.

Tras el ataque al World Trade Center nadie -ni siquiera las administraciones financieras mundiales que han tenido que aceptar hipócritamente que después de todo la violencia terrorista es una respuesta desesperada a las políticas económicas y militares del exterminio- puede ignorar que efectivamente existe un conflicto entre el Tercer Mundo y el Primero, y que eventualmente la población mundial de millones de humanos sin función económica en el sistema de las economías globales pueden generar choques armados de carácter local con gravísimas consecuencias globales (Subirats, 2002: 13).

Para finalizar este apartado, otro caso similar sobre el mismo tema, es el que recoge Ignacio Ramonet (2000) 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 -nos precisa Ramonet- 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.

Así de entrada, estas dos películas de Estado señalaban oficialmente las principales características (traición, alevosía) que a partir de ahora iban a ser sacadas sistemáticamente a colación a propósito de los nipones. Desde el principio de las hostilidades en el Pacífico, Hollywood participa en la guerra psicológica; las películas “antiamarillos” se suceden repitiendo incesantemente los mismos clichés racistas, confundiendo incansablemente oposición ideológica y diferencia étnica. Según estas películas, el japonés no es un enemigo en cuanto fascista, sino en cuanto amarillo (Ramonet, 2000: 192).

Nosotros, solamente rescatamos el presente ejemplo que nos colabora en la fundamentación que pretendemos desarrollar en dicha propuesta. 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. No así, desde otro punto de vista, como lo hicieron los documentales que advirtieron a los ciudadanos de estas catástrofes y, además, sobre las inquietantes revelaciones que dicho conflicto bélico acarreó en el ejercicio de las instituciones y de la sociedad estadounidense.

Por último, respecto a *Apocalypse Now*, queremos volver a insistir en lo siguiente: esta película describe un cierto número de aplastantes victorias norteamericanas, mientras que, en nuestra opinión, lo que es incontrovertible en el asunto vietnamita es precisamente la derrota militar de EE.UU. Esta película no lo admite.

Así, frente a los problemas de la guerra, del militarismo y del colonialismo -temas políticos de primer orden-, *Apocalypse Now* defiende constantemente un punto de vista de derechas (Ramonet, 2000: 221).

IV. 4. La escuela Disney: el Pato Donald como paradigma occidental

Para aprovechar los recientes comentarios entorno al golpe de Estado chileno y a la mano dura y controladora del *Tío Sam*, quisiéramos detenernos en un texto que -del primero de estos países y poco antes del pronunciamiento militar auspiciado por los Estados Unidos- publicó, paradójicamente, las Ediciones Universitarias de la Universidad Católica de Valparaíso. El libro, denominado *Para leer al Pato Donald* (1973) de Ariel Dorfman y Armand Mattelart, analiza, desde una mirada marxista, la patología -“PRÓLOGO PARA PATÓ-LOGOS” (Dorfman 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 ampolleta 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” (*Ibidem*, 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, 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 a 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: “(...) los adultos crean un mundo infantil donde ellos puedan reconocer y confirmar sus aspiraciones y concepciones angelicales...” (*Ibidem*, 19). Chile es sólo un ejemplo de las variadas y nocivas determinaciones que, como demostramos, han coartado la impredecibilidad de su destino e instaurado un régimen estabilizador y estabilizante. Es el legado -parafraseando nuevamente a Said- de una mirada occidental que margina, erradica y extermina otras opciones que puedan desequilibrar sus propósitos. “No debe extrañar, por lo tanto, que cualquiera insinuación sobre el mundo Disney sea recibida como una afrenta a la moralidad y a la civilización toda” (*Ibidem*, 12).

Gracias a este tipo de literatura infantil (Dorfman y Mattelart analizan sólo historietas) se pueden investigar los objetivos y las intenciones de las personas 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...” (*Ibidem*, 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. “Resulta entonces infundada y antojadiza la acusación de que atacar a Disney es quebrar la armonía familiar: es Disney el peor enemigo de la colaboración natural entre padres e hijos” (Dorfman y Mattelart, 1973: 29). 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” (*Ibidem*). 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 -para continuar con algunas catalogaciones emitidas en este cuarto capítulo- 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)” (*Ibidem*, 29-30).

En las cien revistas analizadas por Dorfman y Mattelart (1973), 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. “Si se agregaran las historietas que juegan con la ficción extraterrestre, se superaría ampliamente el 50%”, precisan los autores (*Ibidem*, 45). 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)¹³³, Brasil, Altiplano chileno y boliviano “(incluso se habla de Antofagasta)” (*Ibidem*, 46), 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...” (*Ibidem*), Lejanostán (supuestamente Hong Kong), Franistán (mezcla entre Afganistán y Tibet), Lejana Congolia (en teoría Mongolia), Inestablestán (Vietnam o Camboya). En Oceanía: islas habitadas por salvajes, islas deshabitadas, etcétera.

Utiliza cada país del mundo para que cumpla una función modelo dentro de este proceso de invasión por la naturaleza-disney. Incluso si algún país extranjero se atreve a esbozar un conflicto con EE.UU., como el de Vietnam o el del Caribe de inmediato estas naciones quedan registradas como propiedad de estas

¹³³ “¿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 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).

historietas y sus luchas revolucionarias terminan por ser banalizadas. 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 entretenimiento la distancia y diferencia hacia el Otro, “(...) calcomanías y títeres 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 Tribilín- del manual “Cómo viajar y enriquecerse” de la “gran familia norteamericana de *Selecciones del Reader’s Digest*” (*Ibidem*). 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 cierto ligero matiz de naranja para los pieles rojas” (*Ibidem*, 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 acucillado, come ají

caliente, tiene una cultura milenaria, según los prejuicios dislocados que se proclaman en los mismos afiches publicitarios” (*Ibidem*, 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” (*Ibidem*, 70).

Pero, ¿cómo son vistas por esta otredad estereotipada las caricaturas que produce Disney? En los “países subdesarrollados” -recordando la clasificación de la “efectiva” dupla Nixon-Kissinger- 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. “Disney construye su fantasía imitando subconscientemente el modo en que el sistema capitalista mundial construyó la realidad y tal como desea seguir armándola” (*Ibidem*, 157).

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. “El imperialismo se permite presentarse a sí mismo como vestal de la liberación de los pueblos oprimidos y el juez imparcial de sus intereses” (*Ibidem*, 66). 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’” (*Ibidem*, 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” (*Ibidem*). 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: “Con este pasaporte se omiten las nacionalidades, y los personajes pasan a constituirse en el puente supranacional por medio del cual se comunican entre sí los seres humanos. Y entre tanto entusiasmo y dulzura, se nos nubla su marca de fábrica registrada” (*Ibidem*, 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, enfatizan Dorfman y Mattelart (1973). 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 (1997) 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). Además, 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 y hace a los argumentos emitidos absolutamente válidos y obligatorios. “Aún más, nosotros sostenemos implícita o explícitamente que es este acceso privilegiado a la verdad el que nos permite construir nuestros argumentos racionales” (*Ibidem*).

En el limitado campo de la objetividad, quien emite un juicio ve la realidad como algo que es, incuestionable, “(...) no como una proposición explicativa” (*Ibidem*, 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 paterna. La objetividad es idéntica a la verdad, bondad, autoridad, al poder (Dorfman y Mattelart, 1973: 34).

Sobre el objetivismo y la imposición de una sola verdad, encontramos el interesante sistema de vigilancia social que George Orwell plantea, en *1984* (1949, 1984), 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, 1949, 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*” (*Ibidem*, 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, 1973, 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 estratagemas, 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 *ficticia* república de San Bananador. Y en efecto, un rastreo de sus producciones impresas para la serie del pato Donald en las décadas de lo 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 Rubio¹³⁴ menciona algunos ejemplos que permanecen en el tiempo: *El rey del mar* (1970), *La corona perdida de Gengis Khan* (1973) y, más recientemente, *El rey león* (1994). En la década de los '90, en la denominada Segunda Edad de Oro de la factoría Disney,

¹³⁴ A diferencia de Méndez Rubio, nosotros citamos la primera edición de *Para leer al Pato Donald* (E.U.V., Valparaíso, 1973).

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 nuevos 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: ‘quiero ser príncipe’ es su primer deseo” (*Ibidem*). 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.

Tales vectores ideológicos -al lado de los cuales se reduce a anécdota la colaboración personal del propio Walt Disney con la CIA- se adaptan a, calan en y se reactivan desde lo cotidiano gracias a la labor suplementaria de intensas tácticas de *crossover marketing* que reproducen las principales señas de identidad de estos *héroes infantiles contemporáneos* -que, sin embargo, cautivan a todos los públicos- en un sinfín de bienes de consumo, desde cromos a cuadernos escolares, desde toallas de baño hasta corbatas o juguetes varios (Méndez Rubio, 1997: 129).

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: “(...) porque en realidad, tal como está planteado el mundo, no le hacen daño a nadie... dentro de ese mundo” (Mattelart y Dorfman, 1973: 89). El problema está, diagnostican estos autores, 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 interesantes palabras de Michel Foucault que nos invitan a reflexionar sobre lo mismo. Propuesta teórica que, para este intelectual, 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, 1975, 1980: 105).

IV. 5. 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 (1972, 2001) 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, 1972, 2001: 27)¹³⁵.

¹³⁵ 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

Por lo mismo, Dorfman y Mattelart (1973) plantean que los personajes de Disney, a pesar de sus innumerables viajes a los más exóticos lugares del planeta -“(...) febril movilidad enloquecida...” (Dorfman y Mattelart, 1973: 30)- vuelven siempre a y en las mismas estructuras de poder. E, incluso, cuando viajan por todos los continentes están pregonando 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” (*Ibidem*), proclaman dichos autores. Y 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” (*Ibidem*).

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 y de recompensar. Al respecto, Foucault indica lo siguiente:

Aparece, a través de las disciplinas, el poder de la Norma: ¿Nueva ley de la sociedad moderna? Digamos más bien que desde el siglo XVIII ha venido a

Fernando Álvarez-Urzúa), en el libro *Microfísica del poder* (1979) publicado por Ediciones La Piqueta. Nosotros utilizamos la primera de éstas.

agregarse a otros poderes obligándolos a nuevas delimitaciones: el de la Ley, el de la Palabra y del Texto, el de la Tradición. Lo Normal se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales... (Foucault, 1975, 1994: 189).

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” (Dorfman y Mattelart, 1973: 34) utilizado en el momento en que surgen conflictos tendientes a escaparse 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...

Basta seguir las instrucciones de este saber enlatado, para salir de cualquier dificultad. Es el cúmulo de convenciones que permite al niño controlar el futuro, y atrapararlo para que no varíe frente al pasado, que todo sea necesariamente repetitivo. Todos los caminos ya están gastados y definidos por las páginas autoritarias: es el tribunal de la historia, la ley eterna, patrocinada y sacralizada por quienes van a heredar el mundo, que no le deparará sorpresa alguna, ya que es el mundo trazado de antemano y para siempre en el manual. En

este rígido catequismo, ya todo ha sido escrito: sólo queda poner en práctica y seguir leyendo (Dorfman y Mattelart, 1973: 34).

En el marco de este *encarcelamiento* que nos explican Dorfman y Mattelart (1973), encontramos algunas sugerencias de Foucault -aunque el pensador explica: “Me separo, me parece, a la vez de la perspectiva marxista y paramarxista” (Foucault, 1975, 1980: 106)¹³⁶- que podemos vincular, abiertamente, con lo que estamos tratando de elucidar. “El edificio mismo de la Escuela debía ser un aparato para vigilar...” (Foucault, 1975, 1994: 177), un encarcelamiento. Dicho pensador precisa, al respecto y como veremos más adelante, que en estos últimos tiempos, las instituciones como las fábricas, escuelas, hospitales y, por sobretodo, las prisiones tienen como objetivo fijar y definir a los individuos. La escuela, por ejemplo, “(...) no excluye a los individuos, aún cuando los encierra, los fija a un aparato de transmisión del saber” (Foucault, 1973, 1998: 128). 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 (1973, 1998), en este ámbito, destaca principalmente sus estudios sobre el *examen* y explica que -a diferencia de la indagación que, como precisamos, resurgió en los

¹³⁶ “(...) no soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse” (Foucault, 1975, 1980: 106).

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, 1973, 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 consideramos 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, 1972, 2001: 28).

Ciertos postulados teórico-críticos de Foucault (1975, 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 discurso¹³⁷ (y desarrollados en el capítulo II de esta investigación (II. 4.)), el pensador francés, en su libro *Vigilar y castigar*¹³⁸ (1975. 1994), trata de plantear una historia correlativa del espíritu moderno y, para ello, diagnostica un nuevo poder de juzgar: “(...) una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas,

¹³⁷ “(...) 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, 1977, 1979: 154).

¹³⁸ “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, 1977, 1995: 13). Tema específico que ampliaremos en el siguiente capítulo.

extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (Foucault, 1975, 1994: 30).

Por lo mismo, Foucault (1975, 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” (*Ibidem*). Finalmente, Foucault desea examinar si la entrada del alma en el poder judicial penal, no es efecto de una mutación en la forma en que el cuerpo se ve unguado por las relaciones de poder.

En suma, tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo, normal o anormal ha venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal, y cómo un modo específico de

sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto “científico” (Foucault, 1975, 1994: 30-31).

Una de las ventajas características de este sistema de poder fue el derecho a la vida frente a la muerte. Este privilegio -que provenía de la *patria potestad* de los romanos: “(...) que daba al padre de familia romano el derecho de ‘disponer’ de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; la había ‘dado’, podía quitarla” (Foucault, 1976, 1984: 163)- fue un claro ejemplo desarrollado y puesto en marcha por las monarquías que estandarizaron ciertas definiciones sustentadoras del poder soberano. Además, 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.

Al rearmarse la sociedad griega en el siglo V -“(...) que es, a la vez, el origen de nuestra civilización” (Foucault, 1973, 1998: 58)- 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 que, en el momento en que comienza el periodo clásico -“(...) Sófocles representa la fecha inicial, el punto de eclosión” (*Ibidem*)- es fundamental el desarme poder-saber para avalar el desarrollo de la sociedad. Este pensador, sobre lo mismo, se refiere a la figura de Edipo como resumen y paradigma de la “tragedia” griega: “Edipo nos muestra el caso de quien por saber demasiado, nada sabía” (*Ibidem*). Con Platón, continúa Foucault, 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, 1973, 1998: 65).

IV. 6. Microfísica del cuerpo-poder

Para prolongar algunos temas mencionados anteriormente, Foucault (1975, 1994) se refiere a siglos posteriores a los griegos, a la época en que fue reorganizada en Estados Unidos y en Europa lo que él 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; redacción de los códigos ‘modernos’” (Foucault, 1975: 15), 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: “(...) el cuerpo

del rey no era una metáfora, sino una realidad política: su presencia física era necesaria para el funcionamiento de la monarquía” (Foucault, 1975, 1980: 103). El castigo deja, poco a poco, de ser una puesta en escena, un teatro¹³⁹ 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” (*Ibidem*, 17).

La nueva idea, ante los impúdicos espectáculos de antaño, era no tocar o tocar lo menos posible el cuerpo de la víctima. “La forma secreta y escrita del procedimiento responde al principio de que en materia penal el establecimiento de la verdad era para el soberano y sus jueces un derecho absoluto y un poder exclusivo” (*Ibidem*, 41). 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” (*Ibidem*, 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, a partir de este pensador francés, el sufrimiento físico, la dolencia corporal no son las aspiraciones finales del sistema penal. “El castigo ha

¹³⁹ Al referirse a “La resonancia de los suplicios”, Foucault indica que el cuerpo del condenado es fundamental en la ceremonia del castigo público. “Su cuerpo exhibido, paseado, expuesto, supliciado, debe ser como el soporte público de un procedimiento que había permanecido hasta entonces en la sombra; en él, sobre él, el acto de justicia debe llegar a ser legible por todos. Esta manifestación actual y patente de la verdad en la ejecución pública de las penas adopta, en el siglo XVIII, varios aspectos” (Foucault, 1975, 1994: 48-49).

pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (*Ibidem*). 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 protesta contra los suplicios se encuentra por doquier en la segunda mitad del siglo XVIII: entre los filósofos y los teóricos del derecho; entre juristas, curiales y parlamentarios; en los cuadernos de quejas y en los legisladores de las asambleas. Hay que castigar de otro modo: deshacer ese enfrentamiento físico del soberano con el condenado; desenlazar ese cuerpo a cuerpo, que se desarrolla entre la venganza del príncipe y la cólera contenida del pueblo, por intermedio del ajusticiado y del verdugo. Muy pronto el suplicio se ha hecho intolerable. Irritante, si se mira del lado del poder, del cual descubre la tiranía, el exceso, la sed de desquite y “el cruel placer de castigar” (Foucault, 1975, 1994: 77).

La idea de esta nueva mirada no es, básicamente, castigar menos, sino castigar mejor. Castigar con una dureza mitigada, pero castigar con mayor universalidad y necesidad, es decir, “(...) introducir el poder de castigar más profundamente en el cuerpo social” (Foucault, 1975, 1994: 86). 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, asegura Foucault, 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..." (*Ibidem*, 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 producción, está sumergido en correspondencias de poder y dominación, pero, por otra parte, 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 prevenidamente determinada, fijada y establecida.

A este cuerpo se le protegerá de una manera casi médica: en lugar de los rituales mediante los que se restauraba la integridad del cuerpo del monarca, se van a aplicar recetas, terapéuticas tales como la eliminación de los enfermos, el control de los contagiosos, la exclusión de los delincuentes (Foucault, 1975, 1980: 103).

El cuerpo sólo se transforma en fuerza de utilidad cuando es, al mismo tiempo, cuerpo productivo y cuerpo sometido, condensa Foucault, para continuar elaborando su propuesta. 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” (Foucault, 1975, 1980: 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. “Es a partir de un poder sobre el cuerpo como un saber fisiológico, orgánico ha sido posible” (*Ibidem*, 107). Esta tecnología, como la denomina dicho filósofo, es imprecisa, no se desarrolla en discursos continuos y sistemáticos y se dispone de elementos fragmentarios y desconectados.

La “invención” de esta nueva anatomía política no se debe entender como un repentino descubrimiento, sino como una multiplicidad de procesos con frecuencias menores, de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden, se repiten, o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general (Foucault, 1975, 1994: 142).

Por este carácter multiforme, a pesar de la perfecta coincidencia en sus decisiones finales, Foucault se refiere a ella 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 entretejido 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, 1975, 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” (*Ibidem*, 34).

Al trabajar el cerco político y la microfísica del poder, este intelectual deduce 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 -continúa Foucault (1975, 1994)- 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. “La historia de esta ‘microfísica’ del poder punitivo -describe- sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del ‘alma’ moderna...” (*Ibidem*, 36). 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 emigrados. Es el punto donde el poder se introduce en el cuerpo, se encuentra instalado en el mismo cuerpo...

(...) un poder que se ejerce (...) sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia (...) Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder (Foucault, 1975, 1994: 36).

Desde las ciencias humanas, desarrolladas ampliamente en el capítulo anterior (III. 6.) a partir del mismo Foucault (1966, 1986), despegamos 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” (Foucault, 1975, 1994: 36). En este mismo ámbito, dicho pensador, 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, decía Mably” (*Ibidem*, 105).

Pero, este intelectual explica que el signo mayor del castigo, en el marco de estas sociedades, es la prisión, es “(...) la piedra angular del edificio penal” (*Ibidem*, 117). 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. Según Foucault, son los nuevos castillo del orden civil.

Este teatro punitivo, en el se que soñaba en el siglo XVIII, y que hubiera obrado esencialmente sobre el ánimo de los delincuentes, ha sido sustituido por el gran aparato uniforme de las prisiones cuya red de edificios inmensos va a extenderse sobre toda Francia y Europa (...) La prisión, aparato administrativo, será al mismo tiempo, una máquina de modificar los espíritus (Foucault, 1975, 1994: 120 y 127).

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 controle y supervise. 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.

Cuerpo del ejercicio, más que de la física especulativa; cuerpo manipulado por la autoridad, más que atravesado por los espíritus animales; cuerpo del encauzamiento útil y no de la mecánica racional, pero en el cual, por esto mismo, se anunciará cierto número, de exigencias de naturaleza y de coacciones funcionales (Foucault, 1975, 1994: 160).

IV. 7. Poder y violencia simbólica

En virtud de lo expuesto anteriormente, podemos extrapolar estas fiscalizaciones y normativas a partir de las nociones que Pierre Bourdieu (1979, 1998) 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, 1979, 1998: 190). Es así como el particular tema que desarrolla Foucault (1975, 1994) 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 que conocimos, en el capítulo primero de esta investigación, bajo la denominación de *habitus*, entendiendo, este último término, en el ámbito de las estructuras estructurantes - (más que estructuradas), “(...) la tradición estructuralista privilegia el *opus operatum*, las estructuras estructuradas” (Bourdieu, 1977, 2000: 67)- 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.

La representación social del propio cuerpo con la que cada agente debe contar, y desde el origen, para elaborar su representación subjetiva de su cuerpo y de su hexis corporal, se obtiene así mediante la aplicación de un sistema de enclasmamiento social cuyo principio es el mismo que el de los productores sociales a los que se aplica (Bourdieu, 1979, 1998: 190).

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 nos indica que lo anterior admite la puesta en práctica de un sistema de *violencia simbólica*, intimidación socialmente aceptada que consiste en imponer significaciones. Este tipo específico de violencia puede ejecutarse solamente sobre sujetos cognoscentes, "(...) pero cuyos actos de conocimiento, por parciales y falseados, contienen el reconocimiento tácito de la dominación implicada en el desconocimiento de los verdaderos fundamentos de la dominación" (Bourdieu,

1982, 2002: 22). 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 *gnoseológico*:

(...) el sentido inmediato del mundo (y, en particular, del mundo social) supone lo que Durkheim llama el *conformismo lógico*, es decir “una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa que hace posible el acuerdo entre las inteligencias” (...) los símbolos son los instrumentos por excelencia de la “integración social”: en cuanto instrumento de conocimiento y de comunicación (...) hacen posible el *consenso* sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración lógica “es condición de la integración ‘moral’” (Bourdieu, 1977, 2000: 67-68).

Para Harry Pross (1983, 1999), 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, 1983, 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, 1975, 1980: 104). Formándose, con esto, una política de las sujeciones que componen una manipulación especial sobre el cuerpo, “(...) una manipulación calculada de sus elementos” (Foucault, 1975, 1994: 141), 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”, les denomina este último investigador, 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 pseudo estado de vigilia racional es superado por un estado artificial de vigilia que le suministra a la población una ayuda de carácter subliminal (Virilio, 1980, 1989) que tímidamente aproximamos con lo que, en el capítulo posterior, acercándonos a estrategias posmodernas y a partir de Gilles Deleuze (1993), reconoceremos 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, 1980, 1989: 47). Los “sistemas simbólicos” cumplen una función política que legitima la dominación imperante y colabora, también, con la diferencia de las clases sociales¹⁴⁰, de una clase sobre otra que Bourdieu, utilizando un concepto de Weber, llama como una “(...) domesticación de los dominados”. La cultura dominante se preocupa de

¹⁴⁰ Para Pierre Bourdieu (1994, 1999) 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 virtual, en punteado, no como algo dado, sino *como algo que se trata de construir*” (Bourdieu, 1994, 1999: 24-25).

incorporar a la misma clase dominante “((...) asegurando una comunicación inmediata entre todos sus miembros y distinguiéndolos de las otras clases)” (Bourdieu, 1977, 2000: 68), invitándole a una irreal integración en la sociedad: “(...) en su conjunto, así pues, a la desmovilización (...) de las clases dominadas; a la legitimación del orden establecido por el establecimiento de distinciones (jerarquías) y la legitimación de las distinciones” (*Ibidem*, 68). Desde una mirada antropológica, Marc Auge (1992, 1993) precisa que los universos simbólicos construyen para los hombres un medio de reconocimiento más que de conocimiento: “(...) universo cerrado donde todo constituye signo, conjuntos de códigos que algunos saben utilizar y cuya clave poseen (...) totalidades parcialmente ficticias pero efectivas...” (Auge, 1992, 1993: 39).

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 interculturales¹⁴¹: “(...) la limitación de la inmigración, una vez dicho que se confiaban a los emigrados los trabajos más duros e ingratos...” (Deleuze, 1972, 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*, 2001, 2002) que para que haya migración es necesario una población de llegada y una

¹⁴¹ Este tema en particular, lo trata con profundidad Víctor Silva Echeto en su actual trabajo de investigación y futura tesis doctoral: *La construcción de las identidades culturales en el contexto de la comunicación intercultural* (2002). Proyecto ligado al Programa Interdisciplinar de Doctorado en Estudios Culturales: Literatura y Comunicación, perteneciente al Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura de la Universidad de Sevilla. Por su parte, Manuel Ángel Vázquez Medel rescata varios titulares de la prensa para evidenciar esta patología en el campo intercultural: “‘Un incendio con señales de atentado causa diez muertos en un refugio de extranjeros en Alemania’; ‘Inmigrantes ilegales devueltos en avión a África y drogados en el trayecto’; ‘Joven marroquí asesinado de un disparo por la espalda en Madrid’; ‘Las casas de familias gitanas devastadas por el fuego provocado...’ Podríamos seguir: son algunos titulares recientes de los medios de comunicación (y que me temo seguirán apareciendo en años próximos) que ponen de relieve la existencia de una sociedad enferma” (Vázquez Medel, 2000a: 2).

sociedad de acogida y, debido a dicho fenómeno, ésta 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, 2001, 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, el concepto de Estado-nación no es divisible, “(...) sino orgánico, no es trascendental sino trascendente” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 107) y esta trascendencia pretende enfrentarse al proletariado y reapoderarse de los espacios sociales y la riqueza social. Como lo desarrollaremos al retomar ciertas lecturas de la posmodernidad y en relación a la ya presentada idea de simulacro, Silva Echeto (2002) se refiere a la violencia simbólica en este ámbito: “(...) crecen en las pantallas televisivas y en las redes informáticas, las miradas híbridas y mestizas, esos intermediarios complejos, que profundizan la violencia simbólica, al desactivar las relaciones duales entre la identidad y la alteridad” (Silva Echeto, 2002: 16). Fenómeno particular que desarrollaremos ampliamente, en el capítulo V, con el tránsito de la disciplina al control y que Hardt y Negri asocian, al referirse a los discursos de poder, con el traspaso del imperialismo al imperio, “(...) el Estado-nación es una máquina que produce Otros, que crea diferencia racial y establece fronteras que

delimitan y mantiene al moderno súbdito de la soberanía” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 109)¹⁴².

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, bolivianos y, ahora último, argentinos. 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; el fiel apoyo de Pinochet a Inglaterra en la guerra de las Malvinas 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 -y de acuerdo al último censo (2002)- hay más de un millón cien mil indígenas (dentro de un universo de 15 millones 50 mil habitantes) que se reparten en diferentes zonas de la geografía nacional. El noventa por ciento de éstos son *mapuches* (novena región de la Araucanía) y el resto se dividen, principalmente, entre *Aymaras* (zonas norte) y *Rapa Nui* (Isla de Pascua-quinta región de Valparaíso). En los últimos veinte años, la migración a

¹⁴² Como apreciaremos más adelante (capítulo VI), Hardt y Negri precisan que en el ámbito de la posmodernidad también surgió una especie de soberanía que, en estos momentos, es la que catapulta las patologías de las sociedades de control o, como les denomina Debord, sociedad del espectáculo. La idea es crear estrategias de resistencia, tal como se hizo con la soberanía de la modernidad, que se enfrenten a la soberanía posmoderna.

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 (del Valle, 2002). Así lo expone Omar Garrido (2002):

Si nos preguntáramos de dónde surgen la falta de equidad y la desigualdad culturales, tendríamos que respondernos que ellas son las consecuencias de viejas tradiciones que se retroalimentan de una suerte de violencia estructural producida y promovida por los sectores más conservadores de nuestro país y que, salvo situaciones de excepción, han detentado el poder político, sin dejar jamás de mantener el poder económico. Ellos son los dueños de los medios de comunicación social... (Garrido, 2002: 180).

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. Un último ejemplo al respecto, es la masiva contratación, en estos últimos años, en Santiago o en capitales de región, de asesoras del hogar procedentes de países del altiplano sudamericano o de culturas araucanas.

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", como veíamos, anteriormente, en el ejemplo premonitorio de George Orwell (1949, 1984).

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, 1977, 2000: 71-72).

IV. 8. El Estado como construcción de *imágenes del pensamiento*

Al comenzar el último apartado de este capítulo, creemos necesario plantear una aclaración que es de utilidad para adentrarnos en las concepciones del Estado-nación. Renato Ortiz (2000) 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). “Buena parte de la memoria nacional es una invención simbólica, las tradiciones son ideológicamente vehiculizadas, como si siempre hubiera existido. Resulta no obstante que cada país se ve como una unidad específica” (*Ibidem*, 47). Al continuar con lo mismo, para Naïr, 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, 2001, 2002: 31).

Pierre Bourdieu (1994, 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 ejercer violencia simbólica -“(...) El dominio del Estado se nota especialmente en el ámbito de la producción simbólica...” (Bourdieu, 1994, 1997: 94)- 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: “(...) la institución instituida hace olvidar que es fruto de una larga serie de actos de institución y se presenta como todas las apariencias de lo *natural*” (*Ibidem*, 98). 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: “La escuela es la escuela del Estado, donde se convierte a los jóvenes en criaturas del Estado, es decir única y exclusivamente en secuaces del Estado (...) sólo vemos a hombres estatizados, a *servidores* del Estado...” (Bernhard en Bourdieu, 1994, 1997: 92). 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, 1977, 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*¹⁴³ 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 o de instrumentos de coerción (ejército y policía), capital económico, capital cultural, o mejor dicho, informacional, capital simbólico, concentración...” (Bourdieu, 1994,

¹⁴³ *Los arbitrarios culturales*, para Pierre Bourdieu, son el fin de cualquier ejercicio de producción simbólica y, por lo tanto, no proyectan totalidades ya que sus representaciones no surgen de la naturaleza sino de los propios conflictos simbólicos (Bourdieu, 1994, 1997).

1997: 99). Como precisan Hardt y Negri (2000, 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 (1992, 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 cubrirnos... (Taussig, 1992, 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, a partir de Ortiz (2000), 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 “(...) que hacía del territorio y la población una abstracción ideal” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 94), 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*” (Ibidem).

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, 1994, 1997: 106). La crisis de la modernidad, proponen Hardt y Negri (2000, 2002), está dispuesta bajo la mano de la nación y su pueblo y fundamentan lo anterior anunciado que, 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 sangre, una continuidad espacial de territorio y una comunidad lingüística” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 94). Para estos autores, 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...” (*Ibidem*, 106).

Autoridad que estimula, como ya lo precisamos con Bourdieu (1994, 1997), un *capital simbólico* expresado como cualquier capital ya sea económico, físico, cultural, social, etcétera y que, a su vez, son reconocidos y asumidos por los agentes sociales debido al valor que estos poseen. Cuando el Presidente de la República, nos describe Bourdieu, firma decretos o el médico recetas y certificados están ejercitando y construyendo este capital simbólico que desarrollamos a partir de dicha propuesta teórico-crítica. Capital simbólico almacenado por toda la red de relaciones de reconocimiento, instaurado en el universo burocrático del Estado, que es consagrado por el Presidente de la República, quien garantiza los actos de autoridad, “(...) actos, a la vez arbitrarios y desconocidos en tanto que tales, de ‘impostura legítima’...” (Bourdieu, 1994, 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, 1980, 1988: 47-48).

El Estado, continúa Bourdieu (1994, 1997), 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* “(...) que es en sí misma el fundamento de una especie de consenso sobre este conjunto de evidencias

compartidas que son constitutivas del sentido común” (Bourdieu, 1994, 1997: 117).
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.

Además, impone e inculca todos los principios de clasificación fundamentales, según el sexo, según la edad, según la “competencia”, etc... y asimismo es el fundamento de la eficacia simbólica de todos los ritos de institución, de todos los que se ejercen a través del funcionamiento del sistema solar, lugar de *consagración* donde se instituyen, entre los elegidos y los eliminados, unas diferencias duraderas, a menudo definitivas, parecidas a las que instituía el ritual de armar caballero a los nobles (Bourdieu, 1994, 1997: 117).

Pero hay un momento, relata Bourdieu en su lección inaugural dictada en el *Collège de France* (1982, 2002), 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. El sociólogo da pie para proseguir con nuestras pretensiones y fundamentaciones teóricas. Para ello, cogemos un ejemplo de Michael Taussig (1989, 1995) que nos explica como 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, 1989, 1995: 70).

A diferencia de Bourdieu (1994, 1997), Foucault (1973, 1998) precisa que, a partir del siglo XIX, surge una novedad -“(...) mucho más blando y rico”- que consiste en un grupo de instituciones “(...) que no se puede decir con exactitud si son estatales o extra-estatales, si forma parte o no del aparato del Estado” (Foucault, 1973, 1998: 129). Por ningún motivo -explica este pensador- 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. “Si se consiguen modificar estas relaciones o hacer intolerables los efectos de poder que en ellas se propagan, se dificultará enormemente el funcionamiento de los aparatos de Estado” (Foucault, 1975, 1980: 108). Por lo tanto -agrega Michelle Perrot al referirse a este tema- 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. “Se dan (...) a la vez, pluralidad de formas de gobierno e inmanencia de prácticas de gobierno respecto al Estado...” (Foucault, 1978, 1999: 180), multiplicidad de controles que disciplinan, en diferentes ámbitos, sus respectivas sociedades.

(...) dado que el poder político no consiste únicamente en las grandes formas institucionales del Estado, en lo que llamamos aparato de Estado. El poder no opera en un solo lugar, sino en lugares múltiples: la familia, la vida sexual, la forma en que se trata a los locos, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombres y mujeres... relaciones todas ellas políticas. No podemos cambiar la sociedad, a no ser que cambiemos estas relaciones (Foucault, 1978, 1999: 68).

Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2002) apoyan la moción de Foucault indicando que la multitud es una multiplicidad, “(...) un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones...” (Hardt y Negri, 2000: 2002: 100) no homogéneas, ni idénticas pero, por otra parte -sostienen estos intelectuales- 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. “Mientras la multitud es una confusa relación constitutiva, el pueblo es una síntesis constituida que está preparada para la soberanía (...) Toda nación debe convertir a la multitud en pueblo” (*Ibidem*).

La noción de que el centro del poder esté en el Estado es un tema que no convence a Foucault y le parece “(...) sin mucha fecundidad histórica o digamos que su fecundidad histórica se ha agotado actualmente” (Foucault, 1977, 1979: 158). 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, 1978, 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, etcétera... “(...) siguen siendo iguales en la Unión Soviética a las de los demás países occidentales. Nada ha cambiado realmente” (*Ibidem*).

Lo estatal y lo no estatal, en consecuencia, se confunden, se mezclan entre todas estas instituciones, dando paso, según Foucault, 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. “Por supuesto, entre todas esas formas de gobierno entrecruzándose (...) en el interior del Estado, hay una forma muy particular de gobierno que es la que se trata precisamente de identificar...” (Foucault, 1978, 1999: 180): 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: “La función de transformación del cuerpo en fuerza de trabajo responde a la función de transformación del tiempo en tiempo de trabajo” (Foucault, 1973, 1998: 133) 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 arrogan 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, 1973, 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, etcétera. Por ende, la fábrica no excluye a sus trabajadores sino que los incluye en un sistema de producción. “Si bien los efectos de estas instituciones son la exclusión del individuo, su finalidad primera es fijarlos a un aparato de normalización de los hombres” (Foucault, 1973, 1998: 128). La fábrica, la escuela, la prisión, los hospitales -las instituciones disciplinarias, como veremos más adelante (VI. 1.)- tienen el propósito de atar a los sujetos a un determinado proceso de producción, alineación o rectificación 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, este pensador se refiere a una exclusión-incluida ya que los miembros de una sociedad específica estaban 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, 1978, 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 ya dijimos, uno de los casos prioritarios que trabaja Foucault es el de la homosexualidad, la locura o el desempleo: “(...) la ley y el sistema jurídico de lo regulado y la forma en que los individuos se han encontrado excluidos por el hecho de que no tenían empleo o de que eran homosexuales” (*Ibidem*).

Pero hay, aún, visiones más radicales que nos ayudan a evidenciar nuestra postura frente al Estado. Para Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980, 2000)¹⁴⁴, 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, 1980, 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, según Deleuze (1977, 1997), coge 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 pensamiento” (Deleuze, 1977, 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

¹⁴⁴ A diferencia de Foucault (1975, 1994), Deleuze y Guattari (1980, 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 de 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* (posmoderna) (Hardt y Negri, 2000, 2002). Todo este conflicto en torno al poder y sus nuevas formas de funcionamiento, lo desarrollaremos en los capítulos venideros (V y VI).

transformarse en el agente de poder que soporta al mismo pensamiento. “Históricamente se ha constituido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen” (*Ibidem*, 17). 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, 1977, 1997: 100), se preguntan Deleuze y Parnet. 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, absoluta. “De ahí la importancia de temas como los de una república de los espíritus, una investigación del entendimiento, un tribunal de la razón, un puro “derecho” del pensamiento con ministros del Interior y funcionarios del pensamiento puro” (*Ibidem*, 18), acomodando el pensamiento a los objetivos del Estado, las ideas dominantes y a las imposiciones del orden instituido.

En la actualidad incluso se puede decir que la historia de la filosofía ha fracasado, y que “el Estado ya no tiene necesidad de la sanción por la filosofía”. Ávidos contrincantes han ocupado ya su sitio. La epistemología ha tomado el relevo de la historia de la filosofía. El marxismo esgrime un juicio de la historia e incluso un tribunal del pueblo que son aún más inquietantes que los otros. El psicoanálisis se ocupa cada vez más de la función “pensamiento”, y cuando se alía con la lingüística no lo hace sin motivos. Son los nuevos aparatos de poder en el pensamiento mismo. 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, 1977, 1997: 18).

La imagen del pensamiento, para Deleuze y Guattari (1980, 2000), 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 del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería el objeto especial de una ‘noología’¹⁴⁵, y que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 380). 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*). “Pero, si nos atenemos a la imagen, vemos que cada vez que se nos habla de *imperium* de lo verdadero y de una república de los espíritus, no es una simple metáfora. Es la condición de constitución del pensamiento como principio o forma de interioridad, como estrato” (*Ibidem*), dando la sensación de que su existencia se debe a su propia validez. 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.

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: “(...) la finalidad de la organización mundial es la satisfacción de los individuos razonables dentro de los Estados particulares libres” (*Ibidem*). El Estado moderno -“(...) llamado moderno o racional (*Ibidem*, 381)”- 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

¹⁴⁵ “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, 1980, 2000: 381).

fenómeno del cual estamos hablando se inspira en el momento en que la forma-Estado crea una imagen del pensamiento y viceversa.

Pero el pensamiento sólo pide eso: que no se le tome en serio, puesto que de esa manera puede pensar mejor por nosotros, y engendrar siempre sus nuevos funcionarios; cuanto menos en serio tomen las personas al pensamiento, más piensan conforme a lo que quiere el Estado. En efecto, ¿qué hombre de Estado no ha soñado con esa pequeña cosa imposible, ser un pensador (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 381).

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, sostienen Deleuze y Guattari (1980, 2000), pensar desde el afuera. Un pensamiento del afuera, como lo anunciamos con Blanchot y Foucault en este mismo capítulo, 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 irremediablemente 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, 1980, 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*¹⁴⁶, frente a una imagen única, de un pensamiento sujeto. Un pensamiento problema, un pensamiento que apela al pueblo en vez de tornarse en un ministerio.

Como veremos en el capítulo VI y en otro contexto, un pensamiento *nómada* frente a la sedentarización del pensamiento. Así lo precisa Claire Parnet al dialogar con Gilles Deleuze: “Hacer del pensamiento una fuerza nómada no significa obligatoriamente moverse, sino liberarse del modelo del aparato del Estado, del ídolo o de la imagen que pesa sobre el pensamiento, monstruo acurrucado sobre él” (Parnet, 1977, 1997: 38).

¹⁴⁶ *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 = ACONTECIMIENTO” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 104-105).

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

CAPÍTULO V

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

LA TRANSICIÓN DEL IMPERIALISMO AL IMPERIO
(DE LA DISCIPLINA AL CONTROL)

“Si lo moderno es el campo del poder de los blancos, los varones y los europeos, luego, de una manera perfectamente simétrica, lo posmoderno será el campo de la liberación para los no blancos, los no varones y los no europeos”
M. Hardt y A. Negri

“Las antiguas sociedades de soberanía manejaban máquinas sencillas, palancas, poleas, relojes; pero las sociedades disciplinarias recientes estaban equipadas con máquinas energéticas, con el peligro pasivo de la entropía y el peligro activo del sabotaje; las sociedades de control operan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo peligro pasivo es la interferencia y el activo el pirateo y la introducción de virus”

G. Deleuze

“Sucedee que me canso de ser
hombre...”

P. Neruda

El objetivo principal de este quinto capítulo es especificar y detallar el punto de inflexión, elucidar el giro socio-cultural, el proceso de traslación que, en el ámbito de la *antropofagia simbólica*, habilitó el tránsito de una *sociedad disciplinaria*, como ya lo hemos evidenciado medianamente junto a Foucault (1975, 1994), a unas *sociedades de control* (Deleuze, 1993) que, tomando como base la *anatomía* del poder ya descrita, desarrollaremos junto a Gilles Deleuze y uno de sus últimos (jamás concluidos) y más certeros análisis de las sociedades contemporáneas.

A partir de esta interesante y necesaria diferencia, adjuntaremos algunas ideas de la reciente publicación de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio* (2000, 2002), en la cual enfatizan, también considerando los postulados de Foucault y Deleuze, entre otros, el tránsito de un *imperialismo moderno* (en crisis) *binario* -como el acusado en capítulos anteriores (IV) por Edward Said (1978, 1990)- a un *imperio posmoderno y múltiple* que carece de límites. Es decir, del poder estatal trascendente que explicamos tratando de respetar el complejo trayecto epistemológico en torno al poder pre-moderno y moderno que, hasta el momento, está dando vida a la presente investigación¹⁴⁷.

¹⁴⁷ “Desde el imperialismo al imperio y desde el Estado-nación a la regulación política del mercado global, lo que hemos estado presenciando (...) es un paso cualitativo dentro de la historia moderna. Cuando no podemos expresar adecuadamente la enorme importancia de este tránsito, a veces definimos muy pobremente lo que está ocurriendo diciendo que hemos entrado en la posmodernidad. Aunque reconocemos la pobreza de esta expresión, a veces la preferimos a otras porque al menos la posmodernidad indica un cambio de época dentro de la historia contemporánea” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 212).

Ahora, nuestra labor, tras criticar duramente el sistema de supremacía de la razón moderna, consiste en formular cuáles son los pasos que -a partir de ésta y sin olvidar las consecuencias que acarrea en el nuevo orden mundial que propondremos a continuación (estas secuelas también son parte de un acto *antropófago simbólico*)- permiten escaparse y subvertir las normas que hemos evidenciamos en los cuatro capítulos anteriores. Todo esto, con el propósito de buscar alternativas, a través de estrategias trasgresoras, para superar las dicotomías “oficiales” que, en su momento, trataron de ser impuestas.

En muchos sentidos, la obra de Michel Foucault preparó el terreno para este tipo de investigación del funcionamiento material del dominio imperial. Foucault no articula expresamente el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control que, sin embargo, está implícito en su obra. En esta interpretación, seguimos los excelentes comentarios de Gilles Deleuze (Hardt y Negri, 2000, 2002: 35 y 362).

Es así como recorreremos y reconoceremos algunos acontecimientos -como el “descubrimiento” de América, por ejemplo- y, posteriormente, a la deriva de éstos, los fenómenos que delimitaron a las *ciencias humanas* y lo que presentamos como el conflicto entre Oriente y Occidente. Conflictos generados en el cercano campo de una modernidad estatal (como última modernidad) que incentiva un sistema de poder institucionalizador que beneficia sus propios intereses dominadores.

Para llevar a cabo esta propuesta, pretenderemos respetar algunas proyecciones cronológicas (más que *cronoscópicas*) que nos serán de utilidad para adentrarnos en el mencionado proceso de mediación entre una época y otra. En este sentido, comenzaremos proponiendo lo que Michel Foucault presentó, en 1973, bajo el nombre de sociedad disciplinaria y el sistema de encarcelamiento *panóptico* (Bentham, 1787) como parte crucial de este *diagrama* de vigilancia y castigo. Acto seguido, profundizaremos en las nociones, posteriores a la disciplina que este pensador trabajó, desde ciertos estudios en torno a la sexualidad, en relación a la vinculación del poder con el cuerpo humano, la *biopolítica* y el *biopoder*. Como, así, nos detendremos en las nuevas lecturas que enfatizó en torno al arte de gobernar y la *gubernamentalidad*. A partir de estas nociones intermedias, retomaremos algunas ideas básicas de las sociedades disciplinarias para indagar en las nuevas sociedades de control y cómo éstas estimularon lo que Hardt y Negri (2000, 2002) llamaron *imperio*, dando una especial atención al concepto de *cuerpo sin órganos* que Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980, 2000) elaboraron al referirse a la oposición que surgen frente a todos los estratos de la organización del poder y a la necesidad por emancipar el *deseo* como vía de escape, por medio de un re-planteamiento del mundo y del arte, frente a los modelos ya instaurados. Vinculándonos a la transición del imperialismo al imperio como nuevo orden mundial, nos adentraremos, además en este capítulo, en las particulares lecturas que del concepto foucaultiano de biopolítica (biopoder) hacen Hardt y Negri, indicando que el nuevo orden mundial dispone de la naturaleza y de las relaciones humanas. Las sociedades de control como epicentro móvil de la cultura del *marketing* asimilan este sistema de biopoder, apoderándose del cuerpo

social globalizado y desarrollado a partir de las nuevas fórmulas del simulacro y del espectáculo (Debord, 1967, 1999).

En este ámbito y para profundizar en la soberanía del imperio, junto a Paul Virilio (1995, 1997), conoceremos la repercusión que produce la velocidad y el intervalo de la luz en dichas sociedades controladoras y las nuevas concepciones de poder que éstas conllevan, diluyéndose las formulaciones fijas y biológicas en una multitud fluida e imprecisa que es, permanentemente, atravesada por líneas de conflicto que le imposibilitan habilitar fronteras definidas y estables.

La velocidad al activar, en el estadio tradicional tiempo-espacio, el intervalo de la luz replantea la noción temporal, abriéndose a una dimensión cronoscópica -y ya no cronológica- que permite controlar y supervisar los efectos del tercer intervalo de la luz. Con el propósito de superar este nuevo sistema de control imperial, expondremos con Virilio, una revolución cultural que, nosotros, a partir de Vázquez Medel y radicalizando sus nociones originales, denominaremos revolución *Bio-tecno-comunicacional*.

Antes de poner en juego los primeros esbozos del proyecto revolucionario que, principalmente, elaboraremos en el próximo capítulo, Virilio diagnostica que la velocidad posee un efecto contaminador -*dromosférico* le denomina- digno de ser superado y subvertido para *ecologizar* estas patológicas adversidades socio-políticas provenientes del nuevo orden imperial. Sin duda -y para continuar con nuestra propuesta- uno de los principales animadores de la ecología como rearticulación ético-política y estética, es el proyecto *ecosófico-tercer ecológico* de Félix Guattari (1989, 1996) que lo plantea como una posible salida ante la controladora velocidad dromosférica que propone Virilio. A partir de esta

confabulación contraimperial, recogeremos las investigaciones que elucidan el teórico chileno Francisco Varela (1992, 2000) al asegurar que la *habilidad ética* consiste en evolucionar progresivamente (sin olvidar los antecedentes binarios) en el conocimiento de la *virtualidad del ser* y, para ello, considera de una importancia capital el retomar la práctica de transformación del sujeto que Foucault pone sobre el tapete bajo el calificativo, como lo desarrollaremos en este y en el próximo capítulo, de *subjetivación* (1988, 1990). La habilidad ética anunciada por Varela, en síntesis, busca esbozar algunas alternativas a los conflictos contemporáneos provenientes de la virtualidad del ser y, por lo mismo, considera vital su replanteamiento a partir de la sabiduría que funciona como un reenfoque de la vida desde la transformación ilimitada, recuperando las estrategias productoras de subjetivación que analiza el pensador francés.

Una de las primeras vías de escape que revelaremos en relación a esta nueva soberanía imperial, es el resurgimiento, en el mismo campo de acción imperial, de una vital relectura del *desplazamiento* como fenómeno peculiar de activación contraimperial. Por lo mismo, consideramos -siguiendo a Jesús Ibáñez- que en el momento en que cualquier cosa es necesaria pero, al mismo tiempo, imposible, "(...) hay que cambiar las reglas del juego: no simplificándolas (...) sino complicándolas (poniendo nuevas dimensiones)" (Ibáñez, 1994: 8).

V. 1. *Sociedades disciplinarias*

Para comenzar este primer apartado, retomemos algunos conceptos que quedan pendientes -y que son de nuestro interés- en torno a los estudios foucaultianos. En esta nueva economía y tecnología del poder de castigar, como ya lo anunciamos, se establecen diferentes codificaciones, lo suficientemente precisas, que supervisan el cumplimiento de los delitos y de las penas y donde el cuerpo social es sometido a unos signos de castigo perfectamente acomodados, sin ningún tipo de exceso, sin “abusos” de poder, sin timidez: “Que el castigo derive del crimen; que la ley parezca ser una necesidad de las cosas, y que el poder obre ocultándose bajo la fuerza benigna de la naturaleza” (Foucault, 1975, 1994: 110). El objetivo es someter a las personas, adiestrar su conducta y orientarla hacia la adquisición de ciertos hábitos que consienten una especial relación entre el vigilado y el castigado, en el fondo y siguiendo con la fórmula binaria que hasta el momento nos ha ocupado, entre el Mismo dominador y el Otro dominado.

Ya no se aboga por la imponente soberanía que defiende la ceremonia del castigo, sino que es la activación del código, el fortalecimiento colectivo de la unión entre el delito y la pena. Más que escuchar la palabra del monarca, ahora se leen las propias leyes y, de acuerdo a éstas, hay un castigo (incluso la prisión) para cada delito, para cada criminal su pena, para cada castigo, su ley. “El castigo público es la ceremonia de la inmediata transposición del orden” (*Ibidem*, 114). A finales del siglo XVIII, las maneras de ordenar la sanción giraban en torno a las jerarquías reales, como un procedimiento de soberanía y se referían, particularmente, a un juicio preventivo, utilitario de un derecho a la punición que concernía a la sociedad en su totalidad y que utilizaba marcas rituales de

venganza para con el cuerpo del condenado, “(...) y despliega a los ojos de los espectadores un efecto de terror tanto más intenso cuanto que es discontinuo, irregular y siempre por encima de sus propias leyes, la presencia física del soberano y de su poder” (*Ibidem*, 135-136). En cambio, con la reforma, la pena es un proceso para recalificar a la sociedad y sus habitantes como sujetos de derecho. El plan de establecimiento correccional que se propone es una fórmula de dominación hacia los pobladores y habilita, a su vez, específicos sistemas de sumisión corporal que instauran un juego de hábitos reglamentados: códigos sustentadores de un poder determinado a la hora de gestionar el castigo.

Con este sistema, el delincuente es separado de la sociedad y debe alejarse de ella. Un operativo publicitario, en palabras de Foucault, difunde carteles, anuncios, signos y símbolos que se multiplican para que los habitantes de sociedades determinadas aprendan y aprehendan dichos mensajes. “La publicidad del castigo no debe difundir un efecto físico de terror; debe abrir un libro de lectura” (*Ibidem*, 115). A estas prácticas que autorizan el control meticuloso de las acciones del cuerpo se les puede llamar -a finales del siglo XVIII y principios del XIX, precisa Foucault- “disciplinas” ya que avalan la contención permanente de sus fuerzas y les asignan una relación de mansedumbre y provecho que supervisa, con precisión, el tiempo, el espacio y los movimientos. Es así como la disciplina es una fábrica de cuerpos obedientes, adiestrados, es decir, de cuerpos dóciles y dominables. “La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia) (...) El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay” (*Ibidem*, 142 y 146).

“Museo del orden” o “ciudad punitiva” que se comienza a construir, desde el siglo XVIII, como un sistema de coerción “(...) que parece ser el Código y que de hecho es la disciplina” (*Ibidem*, 289). Relaciones definidas de dominación que mantienen en vigor una sociedad disciplinaria, cuyo procedimiento es controlar el *nomadismo* de sus habitantes. La idea es ejercer un mecanismo *antinomádico* que tiene como obsesión -representada en la escuela, el tribunal, el asilo o la prisión- no solamente reducir a quienes atentan contra el interés común, sino encauzar lo que en este equilibrio social imperante se considera como desviado o anómalo.

Dicha propuesta, se relaciona con lo que Foucault denominaría una *edad de ortopedia social*. Forma de poder, tipo de sociedad que es una sociedad disciplinaria y que surge por antítesis a las sociedades estrictamente penales que se conocían en épocas anteriores. Es el momento del control social.

La “disciplina” no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato. Es un tipo de poder, una modalidad, para ejercerlo; implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una “física” o una “anatomía” del poder, una tecnología. Puede ser asumida ya sea por instituciones “especializadas” (las penitenciarias o las casas de corrección del siglo XIX), ya sea por instituciones que la utilizan como instrumento esencial para un fin determinado (las casas de educación, los hospitales), ya sea por instancias preexistentes que encuentran en ella el medio de reforzar o de reorganizar sus mecanismos internos de poder (...) ya sea por aparatos que han hecho de la disciplina su principio de funcionamiento interno (...), ya sea, en fin, por aparatos estatales que tienen por función no exclusiva sino

principal hacer reinar la disciplina a la escala de una sociedad (la policía)
(Foucault, 1975, 1994: 128-129).

La distribución de la sociedad disciplinaria se puede dividir, según este pensador, en dos hechos contradictorios, “(...) o mejor dicho, de un hecho que tiene dos aspectos, dos lados que son aparentemente contradictorios” (Foucault, 1973, 1998: 91): los procesos que reformaron y reordenaron el sistema judicial y penal en los países de Europa y el mundo. “¿En qué consisten estas transformaciones de los sistemas penales? (...) una reelaboración teórica de la ley penal que puede encontrarse en Beccaria, Bentham, Brissot y los legisladores a quienes se debe la redacción del primero y segundo código penal francés...” (*Ibidem*, 92).

Uno de los principios fundamentales de este sistema teórico es que el crimen o la desobediencia no va a tener relación con la falta moral o religiosa. Una falta moral o religiosa es una falta a la ley natural, en cambio, la infracción o el crimen penal es el rompimiento con una ley definida por un código y establecida por el poder político. “Antes de la existencia de la ley no puede haber infracción” (*Ibidem*). Un segundo principio, en el marco de la legislación penal, es que éstas no pueden rescribir en términos positivos los preceptos de la ley natural, la ley moral y religiosa. La ley penal, entonces, sólo debe representar lo que es adecuado para la sociedad, “(...) definir como reprimible lo que es nocivo, determinando así negativamente lo que es útil” (*Ibidem*, 93). El tercer y último principio es el resultado de los anteriores. Se entiende como una definición clara y precisa del crimen y los criminales: agravia a la sociedad, le produce daño, le

altera, es una incomodidad para ésta que disloca sus normas exactas y establecidas. Por tanto, el criminal se torna en un enemigo social.

Particularmente, estas normas se aplican -indica Foucault- sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, "(...) sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia" (Foucault, 1975, 1994: 36). Es decir, a todas las desviaciones, a todo lo que no se ajusta y se aleja de las reglas y normas, como explica dicho intelectual: "Es punible el dominio indefinido de lo no conforme" (*Ibidem*, 184). Los miembros de una sociedad específica deben responder a un código establecido con anterioridad y, por lo tanto, los cuerpos deben situarse en un mundo de señales y mensajes que deben responder de una forma obligada frente a estos estímulos. Hablamos, pues, de una sociedad disciplinaria que se torna en una especie de "cuarentena" social que, bajo este régimen, lo supervisa todo, ofreciendo las herramientas para certificar la sedentarización, como apreciaremos en este y en el próximo capítulo, de las *nómadas multiplicidades* sociales.

Así aparece una exigencia nueva a la cual debe responder la disciplina: construir una máquina cuyo efecto se llevará al máximo por la articulación concertada de las piezas elementales de que está compuesta. La disciplina no es ya simplemente un arte de distribuir cuerpos, de extraer de ellos y de acumular tiempo, sino de componer unas fuerzas para obtener un aparato eficaz (Foucault, 1975, 1994: 168).

Foucault elige los ejemplos de las instituciones militares, médicas, escolares e industriales para explicar y desarrollar la sociedad disciplinaria y anuncia, también, que otros ejemplos pueden provenir de la esclavitud. “La disciplina (...) es un cambio de escala, es también un nuevo tipo de control. La fábrica explícitamente se asemeja al convento, a la fortaleza, a una ciudad cerrada...” (Foucault, 1975, 1994: 146). La disciplina construye, a través de los cuerpos que supervisa, cuatro categorías de individualidad “(...) o más bien una individualidad que está dotada de cuatro características” (*Ibidem*, 172). Por su distribución espacial es *celular*, por el cifrado y la delimitación de actividades es *orgánica*, por la acumulación del tiempo es *genética* y por la combinación de fuerzas y la disposición de tácticas es *combinatoria*. La táctica, por su combinación calculada, es la máxima influencia de la práctica disciplinaria ya que construye, con los cuerpos definidos y localizados, los dispositivos de codificación y las habilidades constituidas que autorizan unos aparatos de control, donde el resultado de las fuerzas diversas aumenta por el grado de exactitud que antes anunciamos. Hablamos, en síntesis y como deducimos del apartado anterior, de un *cuerpo disciplinario*. “El poder disciplinario, en efecto, es un poder que en lugar de sacar y de retirar, tiene como función principal la de ‘enderezar conductas’; o sin duda, de hacer esto para retirar mejor y sacar más” (*Ibidem*, 175).

El disciplinamiento ejerce *poder simbólico* -“(...) unas miradas que deben ver sin ser vistas” (*Ibidem*, 176)- y se torna en una fábrica para producir individuos que debe su éxito a la simplicidad, como poder modesto, cuyo funcionamiento está supeditado a una economía determinada y estable, originaria de un operativo de control que marcha como una especie de *microscopio de la conducta*. “Estos

'observatorios' -asevera Foucault- son prácticamente ejemplares, son un campamento militar remodelado a voluntad. "En el campamento perfecto, todo el poder se ejercía por el único juego de una vigilancia exacta, y cada mirada sería una pieza en el fundamento global del poder" (*Ibidem*). Asimismo, podemos apuntar, junto a este pensador, que el sistema de vigilancia se transforma en un engranaje fundamental dentro de los objetivos del poder disciplinario. El dominio sobre el cuerpo se ejecuta siguiendo a las leyes de la óptica y de la mecánica, ligado a un ejercicio casi lúdico que incluye un sin número de elementos que le mantienen en acción y no le permiten caer en excesos, como la fuerza o la misma violencia física.

El funcionamiento jurídico-antropológico que se revela en toda la historia de la penalidad moderna no tiene su origen en la superposición a la justicia criminal de las ciencias humanas y en las exigencias propias de esta nueva racionalidad o del humanismo que llevaría consigo; tiene su punto de formación en la técnica disciplinaria que ha hecho jugar esos nuevos mecanismos de sanción normalizadora (Foucault, 1975, 1994: 188).

Este fraccionamiento busca como motor de producción las diferencias entre unos y otros, entre los normales y los anormales para ser, estos últimos, medidos, controlados y corregidos (si no es así exiliados) por el sistema, de acuerdo a las normas disciplinadas de las sociedades codificadas que expusimos recientemente y que apelan al miedo de una propagación de la *peste* social. Peste que, en palabras de Antonin Artaud (1938, 1978), se torna en un duro traspié para las

figuras sociales ya que se desintegran, derrumbándose el orden tan pretendido por el poder disciplinario.

¿Es entonces demasiado tarde para conjurar el flagelo? Aun destruido, aun aniquilado y orgánicamente pulverizado, consumido hasta la médula, sabe que en sueños no se muere, que la voluntad opera aun en lo absurdo, aun en la negación de lo posible, aun en esa suerte de transmutación de la mentira donde puede recrearse la verdad (Artaud, 1938, 1978: 17).

Hay que ir en demanda de una “peste espiritual” que se enfrente a estas normas. Artaud es uno de los que deben ser corregidos por el poder de la disciplina. Es un enfermo que hay que mejorar: es un peligro para el perfecto desempeño del teatro del orden. Al establecerse en una ciudad (punitiva) la peste -explica este actor y dramaturgo- la sociedad empieza a tambalear. “Nadie cuida los caminos; no hay ejército, ni policía, ni gobiernos municipales...” (Artaud, 1938, 1978: 26) y si, en efecto, se acepta la noción espiritual de la peste, se puede observar en el humor del afectado el aspecto de un desorden que, sin más, equivale a los conflictos, a los encuentros, a las luchas, a las catástrofes y a lo caótico que nos topamos en la vida. Es como una pieza de teatro de excelente calibre que perturba, en su accionar, el reposo de los sentidos, “(...) libera el inconsciente reprimido, incita a una especie de rebelión virtual...” (*Ibidem*, 31) y no se duerme bajo las propuestas disciplinarias que critica Foucault (1975, 1994). Es, en consecuencia, “(...) el equivalente natural y mágico de los dogmas en que ya no creemos” (Artaud, 1938, 1978: 36).

Como nos sugiere, desde un punto de vista similar y sobre un análisis viral, William Burroughs (1995) al indicar que muchos *virus* -entendiéndolo en el sentido que Artaud da a la peste- están presentes en el cuerpo y pueden ser activados en cualquier momento. “Esto nos hace suponer que la palabra virus asumió una forma especialmente maligna y letal en la raza blanca. ¿Qué explica entonces la malignidad especial de la palabra-virus blanca?” (Burroughs, 1995: 68). Un virus entra en forma embaucadora y se mantiene por la fuerza como un invitado de piedra, un convidado ingrato que, a pesar de no ser bienvenido, bueno, ni bello, está permanentemente presente. Incluso, la misma palabra puede ser un virus que ha logrado instalarse en el huésped pero, sin embargo -continúa Burroughs- en la actualidad no existe ningún virus que funcione de esta forma, por lo que la cuestión de un virus benéfico sigue pendiente, como Winston Smith, protagonista de la novela de George Orwell: *1984* (1949), quien se rebela contra el monstruoso poder de una administración policial que ha reducido la vida y la mentalidad de sus habitantes a una mínima expresión, de acuerdo a sus intereses y principios¹⁴⁸.

¿Por qué detenernos aquí? ¿Por qué no hacer que nos salgan dientes y garras, colmillos venenosos, agujones, espinas, plumas, picos y trompas chupadoras y glándulas pestilentes y luchar en el lodo?

¹⁴⁸ El escritor argentino Juan Gelman (2002), en una columna denominada “Orwell revivido”, relaciona las últimas decisiones del gobierno de Bush (Jr.) con *1984*: “George Orwell anticipó en su última novela, publicada en 1949, un mundo con policías del pensamiento, anulación del pasado, mutilaciones del lenguaje y la memoria, siempre dispuesto a tragarse las mentiras que sirve el poder. Tenía en mente a la entonces Unión Soviética, pero sucede, curiosamente, que es en Estados Unidos donde el gobierno de Bush hijo está llevando a la práctica esas imaginaciones. Es cierto que la novela se titula *1984* y que estamos padeciéndola el 2002. Hay que darle tiempo al tiempo” (Gelman, 2002: 1). De todas maneras, pensamos que las ideas llevadas a cabo por Bush se aproximan, un tanto más, a la noción de *sociedades de control* que analizó Gilles Deleuze (1993) o al sistema *imperial* que defienden Hardt y Negri (2000) -propuestas que más adelante desarrollaremos con mayor detención- y no al modelo orwelliano que acercamos a las sociedades disciplinarias y al cuerpo-poder, expuestos a partir de Michel Foucault (1975, 1994) y su etapa sobre el poder.

Eso es de lo que trata esta revolución. Fin del juego (Burroughs, 1995: 87).

La sensación de ser vistos en todo momento, de ser observados y vigilados es lo que hace permanecer bajo dominio a los habitantes disciplinados. Circuito que, para nosotros, critican duramente Artaud y Burroughs y que, junto a Foucault, anunciamos como un poder que no consiste solamente en enseñar un número determinado de hábitos, sino que plantea una economía positiva que incita al cuerpo a nuevas maneras de saber. Desde este punto de vista, el poder ya no, necesariamente, debe ser efectuado por la justicia sino por varios poderes adyacentes compuestos por una red de vigilancia y corrección. Dicha red de poder que no es judicial debe desempeñar una de las labores que se otorga la justicia a sí misma: "(...) función que no es ya de castigar las infracciones de los individuos sino de corregir sus virtualidades" (Foucault, 1973, 1998: 98).

V. 2. *Panóptico*, el ojo del poder disciplinario

En el marco de las sociedades disciplinarias, Foucault (1975, 1994) recupera ciertas nociones del jurisconsulto Jeremy Bentham (1787), quien plantea, modela y programa unos de los paradigmas en torno a lo que conocemos como una política del orden: "Entre los teóricos que he citado hay uno que de algún modo previó y presentó un esquema de esta sociedad de vigilancia, de gran ortopedia social, me refiero a Jeremías Bentham" (Foucault, 1973, 1998: 98). El aparato penitenciario, propuesto por este estudioso inglés, es un diagrama del poder

disciplinario e implica, a su vez, un cambio rotundo en lo concerniente a la economía política del castigar que se desarrolla en el ámbito de una visibilidad completamente organizada: mirada controladora y subyugadora.

El aparato disciplinario perfecto permitirá a una sola mirada verlo todo permanentemente. Un punto central sería a la vez fuente de luz que iluminara todo, y lugar de convergencia para todo lo que debe ser sabido: ojo perfecto al cual nada sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas (Foucault, 1975, 1994: 178).

El novedoso proyecto de Bentham consistía en una obra arquitectónica, cuya característica principal era una construcción que, en su parte exterior, tenía forma de anillo y que se dividía, a su vez, en pequeñas celdas: "(...) en cada una de esas pequeñas celdas había (...) un niño aprendiendo a escribir, un obrero trabajando, un prisionero expiando sus culpas, un loco actualizando su locura..." (Foucault, 1973, 1998: 99). En el centro había un patio y en éste se levantaba una torre con grandes ventanas que se abrían hacia la parte interior del anillo. "La construcción periférica -añade Foucault- está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa toda la anchura de la construcción" (Foucault, 1975, 1994: 203). Poseía dos ventanas: una hacia el interior, correspondiente a las ventanas de la torre y, la otra, hacia el exterior, permitiendo el ingreso de la luz que cruza de un lado a otro. "Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar" (*Ibidem*). El efecto contraluz que se produce por la ventana exterior, permite percibir al vigilante,

desde la torre, las pequeñas siluetas de los prisioneros que se encuentran en las celdas ubicadas en el anillo periférico.

Unos tubos de hoja de lata corresponden desde la torre de inspección central á cada celdilla, de manera que el inspector sin esforzar la voz y sin incomodarse puede advertir á los presos, dirigir sus trabajos, y hacerles ver su vigilancia. Entre la torre y las celdillas debe haber un espacio vacío, ó un pozo circular, que quita á los presos todo medio de intentar algo contra los inspectores.

El todo de este edificio es como una colmena, cuyas celdillas todas pueden verse desde un punto central (Bentham, 1822, 1989: 36).

La obra de ingeniería y de permanente control a la que nos referimos es denominada por Bentham como *Panóptico*¹⁴⁹: “Esta casa de penitencia podría llamarse *Panóptico* para espresar con una sola palabra su utilidad esencial, que es *la facultad de ver con una mirada todo cuanto se hace en ella*” (Bentham, 1822, 1989: 37). Dicha utopía del encierro “perfecto”, por lo mismo, era un establecimiento concebido para castigar a los presos con más seguridad y economía y cuyo objetivo era poner a los subinspectores y a los subalternos bajo el mismo sistema de control, con la idea de que nadie quede fuera de la vista del inspector jefe. El panóptico podía ser, incluso, un mecanismo de inspección sobre

¹⁴⁹ Foucault alude, además, a una nueva versión, ya no arquitectónica, sino móvil del panóptico. En 1837, dice este pensador, se decidió cambiar la cadena por un automóvil-prisión. “Pobre historia la del coche panóptico. Sin embargo, la manera en que sustituyó la cadena, los motivos de esta sustitución, compendian todo el proceso por el cual en ochenta años la detención penal ha reemplazado los suplicios: como una técnica pensada para modificar a los individuos. El coche celular es un aparato de reforma. Lo que ha reemplazado el suplicio no es un encierro masivo, es un dispositivo disciplinario cuidadosamente articulado” (Foucault, 1975, 1994: 269).

sí mismo: el director, desde una torre central, está en condiciones de espiar a todos los funcionarios o presos que estén a sus órdenes, “(...) podrá juzgarlos continuamente, modificar su conducta, imponerles los métodos que estime los mejores; y él mismo a su vez podrá ser fácilmente observado” (Foucault, 1975, 1994: 208). Como asegura la dramaturga británica Caryl Churchill (1990), al desarrollar en sus obras (*antropofágicamente*) algunos postulados disciplinarios de Foucault: “What matters is that you think you’re watched” (Churchill, 1990: 40).¹⁵⁰

Lo curioso de la teoría legalista de antaño, enfatiza Foucault (1975, 1994), es que, en una primera instancia, fue reproducida con mucha rapidez y facilidad para luego ser deslucida y encubierta por el panoptismo que se desarrolló paralelamente a ella. Situación que se agudizó como consecuencia de una fuerza de desplazamiento que se apropió, por parte del poder central y sin tregua alguna, de los dispositivos populares de control que surgen en el siglo XVIII y que dan pie a una era que oscurecería la práctica y la teoría del derecho penal. “Se trata de hacer que el mayor número de personas pueda ser ofrecido como espectáculo a un solo individuo encargado de vigilarlas” (Giulius en Foucault, 1973, 1998: 119-120). Es, en breves palabras, la fórmula perfecta del *Gran Hermano* orwelliano. Aplicación panóptica que defiende los intereses del Londres de Oceanía y de sus controlados habitantes:

¹⁵⁰ La aplicación de algunas teorías de Michel Foucault en la obra dramática de Caryl Churchill las desarrollamos, con mayor detenimiento, en la comunicación “*Antropofagia* en la obra dramática de Caryl Churchill: *Esto no es una pipa / Esto es una silla* y la diferencia entre *similitud* y *semejanza* en M. Foucault”. *X Congreso de la Asociación Española de Semiótica, A.E.S.* “Arte y nuevas tecnologías”. 3, 4 y 5 de octubre. Área de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad de La Rioja. Logroño. Leída el 3 de octubre de 2002. En prensa. También sobre este mismo tema, se puede consultar el Trabajo de Investigación denominado *Lecturas múltiples en Caryl Churchill* defendido, recientemente, por la doctoranda Amalia Ortiz de Zárate Fernández y perteneciente al programa de doctorado “Ciencias del Espectáculo” del Departamento de Filología Española de la Universidad de Sevilla.

Sacó de su bolsillo una moneda de veinticinco centavos. También en ella, en letras pequeñas, pero muy claras, aparecían las mismas frases y, en el reverso de la moneda, la cabeza del Gran Hermano. Los ojos de éste le perseguían a uno hasta desde las monedas. Sí, en las monedas, en los sellos de correo, en pancartas, en las envolturas de los paquetes de los cigarrillos, en las portadas de los libros, en todas partes. Siempre los ojos que os contemplaban y la voz que os envolvía. Despiertos o dormidos, trabajando o comiendo, en casa o en la calle, en el baño o en la cama, no había escape. Nada era del individuo a no ser unos cuantos centímetros cúbicos dentro de su cráneo (Orwell, 1949, 1984: 36).

El gobernador (el *Gran Hermano* del ejemplo anterior), nos anuncia Foucault (1975, 1994), es un ojo universal que vigila a las sociedades en todas sus dimensiones. Por lo mismo, la prisión panóptica era, según Bentham, una versión de encierro humano acabado en comparación a las cárceles de épocas anteriores. Antiguamente, las penitenciarias eran unos lugares infectos, escuela de todo tipo de delitos y cuna de las miserias sociales. En las prisiones normales, cuando un preso es maltratado por sus superiores o es mal cuidado no tiene posibilidad alguna de reclamo; en cambio, en el modelo panóptico los ojos del vigilante están en todas partes y, bajo dicha omnipotencia, no puede existir opresión subordinada ni maltratos escondidos. Es decir, este centro penitenciario “perfecto” persuade y prepara al preso conscientemente a un estado de permanente visibilidad que garantiza, en su totalidad, el ejercicio del poder.

El *Panóptico* es la utopía de una sociedad y de un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder bien puede recibir el nombre de panoptismo: vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo (...) ya no hay más indagación sino vigilancia (...) No se trata de reconstruir un acontecimiento sino algo, o mejor dicho, se trata de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder -maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión- y que, porque ejerce ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila (Foucault, 1973, 1998: 99-100).

El panoptismo es un fenómeno que ejerce su poder sobre los miembros de una sociedad en forma de vigilancia individual y durable, control y corrección "(...) como método de formación y transformación de los individuos en función de ciertas normas" (Foucault, 1973, 1998: 117). Estos son, según el mencionado intelectual francés, los tres pilares básicos, los cimientos que soportan y sostienen al reglamentado edificio panóptico: vigilancia, control y corrección. "En este punto, en este panoptismo generalizado de la sociedad, en donde debe situarse el nacimiento de la prisión" (Foucault, 1973, 2001: 78).

En resumen, las características principales del panóptico eran: la presencia universal y permanente del encargado o gobernador del centro penitenciario; la idea, entre todos los que participan de este establecimiento, de que sus vidas están, continuamente, bajo una exhaustiva fiscalización de un controlador interesado en velar por su conducta. La utilización, para gobernar, de un poder

desconocido (que nace con este proyecto panóptico) y cuyo objetivo es la creación de una cárcel que se centre, en la medida de lo posible, también, “(...) en la salud, en la industria, en la buena conducta y en la reforma de las personas sujetas a él” (Foucault, 1973, 2001: 75). Finalmente, la facilidad que le otorga al legislador, a la nación misma y a cada habitante de ésta para asegurarse, en todo momento, de la ejecución de dicho plan y de su magistral implementación. En “El ojo del poder”, Foucault anuncia lo siguiente en torno al panóptico y sus características:

Basta una mirada que vigile, y que cada uno, sintiéndola pesar sobre sí, termine por interiorizarla hasta el punto de vigilarse a sí mismo; cada uno ejercerá esta vigilancia sobre y contra sí mismo. ¡Fórmula maravillosa: un poder continuo y de un coste, en último término, ridículo! Cuando Bentham¹⁵¹ considera que él lo ha conseguido, cree que es el huevo de Colón en el orden de la política, una fórmula exactamente inversa a la del poder monárquico. De hecho, en las técnicas de poder desarrolladas en la época moderna, la mirada ha tenido una importancia enorme, pero como ya he dicho, está lejos de ser la única ni siquiera la principal instrumentación puesta en práctica (Foucault, 1979: 18).

El panóptico, para este pensador, es un verdadero zoológico donde el animal es sustituido por el hombre. Esto con el objetivo de experimentar sobre ellos y estudiar sus transformaciones y, así, continuar creando fórmulas para disciplinar

¹⁵¹ Además, en un debate informal con estudiantes de Los Ángeles en 1978, Foucault también hizo referencia a este jurisconsulto: “Esto, para Bentham, representa la fórmula ideal del encierro de todos estos individuos en las instituciones. He encontrado en Bentham el Cristóbal Colón de la política. Considero que representa una especie de figura mitológica de un nuevo tipo de sistema de poder –aquél al que nuestra sociedad ha recurrido hoy” (Foucault, 1978, 1999: 61).

sus movimientos. Como podemos apreciar, dicha institución es un laboratorio de poder que se infiltra en la conducta de los miembros de la sociedad disciplinaria: “El panoptismo es el principio general de una nueva ‘anatomía política’ cuyo objeto y fin no son la relación de soberanía sino las relaciones de disciplina” (Foucault, 1975, 1994: 212): el traspaso de un proyecto a otro, de un diseño de la disciplina de excepción al de una vigilancia total. La dilatación uniforme de las nociones disciplinarias, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, y su proliferación a lo largo de todo el cuerpo social son los síntomas básicos de este modelo de encierro correccional. “Las disciplinas funcionan cada vez más como unas técnicas que fabrican individuos útiles” (*Ibidem*, 214).

Occidente -como cultura patriarcal y como centro de operaciones, de acuerdo a lo presentado en el capítulo anterior (IV. 2.) siguiendo a Edward Said (1978, 1990), entre otros autores- estimuló, en comparación a las formas de poder ejercidas en épocas anteriores, ciertos procedimientos que dieron vida a monopolios de capitales que Foucault (1975, 1994), por su parte y en sus estudios sobre este tema, asimiló a un arranque político, frente a la pasividad, tolerancia y crecimiento demográfico de los componentes de una sociedad. Técnicas ancestrales sustituidas por nuevas tecnologías de la obediencia. La acumulación de los hombres y la acumulación del capital, “(...) no pueden ser separados; no habría sido posible resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos...” (*Ibidem*, 223). Es así como la fuerza de la disciplina lleva al cuerpo a su mínima expresión, en el terreno de la política; en cambio, la lleva a su máxima expresión, en el ámbito de la resistencia servicial. La evolución de una economía

capitalista ha forzado la existencia de una sociedad disciplinaria, en la cual, a través de sus normativas y codificaciones, pueden ser puestos en vigor, con facilidad, sus proyectos y objetivos.

El siglo XVIII inventó las técnicas de la disciplina y del examen, un poco sin duda como la Edad Media inventó la investigación judicial. Ahora bien, lo que esa investigación político-jurídica, administrativa y criminal, religiosa y laica fue para las ciencias de la naturaleza, el análisis disciplinario lo ha sido para las ciencias del hombre. Estas ciencias con las que nuestra “humanidad” se encanta desde hace más de un siglo tiene su matriz técnica en la minucia reparona y añeja de las disciplinas y de sus investigaciones (Foucault, 1975, 1994: 227-228).

En los siglos XVI y XVII la riqueza estaba compuesta, básicamente, por fortunas o tierras, especie monetaria o, en ocasiones especiales, letras de cambio negociables. Pero en el siglo XVIII, surge, ligada a los postulados expuestos anteriormente, una nueva forma de riqueza que ya no es monetaria, sino que se preocupa de las mercaderías, *stocks*, máquinas, oficinas, materias primas, mercancías en tránsito y expedición. “El nacimiento del capitalismo, la transformación y aceleración de su proceso de asentamiento se traducirá en este nuevo modo de invertir materialmente las fortunas” (Foucault, 1973, 1998: 112). Fortunas que, por lo mismo, acarrearán un fuerte y sólido sistema de depredación, donde la gente pobre tiene acceso directo a la riqueza; por lo que la delincuencia se hace muy común ante estas situaciones de poder económico. Desde este mismo punto de vista, Hardt y Negri (2000, 2002) sostienen que la llegada del

poderío europeo fue estimulada, en gran medida, por la instauración y popularización del capitalismo, “(...) que alimentaba la aparentemente insaciable voracidad de riquezas de los europeos” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 114). El capitalismo europeo se erigió bajo la costumbre de la sobreexplotación: la mano de obra prácticamente gratuita de las colonias fue fundamental para el capital del “viejo continente” y, por supuesto, no tenía ningún interés en renunciar a ella. Es necesario, fundamenta Foucault (1975, 1994), como consecuencia de estas explotaciones, que los nuevos mecanismos de control actúen frente a esta dislocación social y protejan los insurgentes procedimientos para captar fortuna. También, por otra parte, la propiedad rural cambió, debido a la multiplicación de las posesiones pequeñas, como resultado de la partición de las vastas parcelas de tierra: ya no hay más suelos comunes, no hay espacios sin cultivar, los terrenos se cercan, se limitan y los dueños de éstos son víctimas de la devastación que produce la necesidad de alcanzar los nuevos moldes de riqueza. Los sistemas nuevos de control social impuestos por el poder, la clase industrial y proletaria se organizaron autoritaria y -como lo elucidamos en el capítulo anterior- estatalmente. “A mi modo de ver, éste es el origen de la sociedad disciplinaria” (Foucault, 1975, 1994: 114).

El objeto, nos sugiere Foucault, de la justicia penal ya no será el cuerpo de la víctima exhibido ante el rey y el pueblo, tampoco será el sujeto de derecho de un contrato ideal, sino, será el *individuo disciplinario*, “Al tener ocupado al recluso, se le dan hábitos de orden y de obediencia” (Foucault, 1975, 1994: 245). Habitante inserto en la prisión (en el panóptico como prisión perfecta) y cuyo engranaje es vital para el proceso punitivo y para su acceso a la “humanidad” y sus nuevos

sistemas de castigo. “Una justicia que se dice ‘igual’ (...) pero que padece las asimetrías de las sujeciones disciplinarias, tal es la conjunción de nacimiento de la prisión, ‘pena de las sociedades civilizadas’” (*Ibidem*, 233). La cárcel es el único sitio donde se puede desenvolver el poder en su máxima expresión en sus lineamientos más radicales y acreditarse como poder moral.

“Tengo razón en castigar, puesto que tú sabes que está mal robar, matar...” Esto es lo fascinante de las prisiones; por una vez el poder no se oculta, no se enmascara, se muestra como feroz tiranía en los más ínfimos detalles, cínicamente, y al mismo tiempo es puro, está eternamente “justificado”, puesto que puede formularse enteramente en el interior de una moral que enmarca su ejercicio: su bruta tiranía aparece entonces como dominación serena del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden (Foucault, 1972, 2001: 28).

La prisión se torna, entonces, en una imagen amenazante de la sociedad en la cual el sujeto debe representarse como fuerza de trabajo ligado, por supuesto y como lo anunciamos en párrafos anteriores, a un poder político disperso. Por lo mismo, para mantener esta figura panóptico, fue necesario la construcción de un buen número de técnicas políticas, técnicas de poder por las que el hombre siempre se ve y se siente atado a esta alternativa. Alternativa, cuyo propósito es que su cuerpo y tiempo se transformen, definitivamente, en tiempo y fuerza de producción y, a su vez, puedan ser utilizados para obtener ganancias. Pero, como ya señalamos, para que haya poder, es necesario el trazado de un

sistema de control microscópico, capilar, en donde, siguiendo a este pensador francés, “(...) no hay plus-ganancia sino sub-poder¹⁵²” (Foucault, 1973, 1998: 139).

En síntesis, el surgimiento y la estabilización de una economía capitalista -“(...) rigurosa economía que tiene como efecto hacer lo más discreto posible el singular poder de castigar” (Foucault, 1975, 1994: 309)- ha exigido un sistema disciplinario, cuyas fórmulas generales, cuya “anatomía política” se pone en marcha por medio de normativas de aparatos o de instituciones muy diversas que se pueden llegar a asociar con una prisión ideal, como un sistema panóptico que garantiza el funcionamiento automático del poder. “El tema del Panóptico (...) ha encontrado en la prisión su lugar privilegiado de realización (...) esta gran trama carcelaria coincide con todos los dispositivos disciplinarios, que funcionan diseminados en la sociedad” (*Ibidem*, 252) y no se diferencia esencialmente del curar, en el encierro del hospital, o el educar, en el encierro de la escuela.

El sueño de Bentham, el panopticon, en el que un solo individuo podría vigilar a todo el mundo, es en el fondo el sueño o, mejor dicho, uno de los sueños de la burguesía (porque ha soñado mucho). Este sueño lo realizó. Tal vez no lo ha realizado bajo la forma arquitectónica que Bentham proponía, pero debe recordarse lo que Bentham decía a propósito del panopticon: es una forma de gobierno; es para el espíritu una manera de ejercer el poder sobre el espíritu. Veía

¹⁵² “Cuando hablo de sub-poder me refiero a ese poder que se ha descrito y no me refiero al que tradicionalmente se conoce como poder político: no se trata de un aparato de Estado ni de la clase en el poder, sino del conjunto de pequeños poderes e instituciones situadas en un nivel más bajo. Hasta ahora he intentado hacer el análisis del sub-poder como condición de posibilidad de la plus-ganancia” (Foucault, 1973, 1998: 139).

en el panopticon una definición de las formas del ejercicio del poder (Foucault, 1973, 2001: 77).

Para Foucault, el tejido carcelario de la sociedad es, por una parte, el aparato más eficiente de castigo en virtud de la nueva economía del poder y, por otra, es la herramienta para la formación del saber que esta misma economía necesita. El tipo de mecanismo carcelario ha provocado tres grandes patrones: político-moral “(...) del aislamiento individual y de la jerarquía”; económico “(...) de la fuerza aplicada a un trabajo obligatorio” (Foucault, 1973, 2001: 251) y el modelo técnico-médico de la curación y la regulación.

Desde su análisis, en torno, a lo carcelario, este pensador nos ofrece interesantes argumentos para concluir con el presente apartado. A modo de reflexión, dicho intelectual dice que el gran aparato del encierro tradicional fue desarmado -“(...) en parte (en parte solamente)” (*Ibidem*, 302)- en muy poco tiempo, pero fue replanteado con mucha más facilidad y rapidez. Uno de los puntos cruciales en este proceso de homogenización fue, tanto en los castigos legales como en los disciplinarios, la figura y construcción de la prisión. “Una red carcelaria sutil, desvanecida, con unas instituciones compactas pero también unos procedimientos carcelarios y difusos, ha tomado a su cargo el encierro arbitrario, masivo, mal integrado, de la época clásica” (*Ibidem*, 304).

Se ha creado una sociedad panóptica cuya herramienta vital de trabajo es la cárcel. Sistema de aprisionamiento que ha planteado una nueva reforma en cuanto a la “ley”: “(...) un conjunto mixto de legalidad y de naturaleza, de prescripción y de constitución, la norma” (*Ibidem*, 310). Régimen que, además, no

necesariamente se limita a sus reglas de sanción, sino que se amplía permanentemente al instruir en los establecimientos educacionales o al sanar en los establecimientos hospitalarios. Por lo que podemos apreciar, el sistema carcelario se ha puesto a la cabeza de la sociedad, transformándose en una de sus funciones principales que se moviliza en el terreno mixto entre la legalidad y la naturaleza. Los jueces de la normalidad, los controladores del bien y el orden se encuentran propagados por todos los rincones: “Nos encontramos en compañía del profesor-juez, del médico-juez, el educar-juez, del ‘trabajo social’-juez; todos hacen reinar la universalidad de lo normativo, y cada cual en el punto en que se encuentra le somete el cuerpo...” (*Ibidem*, 311), enfatiza, al respecto, Foucault.

En relación a los estudios foucaultianos, Gilles Deleuze (1977, 1997) en sus diálogos con Claire Parnet indica categóricamente que existe toda una raza de jueces y asegura que la historia del pensamiento se traspapela con la de los tribunales, “(...) pretende ser un tribunal de la Razón pura, o de la Fe pura...” (Deleuze, 1977, 1997: 13). Este pensador sostiene, además, que la justicia defiende una aquiescencia, aunque sean normas y reglas inventadas, a una trascendencia. “La justicia, la justeza, son muy malas ideas (...) Antes ser barrendero que juez” (*Ibidem*).

Entonces, para finalizar este apartado y en conveniencia con algunos planteamientos que hicimos en el capítulo anterior, el mecanismo penitenciario conforma uno de los soportes de este poder-saber que esboza Foucault y que ha sustentado a las ciencias humanas. Por lo mismo, es necesario, en palabras de este intelectual, indagar en la arqueología de las ciencias humanas para conocer

los procedimientos de poder que se han incrustado en los cuerpos de nuestras sociedades...

No se trata de decir que de la prisión hayan salido las ciencias humanas. Pero si han podido formarse y producir en la episteme todos los efectos de trastornos que conocemos, es porque han sido llevados por una modalidad específica y nueva de poder: determinada política del cuerpo, determinada manera de hacer dócil y útil la acumulación de los hombres (Foucault, 1975, 1994: 311).

V. 3. Más allá de la disciplina: *biopolítica* y *biopoder*

Como lo anunciamos a partir de Foucault (1975, 1994), el panóptico era una utopía-programa ya que, en la época de Bentham, las concepciones de poder disciplinario estaban superadas por millones de procedimientos que permitían ajustar y controlar los fenómenos de población y lograban equilibrar las anomalías que en éste sistema surgían. “Bentham es ‘arcaizante’ por la importancia que da a la mirada, es muy actual por la importancia que concede a las técnicas de poder en general” (Foucault, 1979: 22) y desarrolla un supuesto sistema general de procedimientos claros y definidos que verdaderamente existen.

En vista y considerando, estas complejas y extensas aportaciones en torno al poder y a las secuelas que dichas fórmulas pueden acarrear, Foucault (1982a, 1999), en otra etapa de sus investigaciones, retoma y amplía estas mismas nociones, pero desde el punto de vista de la sexualidad¹⁵³: “La sexualidad es algo que nosotros mismos creamos (...) Debemos

¹⁵³ En la entrevista hecha por Lucette Finas (1977 en *La Quinzaine Littéraire*, n° 247), publicada en español en *Microfísica del poder* (1979), y denominada “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, Foucault detalla la distinción entre sexo y sexualidad. “Esta cuestión ha constituido la dificultad central de mi libro (...)”

comprender que con nuestros deseos, y a través de ellos, se instauran nuevas formas de creación. El sexo no es una fatalidad, es una posibilidad de acceder a una vida creadora” (Foucault, 1982a, 1999: 417). En el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, denominado *La voluntad de saber* (1976a, 1992), anuncia que Occidente fue cómplice, desde la edad clásica, de profundos cambios en los sistemas de poder; cambios destinados a la creación de fuerzas, a su incremento y orden, más que a su dificultad, sometimiento o desarme. Así lo precisa Gilles Deleuze (1977, 1995) al referirse a *La voluntad de saber*:

Voluntad de saber supone un nuevo paso, en relación a *Vigilar y castigar*. El punto de vista permanece idéntico: ni represión ni ideología. Pero, dicho brevemente, los dispositivos de poder ya no se limitan a ser normalizadores, tienden a ser constituyentes (de la sexualidad). Ya no se limitan a formar saberes, son constitutivos de verdad (verdad del poder). Ya no se refieren a “categorías”, negativas a pesar de todo (locura, delincuencia como objeto de encierro), sino a una categoría considerada positiva (sexualidad) (Deleuze, 1977, 1995: 13).

En el traspaso de un proyecto foucaultiano a otro, la muerte era quien mantenía la soberanía con más fuerza aún. En este nuevo proceso la vida es la más perjudicada; momento donde el poder establece sus estrategias y donde la muerte se vuelve su última meta. El poder sobre la vida, a partir del siglo XVIII, se programó de dos maneras que se entrelazaban por todo un manojito intermedio de relaciones. En principio, el cuerpo fue planteado como máquina: “(...) su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su agilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos...” (Foucault, 1982a, 1999: 168).

Decisión afianzada por mecanismos de poder típicos del sistema disciplinario:

Ahora bien, pienso que esta oposición sexo y sexualidad reenviaba a una concepción del poder como ley y prohibición: el poder habría instaurado un dispositivo de sexualidad para decir no al sexo. Mi análisis estaba todavía prisionero de la concepción jurídica del poder. Fue necesario realizar una inversión: supuse que la idea de sexo era interior al dispositivo de la sexualidad y que en consecuencia lo que debe encontrarse en su raíz no es el sexo rechazado, es una economía positiva del cuerpo y del placer” (Foucault, 1977, 1979: 159-160).

anatomopolítica del cuerpo humano. Posteriormente, se formó la segunda opción (mediados del XVIII) que optó por el cuerpo-especie, el cuerpo consumido por el aparato de los sistemas vivientes que sustentan a la biología. Controlan, estima Foucault, la reproducción, la salud, la duración de la vida y la senectud con todas, además, las variantes que puedan conducir: “(...) esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y controles reguladores: una *biopolítica de la población*” (*Ibidem*). La disciplina corporal y las intervenciones a y en la población establecen los polos entre los que se organizó el poder sobre la vida. El surgimiento, en la edad clásica, de una producida tecnología de duplicación: anatómica y biológica, retorna en dirección a las composiciones corporales y violenta los procesos de la vida, caracterizando un poder que tiene como propósito no matar sino ocupar la vida absolutamente. Por este fenómeno biopolítico, Foucault (1979, 1999) entiende:

Entendía por este término la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. Sabemos el lugar creciente que estos problemas han ocupado a partir del siglo XIX y los retos económicos y políticos que han supuesto hasta hoy (Foucault, 1979, 1999: 209).

Este singular poder, en síntesis, recubre a la muerte por medio de la administración de los cuerpos y el mandato controlador de la vida. Por lo tanto, con lo enunciado en el apartado anterior, se reconoce lo que Foucault llamará como la era del “biopoder”: por una parte las disciplinas (escuela, colegios, cuarteles, talleres) que estudiaba sobre las tácticas, el aprendizaje, la educación, el orden de las sociedades y, por otra, las regulaciones de

población problemas de demografía, longevidad, salubridad pública, migración, es decir, el valor de las relaciones entre recursos y habitantes, “(...) explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones” (*Ibidem*). Ambos polos, hasta el siglo XVIII, se desarrollan por separados pero, posteriormente, con la filosofía de los “ideólogos” se crea un discurso abstracto en el que se coordinan las dos vertientes con el objetivo de levantar una teoría general del poder. Su proceso de acoplamiento no se llevó a cabo en un campo hipotético, sino en la forma, planteándose ajustes y adaptaciones definitivas que constituirían, a partir del siglo XIX, la gran tecnología del poder que adelantamos y adelantaremos en el transcurso del presente capítulo. El dispositivo de la sexualidad, asegura Foucault (1979, 1999), es uno de los ejes esenciales bajo dichas enclaustrantes condiciones:

Llevaba un “mono” ceñido por una estrecha faja roja que le daba varias veces la vuelta a la cintura realzando así la atractiva forma de sus caderas; y ese cinturón era el emblema de la Liga juvenil Anti-Sex (...) Sin embargo se dio cuenta mejor que antes de por qué la odiaba. La odiaba porque era joven y bonita y asexuada; porque quería irse a la cama con ella y no lo haría nunca; porque alrededor de su dulce y cimbreante cintura, que parecía pedir que la rodearan con el brazo, no había más que la odiosa banda roja, agresivo símbolo de castidad (Orwell, 1949, 1984: 18 y 23-24).

Biología del poder o “biopoder”, en palabras de Foucault, que fue un argumento fundamental e imprescindible para el crecimiento del capitalismo: “(...) éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos” (Foucault, 1976, 1984: 170). Pero, este modelo necesitó esclavizar aún más a sus discípulos. Además de fortalecer su docilidad y difusión, procuró, indirecta e inconscientemente para quienes la padecían, fórmulas de poder que incrementarán los

dominios, las condiciones y la vida en general. Al igual como el desarrollo y crecimiento de las instituciones protegió la estabilidad de las relaciones de producción, las estrategias biopolíticas -puestas en marcha en el siglo XVIII como técnicas de poder aplicadas a todo los estadios del cuerpo social a través de instituciones disciplinarias- se incrementaron en el ámbito de las propuestas económicas. Foucault, por lo mismo, enfatiza que las técnicas de poder se han inventado para responder a las exigencias de producción, “Me refiero a la producción en un sentido amplio (puede tratarse de ‘producir’ una destrucción, como en el caso del ejército)” (Foucault, 1979: 23). Es así como éstas se tornan en agentes de separación y jerarquización social, definiendo a unos de otros y avalando relaciones de dominación y decisiones hegemónicas. El control entre hombre-capital, el engranaje entre aumento de los grupos humanos y la extensión de fuerzas productivas, la distribución diferenciada de la riqueza fueron resultado, en gran medida, de la implantación, en sus múltiples formas y signos, del biopoder que nos explica Foucault: “La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables” (*Ibidem*, 171).

En algunos países occidentales, enlazados a la implantación del capitalismo, acontece, en el siglo XVIII, un nuevo principio -distinto a la moral que buscaba desautorizar al cuerpo- que impulsa el ingreso de la vida en la historia, es decir, no, necesariamente, era el primer contacto entre éstas, sino la relación directa con las técnicas políticas (orden del saber y del poder). Con esto el hombre, poco a poco, se percató en qué consiste su propia especie, “(...) tener cuerpo, condiciones de existencia, probabilidades de vida, salud individual o colectiva...” (*Ibidem*, 172). Especie viviente posible de moldear y manipular y fácil de acomodar en un territorio determinado. Uno de los primeros indicios donde lo biológico se refleja en lo político.

(...) el hecho de vivir ya no es un basamento inaccesible que sólo emerge de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y su fatalidad; pasa en parte al campo de control del saber y de intervención del poder. Éste ya no tiene que vérselas sólo con sujetos de derecho, sobre los cuales el último poder del poder es la muerte, sino con seres vivos, y el dominio que pueda ejercer sobre ellos deberá colocarse en el nivel de la vida misma; haber tomado a su cargo a la vida, más que la amenaza de asesinato, dio al poder su acceso al cuerpo (Foucault, 1976, 1984: 172-173).

Como en épocas pasadas, este fenómeno es una transformación del animal viviente capaz de existencia política a un animal en el cual su vida se pone en cuestión por razones políticas. Desde este punto de partida surge una explosión de tecnologías políticas que comienzan a violentar al cuerpo, a la salud, a las condiciones de vida y a los espacios de existencia. Una secuela, insiste Foucault (1976, 1984), que proviene de la sistematización del biopoder es la trascendencia que ha tomado, por las exigentes normativas que se van instaurando, la ley y funcionamiento jurídico. La ley juzga siempre con la espada, fundamenta este pensador, aunque la ley nunca está armada ya que su arma tradicional es la muerte. El castigar con la muerte es tomarse la vida a cargo propio y reglamentar bajo qué condiciones se aplica la amenaza absoluta de la extinción final. “Ya no se trata de hacer jugar la muerte en el campo de la soberanía, sino de distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad” (*Ibidem*, 174). Nos encontramos, entonces, con una sociedad normalizadora como producto de una tecnología de poder enfocada en la vida.

En el siglo XIX, enfrentándose a este mismo poder, las alternativas resistentes optan por centrarse en puntos similares a los que pretendía dicha normativa: la vida del hombre como ser viviente. A partir del siglo antes pasado, las batallas que cuestionan el poder de turno no se remontan a los viejos derechos, no buscan “(...) el sueño milenarista de un ciclo de los

tiempos y una edad de oro” (*Ibidem*, 175), sino que les interesa la vida, comprendida como la esencia definida del hombre como ser viviente.

(...) la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla. La vida, pues, mucho más que el derecho, se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho. El “derecho” a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades; el “derecho”, más allá de todas las opresiones o “alineaciones”, a encontrar lo que uno es y todo lo que uno puede ser, este “derecho” tan incomprensible para el sistema jurídico clásico, fue la réplica política a todos los nuevos procedimientos de poder que, por su parte, tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía (Foucault, 1976, 1984: 176).

V. 4. El arte de gobernar y la *gubernamentalidad*

En el desarrollo de estas investigaciones se encontraba Foucault cuando, tratando de dar con los problemas específicos de la población afectada por dichos fenómenos de poder, cae en la importancia y necesidad de indagar en torno a los conflictos de lo que se conoce, en Occidente, como *gobierno* o como el *arte del gobierno*, “(...) quería mostrar un vínculo histórico profundo entre el movimiento que hace tambalear las constantes de la soberanía tras el problema ahora primordial de las opciones de gobierno...” (Foucault, 1978, 1999: 195), del movimiento que evidencia a la población como un amplio campo de acción, como un número estadístico y como tendencia que margina a la economía en su específico ámbito de realidad y, dentro de este mismo campo de intervención, a la economía política como ciencia y técnica de gobierno.

En el resultado de ésta, que pretende articular la serie seguridad-población-gobierno, se percata dicho intelectual que ni en la Edad Media, ni en la Antigüedad grecorromana han faltado normativas, como “Consejos al príncipe” que permitan ejercer el poder o indicar

cómo comportarse y hacerse respetar por sus siervos; como también obedecer a Dios y aplicar su ley. Desde su particular mirada en torno a la obra de Michel Foucault, Hardt y Negri (2000, 2002) observan este periodo como una manera de soberanía que se escapa de los sistemas rígidos y centralizados de gobierno.

Foucault traza este movimiento en su análisis de la transición operada en el dominio europeo entre los siglos XVII y XVIII, desde la “soberanía” (una forma absoluta de soberanía centralizada en la voluntad y la persona del príncipe) y la “gubernamentalidad” (una forma de soberanía expresada a través de una economía descentralizada de gobierno y administración de los bienes y poblaciones) (Hardt y Negri, 2000, 2002: 289).

Pero, al continuar su propuesta, Foucault se sorprende de que, desde del siglo XVI y en el periodo que va desde mediados XVII hasta finales del XVIII, florecen un número de tratados que se alejan de los “Consejos al príncipe” y se acercan al calificativo de “artes de gobernar”. “El problema del gobierno estalla en el siglo XVI, simultáneamente, a propósito de situaciones diferentes y heterogéneas y bajo aspectos muy diversos” (Foucault, 1978, 1999: 175). En el siglo XVI surge el cuestionamiento sobre cómo gobernarse a sí mismo: ¿cómo gobernarse?, ¿cómo ser gobernado?, ¿cómo gobernar al resto? y ¿cómo gobernar lo mejor posible? Esta interrogante es consecuencia del entramado de dos procesos: al deshilvanarse las estructuras feudales se van institucionalizando los Estados territoriales, administrativos y coloniales y nace un movimiento diferente que no tiene interferencias con el anterior y que, debido a la Reforma y a la Contrarreforma, pone en el tapete la manera en que se debe ser dirigido y orientado espiritualmente.

Movimiento, por un lado, de concentración estatal; movimiento, por otro, de dispersión y de disidencia religiosa: es ahí, creo, en el cruce entre esos dos

movimientos, donde se plantea, con esa particular intensidad del siglo XVI, el problema de “cómo ser gobernado, por quién, hasta qué punto, con qué fines, por qué métodos”. Es una problemática del gobierno en general (Foucault, 1978, 1999: 176).

El arte de gobernar, siguiendo con los postulados disciplinarios de Foucault, se maneja en los mismos términos a la hora de gobernar una casa, a los hijos, a los alumnos, a una región, a un país, a una orden religiosa, a una familia, etcétera. Por lo mismo, este intelectual habla de un gobierno de prácticas múltiples: “(...) porque mucha gente gobierna: el padre de familia, el superior de un convento, el pedagogo y el maestro con relación al niño discípulo” (Foucault, 1978, 1999: 180). En consecuencia, este pensador precisa que, mientras, en otras épocas, el objetivo era defender la discontinuidad entre el soberano¹⁵⁴ y las “otras” formas de poder, con este sistema se perciben dos formas de gobernar: continuidad ascendentes y continuidad descendente. La primera de éstas consiste en que quien tenga la intención de gobernar un Estado debe saber gobernarse a sí mismo, luego saber gobernar a su familia, posteriormente, a sus dominios y finalmente saber gobernar el Estado. La segunda opción es para quienes estén bajo un excelente gobierno de Estado y esto se refleje en las formas de gobierno más pequeñas: si hay una buena administración, los padres gobiernan bien a su familia, sus bienes y ellos mismos funcionan de acuerdo a normativas colectivas e institucionalizadas. “Esta línea descendente, que hace que el buen

¹⁵⁴ En relación al soberano y a esta “nueva” forma de gobernar, Foucault (1978, 1999) indica que el gobierno tiene un fin que se enfrenta, directamente, a la soberanía. “Nunca se ha dicho ni por los juristas ni, *a fortiori*, por los teólogos, que el soberano legítimo estuviera autorizado a ejercer poder, y punto. El soberano debe siempre, para ser un buen soberano, proponerse un fin, es decir, ‘el bien común y la salvación de todos’ (...) Un soberano no debe tener nada por ventajoso para él si no lo es también para el Estado” (Foucault, 1978, 1999: 185).

gobierno del estado repercute hasta en la conducta de los individuos o la gestión de las familias, es lo que se empieza a llamar en esta época precisamente la ‘policía’” (*Ibidem*).

El soberano lograba sus objetivos con una obediencia popular y absoluta hacia las mismas leyes que él dictaminaba -“(…) ley y soberanía se confundían absolutamente una con otra...” (*Ibidem*, 186). En la otra opción, ya no hay leyes que se dictaminan y se imponen a los hombres; ahora las cosas se acomodan, se ponen en juego tácticas más que leyes (o, sólo en casos extremos, se utilizan leyes como tácticas)...

Creo que tenemos ahí una ruptura importante: mientras que el fin de la soberanía se encuentra en sí misma, y mientras que ésta extrae sus instrumentos de sí misma bajo la forma de la ley, el fin del gobierno, por su parte, está en las cosas que dirige; hay que buscarlo en la perfección, la maximización o la intensificación de los procesos que dirige, y los instrumentos del gobierno, en lugar de ser leyes, van a ser tácticas diversas (Foucault, 1978, 1999: 186).

Para ser más claro, Foucault sintetiza que, a finales del siglo XVI y principios del XVII, el arte de gobernar se estructura alrededor de una materia de Estado efectivo e íntegro. El Estado se rige por leyes racionales propias que no provienen de leyes naturales o divinas, ni de concepciones de conocimiento y cordura. “El Estado, como la naturaleza, tiene su propia racionalidad, aunque se da de un tipo diferente” (Foucault, 1978, 1999: 188). El arte de gobernar, por su parte, en vez de buscar sus normas en reglas trascendentes, en fundamentos cosmológicos o en una ambición filosófica y ética, estará en condiciones de encontrar las bases de su racionalidad en el momento en que logra cumplir el objetivo central del Estado. Esta razón de Estado ha perdurado hasta finales del XVIII y se ha transformado en un gran problema para el desenvolvimiento del arte de gobernar. Las causas y razones para que se dieran estas condiciones son, cree dicho pensador francés, las crisis del siglo XVII. La guerra de los Treinta Años, las sublevaciones rurales y urbanas y

el desequilibrio económica que conllevó a la escasez de provisiones y que acarreó, como consecuencia, una puesta en duda de las monarquías occidentales de la época. Las crisis antes mencionadas no permitían el despegue y el ejercicio total del arte de gobernar, debían terminarse las urgencias militares, económicas y políticas que no pararon de hostigar los postulados que regían esos modelos. “Razones históricas sólidas y pesadas, si se quiere, que bloquearon este arte de gobernar” (*Ibidem*).

Un factor decidor en los obstáculos impuestos al arte de gobernar fue la ejecución de la soberanía, la cual se hallaba sumida en torno a estructuras mentales e institucionales. A medida que la soberanía se instauraba como el escollo más difícil de superar para el arte de gobernar, a medida que las instituciones de la soberanía se tornaban en las instituciones centrales, a medida que la aplicación y estipulación del poder estuviera en manos de la soberanía, esta segunda opción quedaba obsoleta, no podía desarrollarse en forma autónoma y definida. Un buen reflejo de dicha situación fue el mercantilismo: “El mercantilismo fue el primer esfuerzo (...) de este arte de gobernar, tanto al nivel de las prácticas políticas como de los conocimientos sobre el Estado (...) un primer umbral de racionalidad en este arte de gobernar” (*Ibidem*, 189).

La primera racionalización en la ejecución del poder, como práctica de gobierno, es el mercantilismo. Es pionero en la incorporación de un saber del Estado que se pueda aplicar como táctica del gobierno. Pero, de todas maneras, Foucault piensa que el mercantilismo se vio cercado y estancado porque no potenció la figura del soberano: el propósito no es, necesariamente, que el país sea rico, sino que el soberano disponga de bienes y riquezas que le permitan mantener ejércitos con los que pueda ejecutar sus proyectos políticos.

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

El objetivo del mercantilismo es la potencia del soberano, y los instrumentos que el mercantilismo se da son leyes, ordenanzas, reglamentos, es decir, las armas tradicionales del soberano. Objetivo: el soberano; instrumentos: los mismos que los de la soberanía. El mercantilismo intentaba hacer entrar las posibilidades dadas por un arte que reflejaba el del gobierno en el interior de una estructura institucional y mental de soberanía que lo bloqueaba.

De modo que durante todo el siglo XVII y hasta la gran liquidación de los temas mercantilistas a comienzos del siglo XVIII, el arte de gobernar quedó en cierto modo atascado, atrapado entre dos cosas (Foucault, 1978, 1999: 189).

Primero se vio situado en un espacio demasiado amplio de acción, demasiado abstracto y estricto: el de la soberanía. Luego en un modelo demasiado estrecho, débil, inconsciente: el de la familia. “El arte de gobernar, o bien intentaba alcanzar la forma general de la soberanía, o bien -o mejor, al mismo tempo-, se ceñía a esa especie de modelo concreto que era el gobierno de la familia” (Foucault, 1978, 1999: 190). El arte de gobernar no encontraba su punto de ejercicio, su dimensión propia: por un sector, el padre de familia y la gente de la casa y, por otro, el Estado y el soberano. A partir de estas conjeturas, surge la duda: ¿qué se puede hacer para que quien gobierne lo haga de una forma tan minuciosa y precisa que controle el Estado y la familia?

El desbloqueo del arte de gobernar se comenzó a visualizar en el crecimiento demográfico del siglo XVIII, en la abundancia monetaria, en el imparable incremento de la producción agrícola; en síntesis, en el surgimiento del grave problema de la población. Problema que, según Foucault (1978, 1999), se pudo analizar y estudiar gracias a la ciencia del gobierno: “(...) la economía que se centraba en algo distinto de la familia, y por último, el problema de la población, están relacionados unos con otros” (*Ibidem*, 190). Por medio de la ciencia del gobierno se pudo controlar la crisis demográfica y la economía se pudo entender como algo real y no de acuerdo a los intereses del soberano. Estimaciones que

permitieron pensar el gobierno, reflexionarlo y estudiarlo independientemente de los lineamientos jurídicos de periodos anteriores.

Estas mismas conclusiones que, en el campo del mercantilismo, no se habían podido poner en marcha autonómicamente y habían quedado en los marcos definidos por la soberanía, ahora llegaban a ser el punto de inflexión, uno de los elementos técnicos primordiales de este desbloqueo del arte de gobernar. En dicho contexto, los modelos propios de la familia se ven mermados por las perspectivas de la población y van a encausar la noción de economía sobre algo nuevo, algo distinto. Es así como la estadística -que hasta el momento había funcionado bajo el alero de la soberanía- manifiesta que la población tiene regularidades propias como el número de muertos, de enfermos, de accidentes, etcétera. Secuelas como las epidemias, las expansiones endémicas, el trabajo y la riqueza son efectos que dan a luz las estadísticas y que denuncian que la población tiene sus consecuencias propias, la estadística demuestra que los desplazamientos de la población tiene efectos económicos específicos y determinados. “La estadística, al permitir cuantificar los fenómenos propios de la población, hace aparecer su especificidad irreductible al marco reducido de la familia” (*Ibidem*, 191)¹⁵⁵. Al margen de algunos temas secundarios (morales o religiosos), la familia se va a perder como modelo de gobierno y, en contraparte, va a surgir como función fundamental al interior de la población y como repetidora de las intenciones del mismo. “Dicho de otro modo, el arte de gobernar, hasta la irrupción del conjunto de problemas relativos a la población, no se podía pensar más que a partir del modelo de la familia, a partir de la economía entendida como gestión de la familia” (*Ibidem*), pero, cuando la población se diagnostica como una cuestión que no se puede

¹⁵⁵ Para Jesús Ibáñez (1994), por su parte, la palabra estadística significa ciencia del Estado: “(...) la estadística ha estado siempre al servicio del poder (que se reserva el azar y atribuye la norma)” (Ibáñez, 1994: 56).

reducir a la familia, de un momento a otro, ésta última toma un lugar secundario en relación a la población. La familia deja de ser un paradigma y se transforma en un segmento con privilegio, ya que es necesaria para proveer información de interés sobre la población, en virtud de un buen análisis y reconocimiento de ésta: entender el comportamiento sexual, la demografía, cantidad de hijos, niveles de consumo.

Pero la familia, de modelo, va a convertirse en instrumento; instrumento privilegiado para el gobierno de las poblaciones y no modelo quimérico para el buen gobierno. Este desplazamiento de la familia del nivel de modelo al nivel de la instrumentación es absolutamente fundamental. Y, en efecto, a partir de mediados del siglo XVIII la familia aparece en esta instrumentación con respecto a la población: campañas sobre la mortalidad, campañas sobre el matrimonio, vacunaciones, inoculaciones (Foucault, 1978, 1999: 192).

Es así como la población se convierte en el objetivo central del gobierno. La población debe vivir mejor, deben aumentar sus riquezas, el sistema de salud y el gobierno debe velar por todos sus intereses. La población no emerge como fuerza potenciadora del soberano, sino como fin último y herramienta de trabajo para y del gobierno. La población se tornará en una especie de sujeto de necesidades, de anhelos, “(...) pero también como objeto entre las manos del gobierno, consciente frente al gobierno de lo que quiere, e inconsciente también de lo que se le hace hacer” (Foucault, 1978, 1999: 192). Este es el nacimiento del arte de gobernar o, en otras palabras, la puesta en juego de técnicas y tácticas completamente novedosas de administración social.

Como secuela de dichas relaciones entre población, territorio y riqueza, se conformará una nueva ciencia que se denominará *economía política* y que centrará su gestión en torno a la economía y la población. Este es, según Foucault (1978, 1999), el traspaso de un arte de gobernar a una ciencia política, el tránsito de un régimen sometido

por las normas del soberano a un régimen controlado por las tecnologías del gobierno, “(...) tienen lugar en el siglo XVIII en torno a la población, y, por consiguiente, en torno al nacimiento de la economía política” (*Ibidem*, 192).

Lo anterior no implica, para nada, que la soberanía haya desaparecido desde que el arte de gobernar se comenzó a ejercer como ciencia política, sino que, por el contrario, la soberanía se implantó con mayor perspicacia y sutileza pues, desde ese momento y como en los siglos XVI o XVII, no se trataba de plantear un arte de gobernar en términos de una teoría de la soberanía, “(...) sino, dado que había un arte de gobernar y que se desplegaba, de ver qué forma jurídica, qué forma institucional, qué fundamento de derecho iba a poder darse a la soberanía que caracteriza a un Estado” (*Ibidem*, 193).

Y al momento de gestionar la población quien resulta más considerada, más respetada y aceptada es la disciplina ya que las instituciones que en el interior de ésta surgen, en los siglos XVII y XVIII como las escuelas, los talleres, los ejércitos se modelan con ella y a partir de las nuevas concepciones de gobierno. “La idea del gobierno de la población agudiza aún más el problema de la fundamentación de la soberanía (...) y también agudiza aún más la necesidad de desarrollar las disciplinas” (*Ibidem*, 194). Por lo mismo, enfatiza el teórico, no es conveniente pensar que este fenómeno fue un proceso de sustitución de un sistema por otro, que no se llegue a comprender que es el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y, luego, de una de disciplina por otra de gobierno, sino que se habilita un triángulo que carece de delimitaciones entre una y otra y que se entiende como soberanía-disciplina-gestión gubernamental, cuyo objetivo primordial es la supervisión de la población bajo unidades de seguridad.

Este tema que trató Foucault en uno de sus cursos del *Collège de France* (1977-1978: “Seguridad, territorio y población”), lo denominó, posteriormente, como *La*

“*gouvernementalité*” y, por lo que él mismo relata, pretendió desarrollar una “historia de la gubernamentalidad”: “(...) si hubiese querido darle un título más exacto al curso que emprendí este año, seguramente no habría elegido el de ‘seguridad, territorio y población’. Lo que ahora querría hacer sería algo que llamaría una ‘historia de la gubernamentalidad’” (*Ibidem*, 195).

El intelectual desarrolla tres tipos de gubernamentalidad. En primer lugar, la entiende como un compuesto integrado por instituciones, mecanismos, fórmulas tácticas y técnicas que permiten el ejercicio de este tipo de poder antes descrito y cuya meta es la población. En segundo lugar, una gubernamentalidad que se traduce en la línea de fuerza que ha aplicado Occidente y que ha arrastrado hacia la permanencia de dicho tipo de poder. Poder que Foucault denomina, en este curso particular, “gobierno” sobre todo el resto: “(...) soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes” (*Ibidem*). Finalmente, la tercera acepción de gubernamentalidad, Foucault la explica como el resultado de un proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media, transformado en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se fue “gubernamentalizando”. El Estado, para este pensador, es quizás una realidad artificial cuya trascendencia es mucho menor que la supuesta y por lo mismo, tal vez, lo más significativo sería decir, hoy en día, que lo importante no es la estatización de la sociedad, sino la “gubernamentalización” del Estado.

Vivimos en la era de la gubernamentalidad, que ha sido descubierta en el siglo XVIII. Gubernamentalización del Estado que es un fenómeno particularmente retorcido porque si efectivamente los problemas de la gubernamentalidad, las técnicas del gobierno se han convertido en el único reto político y el único espacio

real de la lucha y de las rivalidades políticas, esta gubernamentalización del Estado ha sido sin embargo el fenómeno que le ha permitido sobrevivir. Y es probable que si el Estado existe tal como existe ahora, sea precisamente gracias a esa gubernamentalidad que es a la vez interior y exterior al Estado, puesto que las tácticas de gobierno son las que permiten definir en cada momento lo que le debe y lo que no le debe concernir, lo que es público y lo que es privado, lo que estatal y lo que no lo es. Así pues, si les parece, el Estado en su supervivencia y el Estado en sus límites sólo se deben comprender a partir de las tácticas generales de la gubernamentalidad (Foucault, 1978, 1999: 196).

Foucault considera que la pastoral, la nueva técnica diplomática-militar y la policía son los tres elementos que sustentan el fenómeno de la “gubernamentalización” del Estado y, a partir de lo mismo, reconstruye históricamente las economías de poder occidentales. En esta reconstitución, en primer lugar, ubica al Estado de justicia, ligado a un territorio feudal y que correspondería, en términos generales, a una sociedad de leyes; en segundo lugar, el Estado administrativo, surgido en los siglos XV y XVI en una territorialidad fronteriza y no feudal y correspondiente a una sociedad de reglamentos y de disciplinas. En último lugar, un Estado de gobierno que ya no se define por su territorialidad, sino por una masa poblacional que es su centro y que se aproxima a la instrumentalización del saber económico. Ésta corresponde, como ya vimos, a una sociedad controlada por los mecanismos de seguridad.

Dichos problemas, precisa Foucault (1979, 1999), no se pueden separar del campo de racionalidad política que conllevan y en los cuales han surgido como, por ejemplo, el “liberalismo” ya que, al relacionarlos con estas dificultades, han adquirido el aspecto de un

reto: “¿Cómo se puede tener en cuenta el fenómeno ‘población’ (...) en un sistema preocupado por el respeto a los sujetos de derecho y por la libertad de iniciativa de los individuos? ¿En nombre de qué y según qué reglas se puede administrar?” (Foucault, 1979, 1999: 209). A raíz de lo mismo, este intelectual se pregunta sobre cómo se puede entender el liberalismo. Para ello, precisa que éste debe presentarse como una práctica, como una “manera de hacer” -no como una teoría ni como una ideología, tampoco como una “representación” de la sociedad- dirigida hacia propósitos definidos por una deliberación perpetua y determinante, es decir, como una forma de racionalización de la práctica de gobierno y, por supuesto, sometida a la regla interna del la economía mayúscula. Entretanto, que la racionalización del gobierno y su ejercicio extiende sus fines, reduciendo costos, la racionalidad liberal comienza del precepto que considera al gobierno alejado de su propio objetivo. Así es como, el liberalismo termina “(...) con esa ‘razón de Estado’ que, desde finales del siglo XVI, había buscado en la existencia y en el fortalecimiento del Estado el fin capaz de justificar una gobernabilidad creciente y de regular su desarrollo” (*Ibidem*, 210).

La crítica liberal no surge de la existencia del Estado y Foucault se pregunta por qué es necesario un gobierno y cómo se puede relegar de él. Al cuestionar el sistema de gobierno -el liberalismo constituye un elemento crítico de la realidad- crítica la gubernamentalidad anterior de la cual intenta desligarse y de la gubernamentalidad actual que pretende reformarse y renacionalizarse, “(...) de una gubernamentalidad a la que se opone y cuyos abusos quiere limitar” (*Ibidem*, 211). En este aspecto, se encuentra un liberalismo basado en formas disímiles pero paralelas, usos múltiples del liberalismo.

(...) me siento inclinado a ver en el liberalismo una forma de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental; esta crítica puede provenir del interior o del exterior; se puede apoyar sobre cualquier teoría económica, o referirse a un sistema jurídico sin tener un vínculo necesario y unívoco. La cuestión del liberalismo, entendida como el cuestionamiento del “gobernar demasiado”, ha sido una de las dimensiones constantes de ese fenómeno reciente en Europa (...) en tanto que la vida política existe cuando la práctica gubernamental está limitada en sus posibles excesos por el hecho de que es objeto de debate público en cuanto a si está “bien o mal”, en cuanto a si es “demasiada o demasiado poca” (Foucault, 1979, 1999: 213).

Desde estos postulados, comenta Foucault, nace lo que se llama el neoliberalismo americano, “(...) el que se coloca en general bajo el rótulo de escuela de Chicago y que se ha desarrollado también como reacción a ese ‘gobernar demasiado’...” (Foucault, 1979, 1999: 214). Neoliberalismo que, ligado al capital multinacional, extiende su volumen y se multiplica geográficamente, a velocidades inconmensurables, sustrayéndose a modelos de control de los estados nacionales individuales que se ejercen, particularmente, sobre aquellos que no dependen de los países centrales (Bolaño, 2003).

Sistema que se puede relacionar, directamente y como pilar fundamental de su sostenimiento, con las políticas privatizadoras representadas en la amplificación de la racionalidad del mercado que se levanta victoriosa, frente a las crisis de modelos alternativos... “(...) el momento de la crisis del modelo de regulación (...) significa una reposición del fundamento del sistema (por eso la corrección el uso del término ‘liberalismo’)” (Bolaño, 2003: 2). Pero, César Ricardo Bolaño advierte que las condiciones que hicieron el capitalismo monopolista¹⁵⁶, la participación del Estado como procedimiento de concentración del capital se radicalizan en contra de la globalización, “(...) por eso hay que acrecentar el prefijo ‘neo’ para presentar correctamente el problema” (*Ibidem*).

¹⁵⁶ “Sabemos que el paso del Capitalismo Competitivo al Capitalismo Monopolista significa, en más de un sentido, que el sistema se aparta de sus fundamentos, debido a la actuación del estado en el proceso mismo de acumulación del capital y no ya solamente como suministrador de las condiciones generales externas necesarias a la acumulación capitalista” (Bolaño, 2003: 2).

En conclusión, estimulados por la política neoliberal y la reestructuración del sistema, encontramos conflictos -como apreciaremos en el apartado V. 6. junto a Hardt y Negri (2000, 2002)- que conllevan nefastas consecuencias. Postulados que patrocinan, sin más, la acumulación del capital por parte de los hegemónicos países conocidos como “potencias mundiales”.

Algo que va incluso más allá de Foucault (1977), *en su análisis del paso de la sociedad disciplinar a la sociedad de control* (2002)¹⁵⁷, pues aquí se trata ya de transformar el cuerpo humano y sus partes, incluso sus elementos más mínimos en elemento objetivo de los procesos de trabajo sometidos a la lógica de valorización del capital (...) el capital avanza sobre la base construida anteriormente por el proceso de gubernamentalización realizado por el Estado... (Bolaño, 2003: 5-6).

Un tema que correspondería analizar profundamente, al respecto, es la forma en que las dificultades específicas de la población se han expuesto en el ámbito de una tecnología de gobierno que no ha dejado de empeñarse, desde el siglo XVIII, por los asuntos del liberalismo.

En síntesis, Foucault pretende evidenciar cómo los dispositivos de poder se arman en el mismo cuerpo y, a través de dicha iniciativa, facultan un estudio donde lo biológico y

¹⁵⁷ Las cursivas son nuestras porque consideramos necesario destacar que, en el marco de la interesante investigación de César R. Bolaño (2003), este académico brasileño olvida mencionar en “el paso de la sociedad disciplinar a la sociedad de control” el nombre de Gilles Deleuze (1993) quien, a partir de lo evidenciado por Foucault y de algunos enunciados de Burroughs, propone, como veremos en las próximas páginas, la noción de *sociedades de control* y la transición de una sociedad a otra. Concepto que si consideran, por otra parte, Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2002) al analizar el nuevo imperio. De todas maneras y como ya lo expusimos, hay una premonición evidente y clara en la disciplina de Foucault para con el control que, a partir de estos postulados foucaultianos, propone y desarrolla Deleuze.

lo histórico se mezclan y difuminan, de acuerdo al ilimitado desarrollo de las tecnologías modernas de poder que buscan la vida como fin último. Por lo mismo, insertamos estos modelos de “gubernamentalidad” en lo que conocemos bajo los estudios posestructuralistas ya que, como asegura el propio pensador francés, ni Deleuze, ni Guattari hacen análisis de estructuras, “(...) no somos en absoluto ‘estructuralistas’” (Foucault, 1973, 1998: 38)¹⁵⁸ y explica que la función que ellos cumplen es hacer florecer aquello que ha quedado hasta el día de hoy apartado y ungido en la “historia oficial” de la cultura: las relaciones de poder.

V. 5. El conflicto deseo/placer: transición a las *sociedades de control*

Como consecuencia de lo expuesto por Foucault (1975, 1994) en relación a las *sociedades disciplinarias*, la *biopolítica*, el *biopoder* y la *gubernamentalidad*, esta esfera pública, nos sugiere Bolaño (2003), se ve sumida en profundas contradicciones. Por una parte, recupera elementos tradicionales de la burguesía del siglo XIX “(...) específicamente, su carácter crítico pero restricto, con mecanismos de exclusión (educación, propiedad y poder político)...” (Bolaño, 2003: 3) y, por otra, del sistema que predomina en el siglo XX de comunicación de masas, manipulación y de una democracia simulada, “(...) cuando los Estados nacionales han perdido, de hecho, parte sustancial de su capacidad de acción,

¹⁵⁸ En contraposición a lo recién rescatado por Foucault en torno a las lecturas estructuralistas (posestructuralistas) y lo biopolítico, Hardt y Negri aseguran que este filósofo francés no logró, como lo detallaremos en el próximo apartado, alejar sus postulados de los cerrados modelos estructuralistas, a pesar de que sus estudios se escapan de lo trascendental y habilitan lo inmanente (Hardt y Negri, 2000, 2002). Dicha reflexión invita a estos últimos intelectuales a replantear, como veremos, las nociones en torno al biopoder para, luego, utilizarlas como estrategias que se enfrenten al nuevo orden imperial.

transformando la política, fundamentalmente, en un espectáculo más” (*Ibidem*).

Encrucijada que, para nosotros, es una etapa de transición en permanente contagio más que de traspaso directo, inmediato y radical de una sociedad a otra, donde las sociedades disciplinarias, como sugiere Foucault, se van mutando, poco a poco, en sociedades de control, como lo veremos a continuación a partir de Deleuze.

¿Estamos legitimados entonces para aplicar sus análisis al funcionamiento de nuestro presente? Podemos describir nuestra sociedad como una sociedad normalizadora, está claro, pero, ¿sigue siendo una sociedad disciplinaria? ¿Es esa la manera específica como llevaba a cabo hoy la gestión técnica de los individuos y las poblaciones? (Morey, 2001: 15).

Para Miguel Morey (2001), traductor al español e introductor de la obra de Foucault, Deleuze –“(…) como si la recepción del pensamiento de Foucault en Francia estuviera amenazada, también allí, por prejuicios similares”¹⁵⁹ (Morey, 2001: 9)- fue uno de los colaboradores más asiduos a lo proyectado por el pensador al publicar en la revista *Critique* (1975) una reseña denominada “Ecrivain non: un nouveau cartographe”, donde aboga por la novedad y la importancia de *Surveiller et punir* (*Vigilar y castigar*, 1975, 1994). En palabras de Morey, Deleuze indica que esta publicación es un ejercicio metódico de los postulados más importantes frente a los discursos conservadores en torno al poder. “A mi

¹⁵⁹ “En realidad, en este país, Eugenio Trias fue de los pocos en reivindicar la necesidad de atender a la lección de Foucault, y a todas sus graves implicaciones. Pero el mismo trabajo de Trias era entonces también objeto de las más tonantes descalificaciones académicas: por excéntrico, en el sentido literal del término, cuando no por frívolo” (Morey, 2001: 8).

entender, la estrategia expositiva de Deleuze conserva hoy íntegro su valor, y merece ser recordada” (Morey, 2001: 9).

En su descripción, Deleuze desarrolla cinco principios que se refieren a la propuesta disciplinaria de Foucault. La primera es el *Postulado de la Propiedad*, donde el poder es una estrategia y no una propiedad que se traduce en dispositivos que pueden ser acomodados, dependiendo de la situación. El poder lo sustenta la clase dominante, “(...) el poder no se posee, se ejerce” (*Ibidem*, 10). En segundo lugar, el *Postulado de la Localización*, donde el poder se entiende como poder del Estado. Es necesario detenerse en la *microfísica del poder* ya que el Estado no es el lugar definitivo del poder, sino que es un activo de ejercicios colectivos y diseminados. En tercer lugar, el *Postulado de la Subordinación*, donde el poder, instalado en el aparato del Estado, está sometido a un sistema de producción que es su propia infraestructura. “El poder tiene como caracteres la inmanencia de su campo, sin unificación trascendente; la continuidad de su línea, sin una centralización global; la contigüidad de sus segmentos sin totalización distinta: espacio serial” (Deleuze en Morey, 2001: 11). En cuarto lugar, el *Postulado del Modo de Acción*, donde el poder actúa a través de procedimientos de represión: “(...) el poder produce lo Real” (Morey, 2001: 11) y esta definición categórica va a recibir, dentro de dicho sistema, un nombre: normalización y en quinto y último lugar, el *Postulado de la Legalidad*, donde la ley es quien expresa el poder del Estado. Foucault (1975, 2001) así lo evidenció en las páginas del diario *Le Monde* al presentar su libro: “Únicamente una ficción teórica puede hacernos creer que nos hemos suscrito de una vez por todas a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos” (Foucault, 1975, 2001: 13).

En el artículo epistolar denominado “Deseo y placer” (1977, 1995), enviado -con el propósito de reiniciar conversaciones interrumpidas ese mismo año- por Gilles Deleuze a François Ewald (pseudónimo de Michel Foucault), dicho pensador crítica las propuestas de éste último, esgrimiendo que en sus contenidos se presentan tendencias absolutamente contradictorias. Por una parte, precisa que los dispositivos que éste proponía en *Vigilar y castigar* eran, como ya lo anunciamos en la presente investigación, imposibles de reducir a un mecanismo de Estado. En una dirección, argumenta, había una multiplicidad heterogénea, microfísica y, en otra, se refería a un diseño arquitectónico, como “(...) máquina abstracta inmanente a todo campo social...” (Deleuze, 1977, 1995: 13), como el panóptico de Bentham y su capacidad de ver sin ser visto. “Eran como dos direcciones de microanálisis, igualmente importantes, ya que la segunda mostraba que Michel no se contentaba con una ‘diseminación’” (*Ibidem*).

Deleuze, continuando con lo desarrollado por Foucault, explica que el Estado, debido a lo inconcebible que es su miniaturización, no es adaptable a lo que se ha definido como micro-análisis. Pero, al proseguir con el análisis de *Vigilar y castigar*, se pregunta: ¿Pero la noción de poder es más aplicable?, ¿no es también ella la miniaturización de un concepto global? y, finalmente, al referirse al *agenciamiento* de deseo, no está seguro si la microfísica puede ser vinculada o descrita solamente en términos de poder y no a través de dispositivos de deseo.

Para mí, disposición de deseo señala que el deseo no es nunca una determinación “natural”, ni “espontánea”. Por ejemplo, feudalidad es una disposición que pone en juego nuevas relaciones con el animal (el caballo), con la

tierra, con la desterritorialización (la carrera del caballero, la Cruzada), con las mujeres (el amor caballeresco), etc. Disposiciones completamente locales, pero siempre históricamente asignables. Yo diré por mi parte que el deseo circula en esta disposición de heterogéneos, en esta especie de “simbiosis”: el deseo está vinculado a una disposición determinada, supone un cofuncionamiento. Por supuesto, una disposición de deseo comportará dispositivos de poder (por ejemplo los poderes feudales), pero habrá que situarlos entre los diferentes componentes de la disposición (...) Siguiendo otro eje, se distinguirían las territorialidades o re-territorializaciones, y los movimientos de desterritorialización que una disposición implica (por ejemplo todos los movimientos de desterritorialización que implican la Iglesia, la caballería, los campesinos). Los dispositivos de poder serían por tanto un componente de las disposiciones. Pero las disposiciones indicarían también puntos de desterritorialización (Deleuze, 1977, 1995: 14).

En consecuencia, el poder no es quien dispone, sino los agenciamientos de deseo quienes habilitarían, siguiendo una de sus dimensiones, los adiestramientos de poder. El poder puede ser deseado, continúa Deleuze, porque el primero de éstos es un apéndice del segundo y este último es, por ende, el componente de un micro-análisis. Existe una superioridad del deseo sobre el poder y el perfil secundario que éste posee, “(...) sus operaciones siguen teniendo un efecto represivo, ya que no aplastan el deseo como dato natural, sino los puntos de disposición del deseo” (Deleuze, 1977, 1995: 15).

En una entrevista ofrecida en Toronto (1982, 1994)¹⁶⁰, Foucault sostiene que es necesario remarcar la multiplicidad de placeres que, por ejemplo, asumimos en nuestro cuerpo. El placer, generalmente, se construye a partir de sensaciones físicas como la carne, la bebida, la alimentación y el sexo y sólo a ello, explica dicho pensador, se limita la comprensión del hombre hacia los placeres de su cuerpo. “Lo que frustra, por ejemplo, es que siempre se considere el problema de las drogas exclusivamente en términos de libertad y de prohibición. Pienso que las drogas deben llegar a ser un elemento de nuestra cultura” (Foucault, 1982, 1994: 420). En este ámbito es donde nace la polémica con Gilles Deleuze en relación al deseo y al placer. Sobre el placer, Foucault indica que es parte importante de nuestra cultura, pero, a su vez, explica que, desde hace siglos, tanto gente de a pie, como especialistas en general (se refiere a médicos, psiquiatras y movimientos de liberación) se han referido al deseo y no al placer: “¡No! Debemos crear placeres nuevos. Entonces, quizás el deseo continúe” (*Ibidem*, 421). Deleuze, en “Deseo y placer” (1977, 1995) parafrasea un fragmento del diálogo con Foucault que nos pueden ayudar a elucidar esta confrontación:

La última vez que nos vimos con Michel me dijo, con mucha amabilidad y afecto, más o menos esto: no puedo soportar la palabra deseo; incluso si usted lo emplea de otro modo, no puedo evitar pensar o vivir que deseo=falta, o que deseo significa algo reprimido. Michel añadió: lo que yo llamo “placer” es quizá lo que

¹⁶⁰ “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, conversación con B. Gallagher y A. Wilson.

usted llama “deseo”; pero de todas formas necesito otra palabra diferente a deseo (Deleuze, 1977, 1995: 17-18).

A raíz de esta conversación con Foucault, Deleuze declara su incomodidad hacia el “placer” y asegura que esta discusión no es sólo una cuestión de conceptos y palabras. Para este último el deseo no tiene por qué estar ligado a una falta como sugiere Foucault, “(...) tampoco es un dato natural; está vinculado a una disposición de heterogéneos que funciona; es proceso, en oposición a estructura o génesis; es afecto, en oposición a sentimiento; es *haecceidad* (...), en oposición a subjetividad...” (Deleuze, 1977, 1995: 18). Pero, por sobre todo, enfatiza Deleuze, envuelve la complejidad de un ámbito de sustancia o de un *cuerpo sin órganos* que se dilucida por espacios de intensidad, de flujos, de intersticios. El cuerpo sin órganos -noción tomada de Antonin Artaud por Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972, 1995)- engatusa a las producciones deseantes, las encanta, las atrapa y las envuelve en su movimiento. En el momento en que las *máquinas deseantes* saltan a los cuerpos sin órganos dependen, por lo visto, de otra ley, tomándose de éstos como puntos de disyunción entre los que se teje toda una trama de nuevos argumentos que esbozan la superficie. Como lo desarrollaremos en el siguiente capítulo, en la disyunción está el secreto...

El cuerpo sin órganos no es Dios, sino todo lo contrario. Sin embargo, es divina la energía que le recorre, cuando atrae a toda la producción y le sirve de superficie encantada y milagrosa, inscribiéndola en todas sus disyunciones (...)

Por tanto, sólo es divino el carácter de una energía de disyunción (Deleuze y Guattari, 1972, 1995: 21).

El cuerpo sin órganos funciona como un cuerpo biológico, colectivo y/o político, donde se llevan a cabo los agenciamientos o las líneas de fuga. “Varía (el cuerpo sin órganos de la feudalidad no es el mismo que el del capitalismo). Si lo llamo cuerpo sin órganos es porque se opone a todos los estratos de organización, del organismo, pero también a las organizaciones de poder” (Deleuze y Guattari, 1972, 1995: 21). En ocasiones, el cuerpo sin órganos es estratificado ya que las organizaciones del cuerpo quiebran el plano de la inmanencia, atribuyendo al deseo otro plano, otro campo, que le imposibilita su libre devenir. Como nos sugiere Fernández Serrato (2002), el cuerpo sin órganos es un proyecto diferente del cuerpo que, desde una mirada esquizofrénica (no patológica)¹⁶¹, prevalece sobre las visiones totalitarias de la psique humana y de la cultura como alteración de las relaciones sociales.

El cuerpo sin órganos es un huevo: está atravesado por ejes y umbrales, latitudes, longitudes, geodésicas, está atravesado por *gradientes* que señalan devenires y los cambios del que en él se desarrolla. Aquí nada es representativo. Todo es vida y vivido: la emoción vivida de los senos no se parece a los senos, no los representa, del mismo modo como una zona predestinada en el huevo no se

¹⁶¹ “Lo mismo que para el amor es para la esquizofrenia: no existe ninguna especificidad ni entidad esquizofrénica, la esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como ‘realidad esencial del hombre y de la naturaleza’ (...) Se podría decir que el esquizofrénico pasa de un código a otro, que *mezcla todos los códigos*, en un deslizamiento rápido...” (Deleuze y Guattari, 1972, 1995: 14 y 23).

parece al órgano que de allí va a surgir. Sólo bandas de intensidad, potenciales, umbrales y gradientes. Experiencia desgarradora, demasiado conmovedora, mediante la cual el esquizo es el que está más cerca de la materia, de un centro intenso y vivo de materia... (Deleuze y Guattari, 1972, 1995: 27)

El cuerpo sin órganos, siguiendo con Fernández Serrato, entiende la identidad como una estrategia abierta y plural, *rizomática*, que replantea a la psique como una máquina ilimitada e inconstante que se está conectando con otras máquinas permanentemente, donde no se observa, en el pensamiento de Deleuze y Guattari, "(...) una 'destrucción' del hombre biológico (...), sino un intento por liberar el *deseo* de su dependencia de modelos sociopolíticos preconcebidos" (Fernández Serrato, 2002: 18). A su vez, toda acción es estimulada por la producción de deseo, pulsión que no es una categoría esencial, sino se caracteriza por flujos de intensidad autónomos a los modelos culturales que le acechan. Las dislocaciones o disyunciones ejercidas sobre el cuerpo sin órganos conforman círculos de concordancia en torno a las máquinas deseantes¹⁶², logrando que el sujeto en cuestión transite por todos los estados del círculo y pase de un círculo a otro. "No está en el centro pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por donde pasa" (Deleuze y Guattari, 1972, 1995: 28).

¹⁶² "Todo forma máquinas. Máquinas celestes, las estrellas o el arco iris, máquinas alpestres, que se acoplan con las del cuerpo. Ruido interrumpido de máquinas (...) Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro del otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior ya no quieren decir nada" (Deleuze y Guattari, 1972, 1995: 11-12).

Un ejemplo de lo que acabamos de plantear, bajo la denominación de cuerpo sin órganos, lo encontramos en la puesta en escena de la obra italiana *Genesi from the museum of sleep*¹⁶³ de Romeo Castellucci y presentada por la compañía *Societas Raffaello Sanzio*. Este particular montaje, dividido en tres actos, evidencia, en el primero de éstos (*En el principio (Beresit)*), a Alicia cogiendo el tren “(del caos)” (Castellucci, 1999, 2002: programa de mano) y percatándose de que está en el mundo en ese cuerpo, con esa forma y con esas relaciones. “Es la extrañeza de otro mundo arrojado a éste, como si éste fuera aquel otro y yo no fuera nada más que una curiosidad para alguien que, cada día, de forma invisible, me ve desde un tren supersónico” (*Ibidem*).

Auschwitz es una secuela radical de la génesis, es una “zona gris”, en la cual los niños eran los primeros en ser sometidos al gas mortal. La muerte y el horror del hombre son los protagonistas de la obra de Castellucci, “(...) se necesita valor para hacer una representación de este tipo. Una auto-representación humana” (*Ibidem*). En el segundo acto, denominado *Auschwitz*, se dilucida lo siguiente:

Luego encontré la voz de Artaud. “por fin”, el cuerpo sin órganos de Artaud está realizado de forma científica y, en otro sentido, en la cámara de evisceración nazi.

¹⁶³ Teatro Central de Sevilla, sábado 9 y domingo 10 de marzo de 2002. “El museo es el lugar en el que las cosas y el arte yacen separadas de la experiencia. En él, las criaturas reposan en estado de conservación. No están pensadas por primera vez. La única Génesis que puedo concebir surge a partir de la creación: sólo puedo capturar y conservar aquellas imágenes que siempre creí que pudieran referirse a uno como a Dios. Quiero decir un Dios maravilloso y único, bien entendido” (Castellucci, 1999, 2002: programa de mano).

La descripción de Artaud de la factura de su cuerpo en los años de internamiento corresponde a la del cuerpo del deportado. Y para Artaud la promesa del cuerpo futuro es el cuerpo del niño. El niño es el mesías artaudiano y, al mismo tiempo, es la primera víctima del campo (Castellucci, 1999, 2002: programa de mano).

La idea de Castellucci es ambiciosa: rehacer el mundo. No sólo detenerse en el tópico de la génesis bíblica, sino de proponer y exhibir la parte más ordinaria de sí mismo: "(...) al artista, al que quiere robarle a Dios la última de las *Sephiroth*, la más importante. El secreto de Pulcinella es precisamente éste: robar a Dios" (Castellucci, 1999, 2002: programa de mano). Se trata de un génesis rabioso, donde se observa el terror de que pueda ocurrir cualquier cosa, patrocinada por el caos, el caos es su sustancia. "Es mi sustancia" (*Ibidem*). Por medio de lo impredecible del cuerpo sin órganos se puede llegar a pensar la re-creación del arte y del mundo. Por ello, agrega este dramaturgo, es vital la frase de Artaud: "El teatro en la Génesis del acto creativo" (Artaud en Castellucci, 1999, 2002: programa de mano).

Jacques Derrida (1967, 1989), por su parte, en una conferencia sobre Artaud, propone que el teatro es el porvenir de un nacimiento y, por lo mismo, la teatralidad es la restauradora de la "existencia" y de la "carne". "Para Artaud, se trata ante todo de no morir al morir, de no dejarse despojar entonces de su vida por el dios ladrón" (Derrida, 1967, 1989: 319). Este es el objetivo del *teatro de la crueldad*. Un teatro de opciones, de *différance* más que de diferencia que aún no termina de nacer, de re-crear el mundo como lo anuncia Castellucci.

Se ha perdido una idea del teatro. Y mientras el teatro se limite a mostrarnos escenas íntimas de las vidas de unos pocos fantoches, transformando al público en *voyeur*, no será raro que las mayorías se aparten del teatro, y que el público común busque en el cine, en el music-hall o en el circo satisfacciones violentas, de claras intenciones (Artaud, 1938, 1978: 95).

Lo anterior nos ayuda a entender las propuestas de Deleuze como estímulos para la apertura e infinidad de cuerpos sin órganos y su activo encantamiento en relación a las necesidades deseantes. Este intelectual cuestiona los planteamientos de Foucault: “(...) no puedo dar al placer ningún valor positivo, porque me parece que el placer interrumpe el proceso inmanente del deseo...” (Deleuze, 1977, 1995: 18). Considera que el placer está a favor de las organizaciones y, desde este mismo mecanismo *arborescente* (y no *rizomático*), el deseo es subyugado en y por la ley y “(...) escandido desde fuera por los placeres (...) el deseo se remite de la misma manera a la ley de la falta y a la norma del placer” (*Ibidem*). Norma del placer que Foucault evidencia en una entrevista realizada por Lucette Finas: “Existe en la vigilancia, más exactamente en la mirada de los vigilantes, algo que no es ajeno al placer de vigilar y al placer de vigilar el placer...” (Foucault, 1977b, 1979: 156).

Por otra parte, Deleuze se refiere a la relación que dicho intelectual hace en torno al cuerpo-poder e indica que esto es producido siempre y cuando se impute una estructura a los cuerpos. En tanto que el cuerpo sin órganos es lugar de desterritorialización, “(...) y por ello plano de inmanencia del deseo...” (Deleuze,

1977, 1995: 18). Las estructuras y las ordenadas organizaciones que alientan la biología del poder foucaultiana funcionan como reterritorializaciones del mismo cuerpo: “¿Podría pensar en equivalencias del tipo: lo que para mí es ‘cuerpo sin órganos-deseos’ corresponde a lo que para Michel es ‘cuerpo-placeres’?” (*Ibidem*). La interrogante, la dejamos abierta...

HOP: Usted parece tener una visión mucho más fluida del mundo social que Foucault. Hay quien señala que el uso de las metáforas arquitectónicas de Foucault es diametralmente opuesto a la “fluidez” de Deleuze.

G. Deleuze: Estoy totalmente de acuerdo. Recuerdo que hablamos de esto cuando Foucault publicó su primer tomo de la *Historia de la sexualidad*. Me di cuenta entonces que no teníamos la misma concepción de la sociedad. Para mí la sociedad es algo que no cesa nunca de deslizarse hacia otra parte. Por tanto, cuando usted dice que yo soy más “fluido”, tiene razón: no se puede decir mejor. Sociedad es algo que se escurre, se escurre financieramente, ideológicamente, existen puntos de escape por todas partes. El problema para la sociedad es cómo dejar licuarse. Michel estaba sorprendido por el hecho de que, pese a todos los poderes existentes, pese a sus golpes bajos y a sus hipocresías, aún podemos arreglárnoslas para resistir. Por el contrario, a mí lo que sorprendía era el hecho de que cuando todo está licuando el gobierno se las arregla para taponar los desagües. En cierto sentido ambos nos planteamos el mismo problema desde ángulos opuestos.

Usted está en lo cierto al decir que para mí la sociedad es un fluido. Es realmente un fluido –o lo que es peor, un gas. Para Michel era más bien una arquitectura (Rabinow, Gandal y Deleuze, 1986, 2002: 74).

De acuerdo con lo señalado y, a partir de lo propuesto por Foucault en relación a sus teorías disciplinarias y gubernamentales, Gilles Deleuze (1993) diagnostica un nuevo tipo de control en las sociedades del siglo XX (y XXI). Perspicaz aporte intelectual que nos invita a repensar las sociedades planteadas anteriormente y a crear un espacio de transición entre la propuesta foucaultiana y deleuziana.

Pero no hay nada de eso: las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco dejamos de ser, y nuestra actualidad se dibuja en disposiciones de *control* abierto y continuo, disposiciones muy diferentes de las recientes disciplinas cerradas. Foucault está de acuerdo con Burroughs, quien anuncia nuestro futuro controlado antes que disciplinado. La cuestión no es saber si esto es mejor o peor (...) No se trata de predecir sino de estar atento a lo desconocido que llama a nuestra puerta (Morey, 2001: 16).

Es así como Deleuze (1993) habla de *sociedades de control*. El *marketing* y el mercado en general se transforman en el nuevo instrumento controlador y estimulan el nacimiento de la "(...) raza impúdica de nuestros dueños" (Deleuze,

1993: 39)¹⁶⁴. El control funciona a corto plazo, rota rápidamente pero, al mismo tiempo, es continuo e ilimitado, entre tanto que la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua.

En una conversación sostenida con Antonio Negri y publicada en la revista *Futur antérieur* (1990, 1996), Deleuze asegura que, poco a poco, estamos entrando en sociedades de control que aspiran a superar las disciplinarias. Sobre lo mismo, mantiene que hay una tendencia a vincular las propuestas foucaultianas, solamente con estas normativas y -en contraposición a dichos encasillamientos- aclara que este pensador fue uno de los pioneros en advertir “(...) que estamos saliendo de las sociedades disciplinarias, que ya estamos más allá de ellas (...) que ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea” (Deleuze, 1990, 1996: 17). Las instituciones como la cárcel, los hospitales y las escuelas aún existen, pero, cada día, menos. Están entrando en crisis. Lo que se está implementado, en la actualidad, continúa el intelectual, es una nueva forma de castigar, de vigilar, de educar.

Las *sociedades de control* están sustituyendo a las sociedades disciplinarias. ‘Control’ es el nombre que propone Burroughs para designar al nuevo monstruo, y que Foucault señala como nuestro futuro próximo (...) Los encierros son *moldes*, moldeados distintos, pero los controles son una

¹⁶⁴ El texto de Gilles Deleuze que nosotros trabajamos en esta investigación se denomina “Las sociedades de control” y fue publicado en español (traducido por Lluís María Todó) por la revista *Ajo blanco* en abril de 1993. Este texto también fue impreso, bajo la traducción de José Luis Pardo (1995) con el nombre “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, por editorial Pre-textos (Valencia) y forma parte del libro de Deleuze: *Conversaciones (1972-1990)*, pp. 277-286, (versión en lengua original: *Pourparlers*, Éditions de Minuit, Paris).

modulación, como un modulado autodeformante que cambiara continuamente (Deleuze, 1993: 36-37).

Peligro existente y actual, nos advierte Otto Boye al asegurar que participamos de una “(...) humanidad aplanada por un monstruo...” (Boye, 2000: 8) temible y digno de rechazo. Más allá del carácter controlador del monstruo que rescata Deleuze de Burroughs, el pensador francés explica que, por el contrario, en las sociedades de control lo importante no es una firma, ni un número, sino una cifra, “(...) la cifra es una *contraseña*” (Deleuze, 1993: 38). El lenguaje numérico del sistema de control esta hecho en cifras que indican, por una parte, el acceso a la información o, por otra, el rechazo a la misma. Para este intelectual, toda evolución tecnológica es una mutación del capitalismo que, desde el siglo XIX, es “(...) un capitalismo de concentración para la producción, y de propiedad” (*Ibidem*, 38). El capitalismo es el dueño de los medios de producción y de espacios -que ya reconocimos con Foucault- como la casa, la familia, el hospital, la escuela, etcétera. Pero, en las sociedades de control, el capitalismo realiza otras maniobras que se escapan de la producción y se acercan al producto: “El servicio de ventas -enfatisa Deleuze- se ha convertido en el centro o en el alma de la empresa. Nos hemos enterado de que las empresas tienen alma, cosa que es sin duda la noticia más terrorífica del mundo” (*Ibidem*, 39).

Para reconocer ciertas secuelas existentes en el tránsito entre las sociedades disciplinarias y las de control podemos evidenciar, enfrentándose a los análisis posmodernos y planteando una *tardomodernidad*, algunos postulados que propone Eduardo Subirats (1983). Este autor cuando se refiere al sujeto

colonizado y por ende a la destrucción del individuo, explica el sistema contemporáneo de cárceles en Europa. Conocidas como *camera silens* se ha desarrollado un aparato ambiental convincente en virtud del pensamiento filosófico y científico Occidental que "(...) recuerdan con excesiva inmediatez los paradigmas generales de la duda cartesiana" (Subirats, 1983: 242). Para ello, relata una experiencia sufrida por el poeta Peter Paul Zahl que define a los presos aislados en cámaras de tal manera que son incapaces de percibir sensaciones, incluso, sensaciones corporales.

En la *camera silens* el sujeto no percibe ningún sonido, al tiempo que está sometido a una luz débil y uniforme susceptible de neutralizar cualquier posibilidad de orientación espacial. Los ritmos vitales se rigen heterónomamente a fin de privar a los prisioneros también de la orientación temporal. La deficiencia alimenticia constituye asimismo un requisito elemental para mantener la actividad vital a un nivel mínimo. Por fin, las dimensiones de estas cámaras están diseñadas con el propósito explícito de impedir al máximo la motilidad de los individuos (Subirats, 1983: 242).

Los mecanismos penitenciarios evidenciados por Zahl demuestran que dichas insuficiencias motoras y sensoriales producen un número importante de secuelas fáciles de detectar como son, por ejemplo, jaquecas, malestares corporales, náuseas, mareos, etcétera. Además, de algunas consecuencias que repercuten directamente en el sistema nervioso del afectado. Pérdida del sentido del tiempo, pérdida de la concentración mental, insuficiencias en la capacidad

intelectual, problemas al percibir la realidad, conductas violentas y sentimientos de vacío y delirantes, "(...) las instancias heterónomas de control de la información y por tanto de las formas más abstractas de poder. El sentido último de la destrucción del sujeto aparece así como el reino cumplido de una absoluta ausencia de libertad" (Subirats, 1983: 244). Para la filosofía europea que cobijó a la Ilustración explica Subirats -en las notas de viaje denominadas *Sobre la libertad* (1999)- que la libertad no se entendía como la liberación de las cadenas o el fin de una nefasta realidad. "Ella era abrazada además como la expresión de la infinitud de la razón, y elevada a principio constructivo de una nueva civilización" (Subirats, 1999: 12), percibiéndose como el objetivo final del progreso y el desarrollo de la humanidad. Adelantos que se traducían en crecimiento tecnológico y prosperidad económica.

¿Cuál es la situación actual? Durante mucho tiempo la literatura y las artes se han organizado en "escuelas". Y las escuelas son de tipo arborescentes. Una escuela ya es algo terrible: siempre hay un papa, manifiestos, representantes, declaraciones vanguardistas, tribunales, excomunión, trapicheos políticos, etc. Pero lo peor de las escuelas no sólo es la esterilización de los discípulos (Bien lo han merecido), sino más bien la destrucción, el aplastamiento, de todo lo que se había hecho antes o se estaba haciendo al mismo tiempo -así es cómo el "simbolismo" ahogó el movimiento poético extraordinariamente rico de finales de siglo XIX, o cómo el surrealismo aplastó el movimiento internacional dadá, etc.-. Pero como hoy las escuelas ya no son rentables, vemos aparecer una organización aún más siniestra: una especie de marketing, en el que el interés se

desplaza y ya no se apoya en los libros, sino en artículos periodísticos, en emisiones de radio o de televisión, en debates, en coloquios, en mesas redondas en torno a un libro cualquiera que, en última instancia, no tendría ni porqué existir (Parnet, 1977, 1997: 32).

Entrando de lleno en las sociedades de control y como esbozos que superan totalmente a la disciplina, Paul Virilio (1980, 1988) nos entrega un interesante ejemplo de lo que, en el próximo apartado (V. 6.), denominaremos *imperio* a partir de Hardt y Negri (2000, 2002). Dicho urbanista y arquitecto francés explica que la cantante Amanda Lear ha decidido eliminar los espejos de su casa y cambiarlos por un circuito cerrado de vídeo, "(...) así, la luz de su imagen la persigue como la más íntima de las compañías, dicho de otra manera: como su sombra" (Virilio, 1980, 1988: 31). Se olvida del paso del tiempo y de la vejez que éste conlleva para manipular, *autocontrolar*, su propia imagen. Ya no le preocupa el encuentro con su reflejo. Cuando ella quiera podrá interrumpir las grabaciones y podrá mostrarse a sí misma como desee verse o como se vio en un momento específico y determinado. Las pantallas le retornarán su imagen perdurablemente joven, en una residencia donde el tiempo nunca pasará. "Así (...) no podrá separarse del reflejo estereofónico de su belleza; aún sabiendo que un día ésta desaparecerá definitivamente, tampoco Occidente puede separarse de una ciencia que sólo es espejo de su inteligencia" (*Ibidem*, 50).

Virilio (1997) explica, además, que todos los avances tecnológicos han creado una nueva perspectiva. Específicamente en este ámbito se refiere al cibersexo y expone que estas nuevas perspectivas se desarrollan en relación al tacto, "(...) que permite una

sexualidad a distancia, la telecopulación” (Virilio, 1997: 5). En la actualidad se puede teleoir, telever, teleoler y esto nos lleva a crear un hombre internet, un hombre telepresente. “Esto viene junto con el acoso sexual (...) la crisis de la sexualidad, la desintegración de la sexualidad en provecho de una masturbación electrónica” (*Ibidem*). Virilio nos entrega, además, interesantes indicios para entender el planteamiento sexual en las sociedades de control. La reflexión de este autor expone que el apogeo de lo virtual estimula graves impulsos que conducen hacia una divorcio de los cuerpos. “Puedes hacer el amor a larga distancia por medio de censores que transmiten impulsos (...) es el ejemplo de la total disociación o deslocalización: no hay lugares específicos, simplemente emisión y recepción de sensaciones...” (*Ibidem*, 2). El investigador asegura que estamos cayendo en el momento de la *visión sintética* y en la época de la automatización de las sensaciones. Este fenómeno se torna en un desdoblamiento en la forma de ver y se acusa en la proliferación de cámaras de vigilancia en los bancos, en los supermercados, sin adivinar, ni conocer, la retransmisión de la imagería de los vigilantes que detrás de éstas nos miran por medio de los monitores de control, “(...) con la *percepción asistida por ordenador*, la visiónica, es imposible estimar la configuración, adivinar la interpretación de esta visión sin mirada” (Virilio, 1998: 80-81).

Aníbal Ford (1999), por su parte, explica que todo este juego “visiónico” tiende a una gigantesca masa amorfa donde se interrelacionan, por ejemplo, la televisión, los teléfonos, los servicios *on line*, internet, los bancos de datos, las transacciones bancarias y comerciales, los satélites, la fibra óptica, los servicios de vigilancia y de control, las tarjetas de créditos y la producción del entretenimiento en general. “Una masa casi sin fronteras, que excede las administraciones estatales (...) el centro de esta masa de infoentretenimiento aparece, marcando su dinámica, sus tendencias, una palabra mágica: sinergia” (Ford, 1999:

105). Para este autor, la sinergia, paradigmática del periodo posmoderno, es un principio de complementariedad que se caracteriza por tener múltiples usos de un mismo producto o, por otra parte, el manejo de los mismos agentes de producción para realizar objetivos distintos¹⁶⁵.

(...) emprendimientos mixtos, estatales y privados que pueden incluir sensores de uso obligatorio en vehículos y satélites, robots espías o cámaras ocultas capaces de reconocer las señales emitidas por aquéllos, con el fin de controlar infracciones de tránsito (como el proyecto que existe en la ciudad de Buenos Aires de colocar cámaras ocultas cada pocas cuadras, similar al que vigila las calles londinenses de Bromley o el Paseo Ahumada, en Santiago de Chile [Coperías, 1998] (Ford, 1999: 187-188).

Otro ejemplo, tal vez, más evidente lo rescatamos del libro de Francisco Sierra *Los profesionales del silencio. La información y la guerra del silencio* (2002) donde precisa que el informe de *Reporteros sin fronteras* (R.S.F.) denuncia que pocas horas después de los atentados del 11-S, personeros del F.B.I. se presentaron en los principales proveedores de internet con el propósito de buscar información sobre correos electrónicos dignos de sospecha y pidiendo a estas empresas la instalación de un sistema que permite “(...) registrar y almacenar los datos intercambiados pro usuarios de Internet” (Sierra, 2002: 15). Operación de control conocida, por el gobierno estadounidense, bajo la denominación de sistema “Carnívoro”.

¹⁶⁵ “Según Robin Andersen (1995), *Jurassic Park* es uno de los ejemplos más impactantes de sinergia en los últimos años. Se registraron más de mil productos diferentes con su marca: gorras, juegos y juguetes, games, remeras, comercios, publicidades, diversiones, stickers, cepillos de dientes, libros, muñecos, productos televisivos (...) La sinergia hace que un mismo producto o lo que interviene en su sistema de producción, incluso su *backstage*, su *making off* o sus bambalinas, cruce de géneros televisivos, el deporte, la publicidad, las películas taquilleras, los ‘chivos’ institucionalizados, la comercialización, las promociones y los premios, los ‘géneros’ de la información, las bandas de sonido, los videomusicales y todos sus productos derivados en los viejos y nuevos formatos y soportes: de la TV, de la radio, de los diarios, del cine, al video y las nuevas tecnologías” (Ford, 1999: 106).

Dos días después, el Senado de EE.UU. aprobaba la “Combating Terrorismo Act” y concedía plenas potestades a los servicios de inteligencia en el desarrollo del sistema de videovigilancia global, legalizando así la violación de la confidencialidad en la Red. El informe de RSF concluía con una afirmación contundente: “persisten algunas razones para estar inquietos sobre el peligro que corre la libertad de prensa y expresión en EE.UU.” (Sierra, 2002: 15-16).

V. 6. El imperio como *new order*

Estos últimos ejemplos que citamos en el apartado anterior, se vinculan, directamente, con lo defendido por Deleuze (1993) como sociedades de control (esta noción la retomaremos, nuevamente, en el próximo apartado (V. 7.) al relacionarla con algunas ideas de Virilio en torno a la velocidad en el imperio posmoderno) y se pueden asociar, además, con los estudios interdisciplinarios¹⁶⁶ que sobre lo mismo plantearon, recientemente, Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2002). Recogiendo, sin duda, las nociones de disciplina, biopolítica, biopoder, gubernamentalidad¹⁶⁷ y control, estos autores superan la

¹⁶⁶ A partir de ejemplos interdisciplinarios como *El capital* (1867, 1885, 1894) de Karl Marx y *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (1980, 2000) de Gilles Deleuze y Félix Guattari, Hardt y Negri (2000, 2002) exponen que su argumentación “(...) apunta a ser tanto filosófica como histórica, tanto cultural como económica, igualmente política que antropológica. En parte, nuestro objeto de estudio exige este enfoque interdisciplinario, puesto que en el imperio, las fronteras que anteriormente podrían haber justificado las perspectivas disciplinarias estrechas se están derrumbando progresivamente” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 15).

¹⁶⁷ “En la larga transición de la sociedad medieval a la sociedad moderna, la primera forma del régimen político se basó, como vimos, en la trascendencia. La sociedad medieval se organizaba de acuerdo con un esquema jerárquico de grados de poder. Y ése es el esquema que desterró por completo la modernidad en el curso de su desarrollo. Foucault define a esta transición como el paso del paradigma de soberanía al de gubernamentalidad, entendiendo por soberanía la trascendencia del punto único de mando situado por encima del campo social y por gubernamentalidad, la economía general de disciplina que recorre toda la sociedad. Nosotros preferimos concebir este cambio como un tránsito *dentro* de la noción de soberanía, como una transición a una nueva forma de trascendencia. La modernidad reemplazó la trascendencia tradicional del mando por la trascendencia de la función ordenadora. Los ordenamientos de la disciplina ya habían comenzado a cobrar forma en la edad clásica, pero sólo en la modernidad el diagrama disciplinario llega a ser el diagrama de la administración misma (...) Sin embargo, Foucault llega aún más lejos y afirma que los procesos disciplinarios, puestos en práctica por la administración, penetran tan profundamente en la sociedad

idea de *imperialismo*, como figura emblemática de los modelos de la modernidad, y diagnostican el tránsito hacia un periodo posmoderno que denominan *imperio*¹⁶⁸. Dicha propuesta teórica-crítica pretende exponer el nuevo orden político de la globalización por medio del desprendimiento de los discursos que le antecedieron y que, hasta el momento, hemos desarrollado en esta propuesta investigadora, a partir de ciertas lecturas premodernas, modernas y posmodernas.

Estos autores sostienen, además, que la obra de Foucault ofreció elementos cruciales para profundizar en el funcionamiento del dominio imperial. “Ante todo, la obra de Foucault nos permite reconocer una transición histórica, propia de una época, de las formas sociales: el tránsito de la *sociedad disciplinaria* a la *sociedad de control*” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 35).

La “razón” de la disciplina se lleva a cabo como una dominación social que se levanta por medio de una red difusa de dispositivos que crean y norman las costumbres y los hábitos de esta sociedad. Por su parte, las sociedades de control, diferencian Hardt y Negri, surgen en los últimos respiros de la modernidad y dan vida al periodo posmoderno. En éstas los mecanismos de gobierno se tornan aún más “democráticos”, más inmanentes a lo social, repartiéndose por los cerebros y los cuerpos de los habitantes de las mismas. Entonces, lo que en el modelo de la modernidad se entendió como trascendente y exterior a las relaciones productivas y sociales ahora se observa como inmanente a estas mismas

que consiguen configurarse como aparatos que tienen en cuenta la dimensión biológica colectiva de la reproducción de la población. La concreción de la soberanía moderna da nacimiento al biopoder” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 88).

¹⁶⁸ Un análisis similar, pero con otra conceptualización y basado en estudios latinoamericanos, es el que presenta Jesús Martín-Barbero, en concordancia con algunas nociones de Renato Ortiz (1994), al referirse al proceso que hasta los años ’70 se conoció como *imperialismo*: “(...) lo que la globalización nombra ya no son movimientos de *invasión* sino transformaciones que se producen desde y en lo nacional y aun en lo local. Es desde dentro de cada país que no sólo la economía sino la cultura se *mundializa* (...) Lo que ahora está en juego no es una mayor difusión de productos, sino la rearticulación de las relaciones entre países mediante una des-centralización que concentra el poder económico y una des-localización que híbrida las culturas” (Martín Barbero, 2000: 17).

relaciones. El poder, por lo tanto, queda en manos de máquinas que afectan directamente a los cerebros “(...) (en los sistemas de comunicación, las redes de información, etcétera)...” y a los cuerpos “(...) (en los sistemas de asistencia social, las actividades controladas, etcétera...)” (*Ibidem*, 36). Todo esta parafernalia controladora tiene el propósito de alienar y enajenar el sentido de la vida y el deseo de creatividad, “(...) la sociedad de control podría caracterizarse por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas...” (*Ibidem*). Pero, a diferencia de la disciplina, el control se despliega mucho más allá de las estructuras institucionales propuestas por Foucault (1975, 1994).

A partir de las nociones deleuzianas de control, Hardt y Negri sentencian que “El imperio se está materializando ante nuestros propios ojos” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 11) y esta afirmación la justifican anunciando que en las últimas décadas, debido a la fractura de las políticas coloniales y tras la caída del muro de Berlín y del modelo soviético, las sociedades se han sumergido en un sistema inalterable e inclemente al mercantilizar los intercambios económicos y culturales, surgiendo, con esto, un nuevo orden global, “(...) una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía” (*Ibidem*). Un tipo especial de soberanía, discontinua, liminar o marginal. En este ejercicio se ponen en jaque la figura del Estado-nación, tornándose el imperio en el eje político regulador de dichos movimientos de globalización que funciona, a su vez, como un poder soberano gobernador de la humanidad. La antigua soberanía de los Estados-nación, a pesar de dejar sus efectivas secuelas, comienza a decaer gradualmente.

Los factores primarios de producción e intercambio -el dinero, la tecnología, las personas y los bienes- cruzan cada vez con mayor facilidad las fronteras nacionales, con lo cual el Estado-nación tiene cada vez menos poder para regular esos flujos y para imponer

su autoridad en la economía. Ya ni siquiera deberíamos concebir a los Estados-nación más dominantes como autoridades supremas y soberanas, ni fuera de sus fronteras ni tampoco dentro de ellas. *La decadencia de la soberanía de los Estados-nación no implica, sin embargo, que la soberanía como tal haya perdido fuerza* (Hardt y Negri, 2000, 2002: 11).

Frente al debilitamiento de los Estado-nación, la hipótesis central de dichos autores consiste en diagnosticar una nueva forma de soberanía, conformada por una cantidad unificada de organismos nacionales y supranacionales que se funden en una única lógica de dominio (la del mercado imperial). “Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos ‘imperio’” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 11) que se distingue a la decimonónica concepción imperialista. Alternativa de regulación que se extendió por casi todo el planeta imponiendo los modelos de la soberanía europea y superando sus propias fronteras. Es así como todo el mapa lograba pintarse con los occidentales colores de este continente soberano, atribuyendo fronteras jerarquizadas, “(...) tanto para vigilar la pureza de su propia identidad como para excluir todo lo diferente” (*Ibidem*, 12). En síntesis, el fuerte tropiezo de las soberanías de los Estados-nación contrajo su imposibilidad para disciplinar y, por ende, fueron sobrepasadas y dejadas de lado a la hora de enfrentarse al impaciente crecimiento económico y cultural.

El tránsito al imperio se da a partir del ocaso de la soberanía moderna. En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato *descentrado* y *desterritorializador* de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión. El imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes adaptables de mando. Los colores nacionales distintivos del mapa imperialista del mundo se han fusionado y mezclado en el arco iris global imperial (Hardt y Negri, 2000, 2002: 12).

Al derrumbarse las fronteras de los Estado-nación propugnados por la modernidad, el mercado mundial se libera de las imposturas binarias y se crea un “(...) nuevo espacio

libre...” donde surge “(...) una miríada de diferencias” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 140). Si la modernidad, del siglo XIX, se caracterizó por ser eurocéntrica, a través de sus proyectos imperialistas, la posmodernidad, del siglo XX, es de corte estadounidense. Este punto de vista, explican Hardt y Negri (2000, 2002), es apoyado por un gran número de pensadores e investigadores que trabajan sobre el poderío y las influencias norteamericanas. Dicha reflexión se debe, lisa y llanamente, a que este país se presenta y observa en el exterior como el heredero del testigo -y activador de dicha metamorfosis imperial- que las naciones del “viejo continente” dejaron escapar. A su vez y por otra parte, sostienen los teóricos del imperio, existen sectores que proclaman que dicho innovador sistema, propio de EE. UU., es más eficiente y positivo que los denigrantes y aplastadores modelos imperialistas de la Europa del XIX.

Hardt y Negri, de todas maneras, discrepan con ambas aseveraciones precisando que, si bien dicho país del Norte posee un sitio privilegiado en el nuevo orden global, su modo de operar no se relaciona con el sistema colonizador de antaño. Al contrario, “*Estados Unidos no constituye -y, en realidad, ningún Estado-nación puede constituir- el centro de un proyecto imperialista*. El imperialismo ha terminado. Ninguna nación será un líder mundial como lo fueron las naciones europeas modernas” (*Ibidem*, 13). A pesar de las conclusiones anteriores, dichos autores respetan y comprenden la lógica del dominio que rige a todo el planeta y exponen que, de alguna manera, este poder estalló en Europa y en Estados Unidos¹⁶⁹. El problema ante tal complejidad es para las fuerzas que intentan luchar

¹⁶⁹ La guerra de Afganistán, como veremos más adelante a partir del atentado de las Torres Gemelas y la guerra del golfo, ratificaría la tesis de Hardt y Negri. Así lo entiende Sierra (2002), al expresar que de acuerdo con estos autores, “(...) la guerra del Golfo supuso la emergencia del Imperio con la resurrección del concepto de guerra justa, la barbarie bélica tras el 11-S certifica definitivamente la constitución de un nuevo modelo imperial cualitativamente diferente, en el que las formas de dominio no descansan tanto en el ejercicio de la fuerza como en la capacidad de representar el poder como la dominación basada en la defensa de la paz y el derecho” (Sierra, 2002: 16).

contra el imperio ya que, en su combate por una sociedad global alternativa, no pueden bosquejar la nueva geografía posmoderna, “(...) la nueva cartografía, aún no ha sido trazada o, más bien, está comenzando a ser diseñada hoy a través de las resistencias, las luchas y los deseos de la multitud” (*Ibidem*, 15).

La influencia imperial abarca todos los rincones del orden social y posee la virtud de no detenerse en un territorio o en una población específica. La influencia imperial tiene la opción y la fortuna de ir generando, de acuerdo a sus conveniencias, el mismo mundo en el que circula y subsiste. El imperio no solamente ordena las relaciones humanas, sino además pretende gobernar la misma naturaleza del hombre. En consecuencia, su objetivo prioritario es controlar la vida social en todo su esplendor: el imperio, por tanto y siguiendo a Foucault, es la forma perfecta del *biopoder*.

El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder sólo puede alcanzar un dominio efectivo sobre toda la vida de la población cuando llega a constituir una función vital, integral, que cada individuo apoya y reactiva voluntariamente. Como dice Foucault: “Ahora la vida ha llegado a ser (...) un objeto de poder”. La función más elevada de este poder es cercar la vida por los cuatro costados y su tarea primaria es administrar la vida. El biopoder se refiere pues a una situación en la que lo que está directamente en juego es la producción y la reproducción de la vida misma (Hardt y Negri, 2000, 2002: 36).

A partir de estas nociones y, a diferencia de lo que Foucault (1979, 1999) postula como biopoder, Hardt y Negri consideran que las sociedades de control adoptan este agente biopolítico como exclusivamente propio. En el tránsito de la disciplina al control surge un nuevo paradigma de poder, cobijado por las nuevas tecnologías que encuentran en estas sociedades el entorno propicio para desarrollar el biopoder contemporáneo. En las definiciones disciplinarias, las consecuencias de las tecnologías biopolíticas no eran tan contundentes, “(...) en el sentido de que el disciplinamiento se desarrollaba siguiendo una

lógica relativamente cerrada, geométrica y cuantitativa...” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 37), manteniendo a sus habitantes en instituciones que no podían cumplir el cometido último de organizar totalmente sus quehaceres, ni, tampoco, podían penetrar y alimentarse, abiertamente, de sus conciencias y cuerpos. En la disciplina, el poder y el individuo era una relación estática. “En cambio, cuando el poder llega a ser completamente biopolítico, la maquinaria del poder invade el conjunto del cuerpo social que se desarrolla en su virtualidad. Esta relación es abierta y cualitativa” (*Ibidem*).

Por lo tanto, la idea de biopoder que manejan Hardt y Negri (2000, 2002) interviene, pervierte y violenta el concepto propuesto por Foucault, indicando que las concepciones de control, en filiación directa con el biopoder, son vitales al ponerse en curso la noción de imperio. El biopoder es una manera global de poder que forma parte del control y sus nuevas sociedades imperiales.

Foucault, continúan estos teóricos y como ya lo expusimos en este mismo capítulo (V. 3.), desarrolló, en la década de los '70, la imposibilidad de entender el paso del Estado “soberano” moderno (disciplinario) sin considerar la influencia del contexto biopolítico y cómo fue, gradualmente, éste acomodándose al servicio del sistema capital y ejerciéndose, entonces, en el cuerpo y con el cuerpo. El mayor interés de la acumulación capital es lo corporal y lo somático, el capital se organizó con la idea de propagarse por toda la esfera global, pero, en la segunda mitad del siglo XX, “(...) las grandes empresas industriales y financieras, multinacionales y transnacionales comenzaron realmente a estructurar biopolíticamente los territorios globales” (*Ibidem*, 42).

La crítica de Hardt y Negri (2000, 2002) a los postulados foucaultianos -sin desmerecer su notable descubrimiento premonitorio sobre las sociedades de control como figuras que se activan en la totalidad biopolítica de una comunidad- se centra en la falta de

apertura frente a los lineamientos estructuralistas “(...) -aun cuando comprendiera vigorosamente el horizonte biopolítico de la sociedad y los definiera como un campo de inmanencia- haya logrado alguna vez apartar su pensamiento de la epistemología estructuralista...” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 39), sin comprender, en definitiva, la dinámica de la producción que funciona en la sociedad biopolítica. Estos autores, sostienen, por otra parte, que Deleuze y Guattari presentan un enfoque del biopoder efectivamente posestructuralista ya que renuevan el pensamiento y trabajan, en específico, la cuestión del ser social.

Deleuze y Guattari, descubren la productividad de la reproducción social (la producción creativa, la producción de valores, las relaciones sociales, los afectos, los devenires), pero terminan articulándose sólo de un modo superficial y efímero, como un horizonte caótico, indeterminado, caracterizado por un acontecimiento inasible (Hardt y Negri, 2000, 2002: 40).

La máquina imperial posee diversas características que se diferencian de los modelos anteriores. El terreno ilimitado (donde podemos disponer el ejercicio *antropófago sónico*) de sus actividades, la singularización y la localización simbólica de sus maniobras y la complicidad de la acción represiva conforman la estructura biopolítica de la sociedad de control. La nueva soberanía del imperio, por consiguiente, se desenvuelve en los márgenes, en la flexibilidad de las fronteras y las identidades, híbridas y fluidas, sugieren Hardt y Negri. Uno de los objetivos del imperio es controlar los márgenes, antes dejados de lado. “Resulta difícil afirmar qué es lo más importante para el imperio, el centro o los márgenes (...) el centro y el margen parecen cambiar continuamente de posición, abandonar cualquier ubicación determinada” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 49), estribando su poder en

lo meramente virtual. La discontinuidad es vital en el aspecto virtual del imperio, ya que incentiva y estimula las desprolijas formas de este nuevo proceso de soberanía.

Al asumirse la importancia del capital corporativo y del mercado mundial, las estrategias del poder eluden, o parecen eludir, las teorías posmodernas y poscoloniales defensoras de la diferencia y el mestizaje para combatir las dualidades y el discurso de la modernidad. Lo que sucede es que este nuevo proyecto no solamente aguanta las armas tradicionales antibinarias, sino que se perfecciona en y sobre ellas, uniéndose y confabulándose con quienes intentan ser sus antagonistas. “¡Larga vida a la diferencia! ¡Abajo las oposiciones binarias esencialistas!” (*Ibidem*, 130). Hasta cierto punto, indican Hardt y Negri (2000, 2002), los postulados posmodernos y poscoloniales son *efectos* que marcan el crecimiento del mercado global y la transición de la disciplina al control y sus intermediarios. “Estas teorías señalan hacia el imperio, pero de una manera vaga y confusa, sin cobrar conciencia del salto paradigmático que implica este paso” (*Ibidem*). Por eso, estos autores invitan a detenerse y trabajar profundamente en el traspaso del imperialismo al imperio, sus causas y consecuencias ya que son vitales si queremos conocer y analizar la situación por la que atravesamos en la actualidad. Para estimar los poderes críticos de la posmodernidad, es necesario reflexionar, como lo hemos hecho hasta ahora, en las formas que ofrece y propone la modernidad y su soberanía. Como sabemos, la modernidad está dividida y su poder se centra en el conflicto que le permite definirse a sí misma a partir de la otredad. La posmodernidad se opone a esta clasificación y entrega diferentes opciones para escapar de ella, desafiando los discursos del patriarcado, el colonialismo y el racismo, sólo por dar algunos ejemplos característicos de esta etapa disciplinaria.

De modo similar, la insistencia posmoderna en la diferencia y la especificidad desafía el totalitarismo de los discursos y las estructuras de poder universalizadores; la afirmación de identidades sociales fragmentadas se presenta como un medio de oponerse a la soberanía tanto del sujeto moderno como del Estado-nación moderno, junto con todas las jerarquías que éstos implican. En este sentido, esa sensibilidad crítica posmoderna es extremadamente importante porque constituye la proposición (o el síntoma) de una ruptura con todo el desarrollo de la soberanía moderna (...) Según muchos de sus propios creadores, las teorías posmodernas se caracterizan, en su formulación básica y más restringida, por compartir un único denominador común: un ataque generalizado a la Ilustración. En esta perspectiva, el llamamiento a la acción es claro: la Ilustración es el problema y el posmodernismo es la solución (Hardt y Negri, 2000, 2002: 131).

No hay que olvidar, frente al combate para con la Ilustración, que los esfuerzos de la posmodernidad se centran en lo que Hardt y Negri llamaron la segunda modernidad. Estos teóricos, como lo expusimos páginas atrás, anunciaron que la modernidad no es un fenómeno único y homogéneo, sino un proceso pleno de contradicciones y conflictos, detectando la existencia de, por lo menos, dos modernidades. “La primera es la iniciada por la revolución del humanismo del Renacimiento (...) con el descubrimiento del lugar de inmanencia y el elogio de la singularidad y la diferencia” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 131) y la segunda tiene la intención de instalar la fórmula precisa para contener las fuerzas utópicas de la primera modernidad a través de la construcción de dualismos y, para culminar con sus propósitos, dar vida a la noción de soberanía moderna. La posmodernidad “(...) debería aclararse que en realidad están atacando a la segunda tradición de nuestro esquema (y, desafortunadamente, ignorando o eclipsando la primera)” (*Ibidem*), es decir, las teorías posmodernas no se enfrentan estrictamente a los modelos de la Ilustración, sino que a la conformación del Estado-nación soberano como segunda etapa de la modernidad, concentrándose “(...) en el concepto de soberanía, comúnmente entendida como sinónimo del poder de los Estados-nación, el uso legítimo de la violencia de

Estado y la integridad territorial” (*Ibidem*, 132). En consecuencia, la posición poscolonial, al igual que los posmodernos, siguen obsesionados, principalmente, por la soberanía colonial, ofreciendo una mirada “(...) muy confusa de esta transición porque permanecen aferrados a su ataque contra la antigua forma del poder y proponen una estrategia de liberación que sólo podía ser efectiva en aquel antiguo escenario” (*Ibidem*, 136).

En síntesis y para redondear lo anteriormente propuesto en torno a la transición del imperialismo al imperio o, en otras palabras, de la modernidad a la posmodernidad, entendemos que si la modernidad es binaria, la posmodernidad se centra en un ejercicio no binario o antibinario. Con esto, y pesar de las críticas que le consignan Hardt y Negri (2000, 2002), los discursos posmodernos dan pie a una política global de la diferencia, de corrientes desterritorializadas en un entorno despojado de límites, códigos y fronteras. Como lo anuncian los autores citados, el posmodernismo se entiende como poseurocéntrico y junto a lo poscolonial son centinelas que vaticinan la transición que, en la actualidad, estamos viviendo. Por lo mismo, su labor y el análisis teórico-crítico que dilucidan en torno a esta contemporánea cuestión, es imprescindible.

Sin embargo, lo nuevo es que los teóricos posmodernos hablan del *fin* de la soberanía moderna y demuestran una nueva capacidad de reflexionar sustrayéndose del marco de las divisiones binarias y las identidades propias de la modernidad, para articular un pensamiento de pluralidad y multiplicidad. Por más que lo hagan de manera confusa o inconsciente, estos teóricos indican el tránsito hacia la constitución del imperio (Hardt y Negri, 2000, 2002: 134).

Como ejemplo paradigmático del nuevo fenómeno imperial, dichos autores recogen el modelo corporativo estadounidense -que no funciona como epicentro imperialista- y precisan que en éste se observa con facilidad que las grandes

empresas ya no se detienen en la exclusión del Otro, sino que tienden a incluirlo dentro de su campo de acción. Este proyecto que ha sido denominado “gestión de la diversidad” rompe los límites establecidos y se amplía a todas las razas, sexos y orientaciones sexuales. Es el *marketing* específico o posmoderno del que escribía Deleuze en las sociedades de control: “(...) una para varones gay latinos de entre dieciocho y veintidós años, otra para adolescentes chinas estadounidenses, etcétera” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 141).

La soberanía de EE. UU. rompió con la soberanía moderna europea. “La revolución estadounidense y la ‘nueva ciencia política’ proclamadas por los autores de *The Federalist* rompieron con la tradición de la soberanía moderna...” (*Ibidem*, 147) y propusieron nuevos lenguajes y nuevas formas sociales que dan los primeros pasos en la mediación entre lo único y lo múltiple. Esta propuesta de lo múltiple no nace de la transferencia de los títulos de poder y el derecho, sino, al contrario, a partir de la multitud, “(...) de una interacción democrática de las fuerzas, vinculadas entre sí en redes” (*Ibidem*, 148). La opción que presenta el modelo de Estados Unidos, la nueva soberanía, brota de la forma constitucional de límites y contrapesos, frenos y equilibrios que no son, solamente, un poder homogéneo, sino conservan el poder de la multitud, sin dejar lugar a la trascendencia del poder.

Es una idea que redescubre el humanismo revolucionario del Renacimiento y lo perfecciona convirtiéndolo en una ciencia política y constitucional. El poder puede estar constituido por una serie de poderes que se regulan y ordenan entre sí conformando redes. La soberanía puede ejercerse en un vasto horizonte de actividades que la subdividen sin negar por ello la unidad y que la subordina continuamente al movimiento creativo de las masas (Hardt y Negri, 2000, 2002: 148).

El proyecto de la revolución estadounidense, rescatan Hardt y Negri de Hannah Arendt (1963), es la búsqueda de la libertad o de un lugar donde pudiese operar ésta, terminando con los poderes constituyentes e instaurando un poder constituido estable. La idea de retomar la tradición renacentista, nos conecta de inmediato con la primera modernidad, abandonada por el imperialismo europeo, y nos recuerda la noción de inmanencia del poder que se enfrenta al poder trascendente de la ya descrita soberanía moderna eurocéntrica. “La soberanía de los Estados Unidos no consiste pues en regular la multitud, sino que, antes bien, surge como el resultado de las sinergias productivas de ésta” (*Ibidem*, 150), ya que la humanidad debe emanciparse de lo trascendente, instituyéndose en el poder de la multitud para construir su propia sociedad.

En el momento de componer la soberanía en el campo de la inmanencia, estos autores diagnostican un proceso de finitud que es coherente a la naturaleza complicada y plural de la misma multitud, creando en esta nueva soberanía un propio límite interno. “Para evitar que estos obstáculos quiebren el orden y vacíen de todo contenido el proyecto, el poder soberano debe apoyarse en el ejercicio del control” (*Ibidem*, 151), negándose el poder constituyente de la multitud que mantiene la causa del proyecto soberano que estamos elucidando como diferencia del modelo eurocéntrico.

¿Nos hallamos pues ante un punto crítico de la elaboración del nuevo concepto? La trascendencia, primero rechazada cuando se define al poder, ¿reaparece ahora, entrando por la puerta trasera en el ejercicio del poder, cuando se afirma que la multitud es finita y, por lo tanto, requiere instrumentos especiales de corrección y control? (Hardt y Negri, 2000, 2002: 151).

Estas nuevas acciones son asimiladas por la norma estadounidense de soberanía y entra en un permanente juego de apertura en el cual aplica una cantidad de fuerza extraordinaria

que pretende desterrar de su Constitución la idea de control. Pone en práctica, como imperativo, un proyecto abierto y expansivo, es decir, ilimitado. “El principio de expansión se bate continuamente contra las fuerzas de limitación y control” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 151), logrando, esta fuerza, incorporar a los otros poderes en su red y, así, permitir reformar continuamente la totalidad del cuerpo soberano, “(...) el nuevo concepto de soberanía es profundamente reformista a causa de esta tendencia expansiva” (*Ibidem*, 152).

Con lo expuesto en el transcurso de este apartado, podemos indicar que la idea de soberanía, como poder expansivo en redes, apuesta y se ubica en la bisagra que da vida a la conexión entre la república democrática y la noción de imperio que estudian Hardt y Negri. Dicha expansión imperial, claro está, no tiene relación alguna con el imperialismo ni con los Estados modernos, destinados a conquistar, saquear, matar, colonizar, esclavizar, etcétera. Una de las grandes diferencias con el imperialismo es que el imperio se expande y apuntala en un sistema de poder en red.

El pueblo republicano es un pueblo nuevo, *un pueblo en éxodo* que coloniza nuevos territorios vacíos (o vaciados). Desde el comienzo, el espacio norteamericano fue un espacio no sólo extensivo e ilimitado, sino además intensivo: un espacio de cruces, de “crisol de razas”, de hibridación continua. La primera crisis real de la libertad norteamericana quedó determinada en este espacio interno, intensivo. La esclavitud negra, una práctica heredada de las potencias coloniales, era una barrera insalvable para la formación de un pueblo libre. La gran Constitución *anticolonial* de los Estados Unidos tenía que integrar en su seno esta paradigmática institución *colonial* (Hardt y Negri, 2000, 2002: 155).

Lamentablemente, el nuevo modelo basado en la Constitución estadounidense se encontró, en los siglos XIX y XX, con la contradictoria reconsideración de que el territorio abierto, en definitiva, era limitado. En cada momento que la república abierta y, supuestamente, ilimitada chocaba con sus propios límites, se veía tentada a caer en un

imperialismo al modo europeo que traicionaba toda su credibilidad inicial. “En efecto, cuando el poder chocó contra sus límites espaciales, se vio obligado a replegarse sobre sí mismo. Éste era el nuevo contexto en el que debían realizarse todas las acciones” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 157). Nunca, en la nueva aventura de la república, había existido una fuerza tan categórica que los llevase en dirección a la modernidad europea de la cual se habían despegado, dignamente, siglos atrás. Entonces, se consideraba, apuntan estos autores, que EE. UU. sería el gran heredero de las disminuidas naciones europeas, imponiéndose en el terreno del más clásico de los imperialismos. Fue en el desarrollo de la guerra fría donde los Estados Unidos admitieron la contradicción imperialista, imponiendo su propio régimen y habilitando el nuevo imperio que se aleja de las concepciones modernas.

El efecto más importante de la guerra fría fue reorganizar las líneas de hegemonía dentro del mundo imperialista, acelerar la decadencia de las viejas potencias y dar nuevo impulso a la iniciativa estadounidense de constituir un orden imperial. Los Estados Unidos no habrían salido victoriosos de la guerra fría si no hubiese estado preparado ya un nuevo tipo de iniciativa hegemónica (...) En los años de debilitamiento de la guerra fría y una vez que ésta hubo terminado, la responsabilidad de ejercer un poder de policía internacional “recayó” directamente en los hombros de los Estados Unidos. La guerra del Golfo fue la primera ocasión en la que los Estados Unidos pudieron ejercer ese poder en plenitud (Hardt y Negri, 2000, 2002: 163).

En la guerra del golfo, como veremos en el apartado VI. 4. del próximo capítulo, Estados Unidos se presentó al mundo entero como la gran potencia competente para designar una justicia internacional *en nombre del derecho global*. El poderío “universal” estadounidense funciona no con una intención imperialista, sino con un interés imperial, dando vida, con este acto bélico, al nuevo orden mundial. “Estamos viviendo -nos advierten Hardt y Negri- una primera etapa de la transformación de la frontera global en un espacio abierto de soberanía imperial” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 165).

V. 7. Patología del control imperial: el accidente de la velocidad y la luz

En el mismo ámbito de las sociedades de control -en palabras de Hardt y Negri (2000, 2002), del nuevo orden imperial- Deleuze (1993) asegura que el innovador ritmo que se proponen estas sociedades avanza a velocidades inesperadas. “Paul Virilio también ha analizado repetidamente las formas ultrarápidas de control al aire libre, que sustituyen a las antiguas disciplinas que operaban en el tiempo de un sistema cerrado” (Deleuze, 1993: 36)¹⁷⁰. Virilio es un urbanista-filósofo de la velocidad. La velocidad es habitada por los individuos, nos explica este arquitecto francés y asegura, asimismo, que es una nueva forma de poder (imperial). Siguiendo a Virilio (1976), Hardt y Negri expresan que la velocidad corresponde “(...) a la violencia de la autoridad imperial” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 317). Por ende, la velocidad es un ámbito donde los vehículos en movimiento son las teorías y cada nueva invención de un medio como el caballo, el automóvil, el avión, etcétera, son maneras de interpretar esa velocidad.

Virilio esgrime en sus estudios que la velocidad no solamente permite desplazarse con mayor rapidez, sino que sirve, también, para ver, para escuchar, para percibir y para entender en forma más intensa el mundo actual. “Mañana

¹⁷⁰ Para clarificar algunos detalles que nos parecen cruciales, consideramos pertinente aclarar que en las sociedades de control, Gilles Deleuze no se refiere, en ningún momento, a la noción de *velocidad* que sí utiliza Paul Virilio al diagnosticar los fenómenos *dromológicos* en las sociedades contemporáneas. Hacemos esta aclaración porque, Deleuze, en conjunto con Guattari (1980, 2000), trece años antes de que el primero de éstos publicara sus estudios en relación al control, distinguieron la velocidad del movimiento, esgrimiendo que el movimiento puede conllevar rapidez y la velocidad no, necesariamente (ver capítulo VI (VI. 9.)). Pero, a su vez y sobre esto, Deleuze y Guattari proponen una nueva lectura de la velocidad, tal como lo deducimos de Virilio y como lo veremos en el transcurso de las próximas páginas del presente capítulo. “Si los nómadas han creado la máquina de guerra fue porque inventaron la velocidad absoluta, como ‘sinónimo’ de velocidad” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 390).

servirá además para actuar a distancia, más allá del área de influencia del cuerpo humano y de su ergonomía comportamental” (Virilio, 1995, 1997: 25). Entender el mundo actual y participar en éste para no ser sorprendido por la acelerada violencia de la velocidad es uno de los objetivos de dicho investigador.

La velocidad, continuando con Virilio, es un tercer tipo de intervalo que proviene del género “luz” y que, frente a las coordenadas espacio-temporales, activa una última concepción del tiempo: no estrictamente tiempo de la *sucesión cronológica* clásica, sino el de un *tiempo de exposición cronoscópico* de la duración de los acontecimientos a la velocidad de la luz. Al relevar, sucesivamente, el intervalo del género luz (la interfaz) a intervalos de espacio y tiempo, la exposición es la encargada de controlar la duración presente y la longitud en la extensión inmediata. “Avanzamos contra la barrera del tiempo. La virtualidad es la velocidad electromagnética que nos lleva al límite de la aceleración” (Virilio, 1997: 1).

En vista y considerando, para pervertir este fenómeno cronoscópico -que nosotros vinculamos con las sociedades de control y con el imperio-, Virilio promueve una particular novedad frente a los ejes espacio-tiempo y, en especial, al nuevo intervalo de la luz. Esta propuesta introduce una especie de revelación cultural imprevista, una suerte de trasgresión -como lo veremos más adelante con algunas concepciones de la *Teoría del Emplazamiento* (Vázquez Medel, 2000b)- que se escapa, por supuesto, de la ya superada noción espacio-tiempo y del tercer componente que comenzamos, tras la transición al control, a conocer bajo las *modulaciones* sociales. Para pervertir la figura espacio-tiempo tradicional (y su posterior intervalo) también encontramos la postura de Hardt y Negri (2000, 2002),

los cuales indican que la multitud, por ejemplo, se apodera del tiempo y propone nuevas temporalidades que, según estos autores, se pueden encontrar en el campo del trabajo. La multitud activa una noción de tiempo que se aleja de todo posible sistema de medición. “Las nuevas temporalidades de la producción biopolítica no pueden entenderse en el marco de las concepciones tradicionales del tiempo” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 347). En la posmodernidad, el tiempo no se define por una medida trascendente, residiendo en la cooperación de la multitud y en el plano de la inmanencia. Aníbal Ford (1999) también concuerda con este análisis y es crítico al asegurar que uno de los factores de esta sociedad contemporánea -de vigilancia le llama a partir de Gary Marx- “(...) es la desaparición del tiempo y el espacio” (Ford, 1999: 315), es el resquebrajamiento de la linealidad y de la secuencialidad. Pero además, entendemos con Virilio, hay que buscar estrategias para transgredir las fórmulas del mismo imperio y no sólo quedarse en los cuestionamientos binarios de la modernidad disciplinada.

La combinación tiempo-espacio ha ordenado la geografía y la historia del mundo, ha organizado el calendario y la medición del tiempo y ha comandado la normalización *cronopolítica* de los movimientos sociales. “El muy reciente surgimiento de un intervalo del tercer tipo señala, pues, para nosotros, un brusco salto cualitativo, una mutación profunda de la relación del hombre con el medio en que vive” (Virilio, 1995, 1997: 26). El intervalo de la luz, sobre los intervalos tiempo-espacio, tiene presente el sentido de la ubicuidad que nace del “estar al tanto” de lo que ocurre en el otro extremo del planeta. El tiempo-espacio del disciplinamiento transita (está en tránsito) a un intervalo tiempo-espacio y luz: el nuevo efecto de la velocidad como prototipo de los fenómenos incorpóreos e

inmateriales del control. Por lo mismo, Deleuze propone la creación y búsqueda de acontecimientos que se arranquen de las formulas de control y permitan plantearse nuevos espacio-tiempos, a pesar que su superficie y volumen sean restringidos (Deleuze, 1990, 1996).

Por ejemplo, sostiene Virilio (1980, 1988), en el cine los expertos en efectos especiales -se refiere a los ingleses- consideran que están filmando lo que no existe; pero se equivocan ya que lo rodado existe, lo que no existe en la velocidad en la que filman, “((...)) como bromeaba Méliès, ‘el truco, aplicado con inteligencia, permite hoy hacer *visible lo sobrenatural, lo imaginario y aun lo imposible*’” (Virilio, 1980, 1988: 14).

El arquitecto francés considera que la velocidad ocupa la visión como materia prima, donde acelerar es equivalente a filmar, pero no en la producción de imágenes como resquicios de la memoria, sino como *no-lugares*, nuevos, inverosímiles, irreconocibles y de un fuerte carácter simbólico. “En tal contexto, hasta la misma muerte deja de experimentar como algo mortal y se convierte, como para William Burroughs, en un simple accidente técnico, la separación final entre banda de imagen y banda de sonido” (Virilio, 1980, 1988: 68). Retomamos, con lo dicho, el concepto que de Michel de Certeau (1990), rescata Marc Auge (1992, 1993) al referirse a la velocidad y a los movimientos desmesurados: como el pasar del paisaje por la ventana de un tren, más aún si es de un tren de alta velocidad, o de un automóvil y su asimilación a la pantalla de cine, de un ordenador o de la misma televisión, “Los no lugares son tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los

grandes centros comerciales...” (Auge, 1992, 1993: 41). Bajo estas circunstancias, Virilio explica que la vida transcurre en las substituciones de los viajes apresurados, de los que, en la actualidad, ni siquiera existe conciencia de ellos, “(...) *‘la necesidad de peregrinación ha terminado por colocar la fijeza de la vida en el desplazamiento’*” (Rageot en Virilio, 1980, 1988: 69). Cada vez se hacen menos conexiones telefónicas desde casa como lugar, sino que se llama desde la calle con un teléfono móvil que circula y viaja contigo. En España, por ejemplo, hay más teléfonos móviles que fijos, la movilidad supera lo estático de las sociedades más institucionalizadas.

En arquitectura, primero, el no-lugar del vestíbulo en la casa burguesa, un espacio semi-público, semi-privado. La gente entra en un espacio semi-virtual, porque entran sin haber sido invitados –como por ejemplo lo hace el cartero. El segundo es la cabina de teléfonos, que también es un lugar semi-privado y semi-público: no hay allí otros cuerpos, tan sólo una voz. El tercero -que apenas ahora está empezando a funcionar- es el portal virtual –la “cámara de llamada”. Una habitación habitada por el clon de tu invitado, su espectro. Puedes ver al clon, él te ve, le saludas, hueles su perfume... Lo único que no puedes hacer es tomarte una copa de vino con él. ¡La tele-cata todavía no es posible!

Ese es el ejemplo de la deslocalización definitiva, el encuentro entre espectros, entre ángeles, la dislocación del encuentro real con el otro (Virilio, 1997: 9).

No olvidemos que, para Auge (1992, 1993), el tema de la velocidad tiene una importancia particular en las concepciones de los no lugares y su propuesta, además, entrega algunos indicios que hacen una relectura de la noción tradicional de tiempo-espacio, "(...) el objeto del etnólogo (...) son las sociedades (...) localizadas en el espacio y en el tiempo" (Auge, 1992, 1993: 55); en cambio las sociedades contemporáneas son productoras de no lugares antropológicos que se dedican a lo efímero, al pasaje, "(...)'un cruce de elementos en movimiento': los caminantes son los que transforman en espacio la calle geoméricamente definida como lugar por el urbanismo" (*Ibidem*, 85). Para Virilio (1997), los no lugares están permanentemente evolucionando -como las imperiales sociedades de control- hacia lo inmaterial, "(...) en el sentido de Auge -los aeropuertos, las cabinas telefónicas, los nudos de autopista- son 'no lugares' construidos..." (Virilio, 1997: 10) que están presentes, por ejemplo la misma cabina telefónica, la cual como forma y estructura sólo deja un espectro. En un momento, éstas superarán a los hombres y los estáticos serán quienes, en la actualidad, ocupen dichos aparatos, es decir, quienes utilicen el sistema. Es lo que Vázquez Medel (1999), desde una tradición nietzscheana, denomina como *el Gran Mediodía*. El gran mediodía es el camino a lo poshumano, el animal como prehumano y el "hombre-que-se-supera" conforman un conjunto complejo de circunstancias y dan vida a un intervalo propio. "Algunos afirman, incluso, que entramos en un horizonte de potenciación de nuevas formas de inteligencia no biológicas, a la vez que a la hibridación entre tecnología y biología" (Vázquez Medel, 1999: 24). El hombre, como especie, se acerca a su fin -la muerte del hombre podríamos decir, retomando la premonitoria

idea de Foucault (1966, 1986)- y, por lo mismo, a la gestación de nuevas criaturas, *cyborgs* que se movilizarán en ámbitos no lugarizados.

Algo que caracteriza nuestro presente es que somos capaces de imaginar el *final de lo humano*, y no sólo -aunque también- como consecuencia de desastres nucleares u otras desgracias que dejarán asolado de vida (al menos, de vida humana) nuestro planeta. Somos capaces de imaginar el final de lo humano como el extremo de un intervalo que se inició, tras un complejo proceso de hominización, y que tal vez concluya con la emergencia de formas vivas e inteligentes de características muy distintas a las nuestras (Vázquez Medel, 2001: 2-3).

Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2002), por su parte, entienden que el no lugar se da en el amplio ámbito de la posmodernidad imperial y argumentan que la modernidad fue creadora de lugares estables y precisos que se basaban en el ejercicio dialéctico; en cambio en el entorno posmoderno del imperio las divisiones binarias se rompen y dan vida a un sin fin de líneas falsas que se ven en continuidad y uniformidad. “En este espacio uniforme del imperio, no hay ningún *lugar* del poder: éste está a la vez en todas partes y en ninguna. El imperio es una *u-topía*, es decir, un *no lugar*” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 172).

En el cuento “El idioma analítico de John Wilkins” (1941), el narrador iluminado por Jorge Luis Borges rescata una inverosímil enciclopedia china que, en el año 1966, sería fundamental para incentivar a Foucault en la escritura de *Las palabras y las cosas* (1966, 1986) -“(...) Este libro nació de un texto de

Borges” (Foucault, 1966, 1986: 1)- y, desde estas nociones, plantea una interesante aproximación a lo que dicho pensador francés entiende como no lugar: “Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*” (Borges, 1941, 1985: 184-185). Desde las páginas de esta enciclopedia, el narrador describe -también lo recupera Foucault en el prefacio de su libro- que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas, “(...) lo que se ve de golpe -argumenta al respecto este intelectual- lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto” (Foucault, 1966, 1986: 1). Por lo mismo, se refiere a una monstruosidad en la obra de Borges implicada en un espacio común que se encuentra desordenado y en mal estado. Explica que los animales que se agitan como locos, innumerables, dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello se visualizan en la voz inmaterial que articula su inventario y clasificación en la misma página que la transcribe. “¿Dónde podrían yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje? Pero éste, al despegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable” (*Ibidem*, 2).

Este espacio impensable, incluso más allá del lenguaje, lo percibimos junto a Juan Pérez, protagonista de la traducción al español del prólogo de *Los “no lugares” Espacios del anonimato* (1992, 1993) de Auge. Este personaje, al

mismo tiempo que aguarda la partida de su avión, revisa la revista de la compañía aérea y se percata del recorrido que hará en ese viaje. Los lugares (o no lugares, para él) por los que pasará son los siguientes: Heraclion, Lárnaca, Beirut, Dharan, Doubai, Bombay, Bangkok, cerca de diez mil kilómetros en una cantidad de tiempo irrisoria para otras épocas y a una velocidad “insoportable” (si no fuera por la técnica) para el hombre. “Durante algunas horas (el tiempo necesario para sobrevolar el Mediterráneo, el Mar de Arabia, el golfo de Bengala), estaría por fin solo” (Auge, 1992, 1993: 13). Es tan sencillo como que, en la cartografía aviónica de un vuelo Santiago de Chile-Madrid, sin escalas, se pueda pasar de Mendoza a Buenos Aires o surcar el Océano Atlántico en menos de lo que se tarda en cenar y tomar un café o, si el trayecto es más largo, en ver una película. Como señala el propio Auge al respecto: “Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como histórico, definirá un no lugar” (Auge, 1992, 1993: 83). Los no lugares, entendemos de Auge, son característicos de las sociedades de control y del modelo imperial posmoderno que nos embarga, pero, a su vez, también son parte de la potenciación del desplazamiento. Los puntos de tránsito y las actividades temporales, los hoteles, las habitaciones ocupadas en forma ilegal, los *resorts* de vacaciones, los campos de refugiados, las redes de medios de transporte, los supermercados, las tarjetas de crédito incitadoras de un “oficio mudo” que estimula la individualidad, el circular en y desde la velocidad.

En comparación con el cine, Virilio (1980, 1988) dice que la nueva sala de proyección es el (no lugar) Boeing 747 donde se busca entretener el viaje con imágenes que mantengan al pasajero distraído. Es el “festival de las travesías

aéreas”, “(...) desurbanización pasajera en la que la metrópoli de los sedentarios es sustituida por las micrópolis nómadas y merced a la cual el mundo sobrevolado pierde todo interés...” (Virilio, 1980, 1988: 72).

En esta permanente velocidad estimuladora de no lugares, Virilio (1995, 1997) anuncia el ACCIDENTE DEL PRESENTE y lo especifica como la presencia ya no de un tiempo diferido, sino de una *ultra-cronología*. Indica, además, que el accidente permite sustituir lo cronológico (antes, durante y después) por lo *cronoscópico* (subexpuesto, expuesto, sobreexpuesto), logrando, en definitiva, una reinterpretación del “presente”. El accidente es lo que se viene encima, lo que produce el desequilibrio, es un accidente integral, general que se reparte por todo el mundo, “Se trata de la visión total, del *panoptismo* (Foucault, 1992), que pone en tela de juicio la viabilidad de la democracia. Éste parece ser, pues, uno de los grandes signos amenazantes del *accidente general*” (Vidal, 1998: 4). En *La máquina de visión* (1998), Virilio argumenta que, a partir de los proyectos carcelarios de Bentham, nos habíamos habituado a igualar la prisión al panóptico, “(...) o dicho de otro modo, a esa vigilancia central donde los condenados se encuentran siempre observados...” (Virilio, 1998: 84) y, en el párrafo siguiente, fundamenta que los presos pueden conocer (vigilar), por medio de la televisión, la actualidad, como también los espectadores que, cuales “prisioneros” al encender sus receptores, están en el campo de las emisiones del mismo aparato, sobre el cual no tienen el menor derecho, ni la más mínima posibilidad de intervenir.

“Vigilar y castigar” van a la par, escribía hace algún tiempo Michel Foucault. En esta ampliación imaginaria de los detenidos, ¿de qué castigo se trata, sino de

un castigo publicitario por excelencia: *la codicia*? Así lo explicaba un preso interrogado sobre estos cambios: “La televisión hace la cárcel más dura. Se ve todo de lo que se carece, todo a lo que no se tiene derecho.” Esta nueva situación no concierne únicamente al encarcelamiento catódico, sino igualmente a la empresa, a la urbanización postindustrial (Virilio, 1998: 84).

Los movimientos que avanzan a pasos agigantados, debido al incremento tecnológico del control remoto y de la telepresencia a distancia, culminan, según Virilio (1995, 1997), en un estado de sedentarismo que vuelca los fines últimos de las estrategias intermedias, donde la intervención del medio ambiente corre el riesgo de estancarse en sociedades de control que se acercan más al disciplinamiento, es decir, al orden territorial y panóptico, “(...) sociedad de un “*en directo*” (*live coverage*) sin futuro y sin pasado, por ser extensión, sin duración, sociedad intensamente presente aquí y allá; dicho de otra manera, telepresente en el mundo entero” (Virilio, 1995, 1997: 41). Por ello, consideramos pertinente detenernos en la transición disciplina-control y sus supuestas aplicaciones en la obra viriliana. De acuerdo con esta detención, Hardt y Negri precisan que “(...) como Foucault reconocía el edificio panóptico como el diagrama del poder moderno, el mercado mundial puede emplearse adecuadamente (...) como el diagrama del poder imperial” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 172), aclarando, sobre lo mismo, que ya no se trata de un modelo arquitectónico como el de Bentham, sino de un mecanismo de antiarquitectura, la antiarquitectura del imperio.

Desde nuestro punto de vista -y a partir de los estudios de Foucault y Deleuze- diagnosticamos el proceso de transición de la disciplina al control y la

superación, en ocasiones y en un ámbito híbrido de permanente influencia, de la segunda sobre la primera. A pesar de los contagiosos contactos entre ambas, aún quedan algunos rasgos disciplinados que van en proceso, como ya lo dijimos, de desintegración. Poco a poco avanzamos a unas sociedades de control, estamos viviendo la decadencia del disciplinamiento. Las reformas educativas se hundieron en sus “auspiciosos” y “renovadores” proyectos, los hospitales no dan abasto para la demanda social y las fórmulas de encarcelamiento cada vez son más vulnerables y cuestionadas.

Pensamos que Virilio se limita en su análisis y, confundido por el proceso transitorio de una sociedad a otra, asume el modelo disciplinario del panóptico como parte de lo que, para nosotros, está más cerca (con bastante distancia) del control que de la disciplina. Virilio -así lo consideramos- es uno de los teóricos más importantes a la hora de reflexionar y analizar las sociedades de control y su carácter imperial biopolítico, si respetamos la nueva lectura que de este concepto hacen Hardt y Negri (2000, 2002). La velocidad y el accidente como bases teórico-críticas para nuestras sociedades contemporáneas se acercan, creemos, aún más a las propuestas que Deleuze replantea de los postulados foucaultianos aunque -con las nociones de biopoder, biopolítica, gubernamentalidad y las lecturas que de éstas hacen Hardt y Negri, como ya lo expresamos en el presente capítulo- éste último pensador francés entrega ciertos indicios para proponer nuevos argumentos más próximos al control deleuziano.

Por nuestra parte, consideramos que los estudios móviles de Virilio superan las bases panópticas y se aproximan a las sociedades de control, superando el

modelo *Gran Hermano* de Orwell¹⁷¹ y dando pie a un control imperial desconocido, ilimitado y que nos proporciona una “comodidad”, como puede ser la instalación de *chips* para controlar a los perros en las ciudades o como las propuestas en Gran Bretaña para instalar *chips* a los hijos y saber cómo, cuándo y dónde están y qué están haciendo. Como las tentaciones científico-técnicas, a escala humana, surgidas a partir del fenómeno *Dolly* y el implícito accidente que este hecho conllevó: su reciente fallecimiento. En síntesis, meros dispositivos de control que se van propaganda y difundiendo bajo el velo del avance neotecnológico.

La explotación de las altas velocidades se convierte, naturalmente, en un deporte reservado a los dandies guerreros, una fantasía permitida a gente inútil, una nueva forma de pereza permitida a los ricos, que les llevará a buscar el desplazamiento en sí como forma de vida, un hábito vital “que asocia el riesgo y el confort”, como decía el Mariscal Goering, él mismo dandy y drogadicto famoso. El viajero, habitante de los medios de transporte veloces, se vuelve un negador de las dimensiones terrestres (Virilio, 1980, 1988: 117)

Y Virilio se pregunta, ¿cómo el hombre es capaz de anhelar tanto la velocidad si ésta puede llevarlo, por una parte, a la gloria pero, por otra y sólo en fracción de segundos, hacerlo mil pedazos? La respuesta es sencilla, la velocidad implica una nueva manera de ser, un nuevo imperio, una manera diferente de ser

¹⁷¹ Lo paradójico -en este ejemplo particular de sociedad disciplinaria y que, además, nos es de utilidad para fundamentar el tránsito de una sociedad a otra- es que la novela *1984* (1949, 1984) como texto inspirador del concepto *Big Brother* se ha tornado -de un tiempo a esta parte y a partir de los nuevos modelos *grandes hermanos* televisivos y sus derivados en el mundo entero, englobados por el nuevo orden imperial- en una noción de la velocidad del simulacro, transformándolo en paradigma de las sociedades de control y desligándolo de la raíz disciplinaria en la cual fue propuesta, desde nuestro punto de vista, por Orwell.

que incorpora en el movimiento el valor agregado accidente. Por lo tanto, el vehículo metabólico se reduce a colisiones, traumatismos, “(...) que pueden tomar el aspecto de caricias lentas y perceptibles, según el impulso que se les dé, o convertirse en choques mortales, apoteosis de fuego...” (Virilio, 1980, 1988: 118).

Las sociedades contemporáneas, las sociedades del nuevo orden imperial son sociedades de movilización general. El accidente de automóvil se refiere a una especie de *guerra civil del movimiento*. El coche ha sido un medio de transporte social para el trabajo y el ocio. La historia es una aceleración: “(...) aceleración del desplazamiento físico, del transporte de personas, aceleración de la información con la revolución de las transmisiones, y al mismo tiempo aceleración y multiplicación del accidente” (Virilio, 1997: 1). La aceleración de la historia tolera una multiplicación de los accidentes, “(...) una suerte de guerra civil” (*Ibidem*, 2). El imperio siempre necesita que toda sus relaciones y contactos sean accidentales (Hardt y Negri, 2000, 2002).

Para este autor, el accidente es revelador y profético y lo ejemplifica con la capacidad de inventar algo. Cada vez que se inventa una barca se da pie al accidente naufragio, al inventar un tren se crea también el descarrilamiento de éste. “Lo que me interesa en tanto que crítico de la técnica es detectar la especificidad del accidente” (Virilio, 1997: 1). Las nuevas tecnologías y la técnica que conlleva en general, también portan el accidente. Su accidente es menos evidente que el del tren o el avión, es más difícil percibirlo porque es un accidente que no acarrea muertes, ni heridos pero existe el control, el espionaje, la supervisión del sistema sobre quien navega o participa de estos avances. “Revelar el accidente en cualquier tecnología es permitir su desarrollo, es civilizar la

técnica. La técnica es, en primer lugar, el accidente” (*Ibidem*). El accidente está vinculado con todos los ámbitos y potencialmente se encuentra en el desempleo, pero en el paro no como un problema sino como una solución, en el sólo hecho de que la instantaneidad de la acción y de la reacción puede acarrear un desajuste político, económico y social. Es muy superior a una crisis, sostiene Virilio (1997), es la emergencia de un accidente general, “(...) de un accidente que es de la misma naturaleza que el primer accidente de la nave espacial Challenger; es decir algo que se sabe que un día va a ocurrir pero contra lo cual no se pueden tomar medidas preventivas...” (*Ibidem*, 3). El accidente no se puede asumir con facilidad y crece junto a la intensificación del poder, del dinero, de la técnica y del monopolio del mercado.

Como consecuencia de lo anterior -desde una mirada apocalíptica basada en el estancamiento en la propia velocidad: la velocidad sin accidente- este pensador presencia la cancelación del viaje, del intervalo de tiempo-espacio y se sorprende al descubrir sólo una *llegada generalizada* que elimina la partida en beneficio propio del arribar. La *tiranía de las distancias* deja su lugar a la *tiranía del tiempo real*. “Una LLEGADA GENERAL que explica hoy la inaudita innovación del vehículo estático, no sólo audiovisual sino también táctil e interactivo (radio-activo, opto-activo, inter-activo...)” (Virilio, 1995, 1997: 29). La idea central de la observación científica de la realidad es una especie de *trance controlador*, es decir, de un control de la velocidad de la conciencia. “Poco a poco, la tesaurización racional, en cuanto espera de la llegada de lo que permanece y factor de eliminación de la sorpresa, incita a nuestros contemporáneos a transformarse en personajes con memoria de papel atrapamoscas...” (Virilio, 1980,

1988: 35). Memoria que se alimenta de un gran número de hechos inútiles que los hace *inferiores* a las pantallas de los ordenadores contagiados a toda velocidad por la información proveniente de una memoria aparentemente sin lagunas, ni ausencias. En síntesis, este entusiasmo inaudito se adelanta al accidente y al naufragio de los sentidos, así también lo hace frente al de los cuerpos, a una *descorporeización* como lo elucidaremos en el próximo capítulo. Dicho carácter específico, nos agrega Rafael Vidal (1998), es en el hombre una aproximación a la pérdida del propio cuerpo, como resultado de la desaparición de la sociabilidad tangible y real. Es la *estética de la desaparición*.

En 1960, el pintor Magritte expresó las mismas opiniones al responder a un cuestionario:

P.- ¿Por qué en ciertos cuadros suyos aparecen objetos insólitos, como los bolos?

Magritte.- No creo que un bolo sea un objeto insólito. Por el contrario, es algo muy banal, tanto como lo son un portapluma, una llave o la pata de una mesa. Nunca muestro objetos raros o extravagantes en mis cuadros... son siempre cosas familiares, nada extravagantes. Pero esas cosas familiares están agrupadas y transformadas de manera tal que al verlas pensemos que *hay otra cosa que no pertenece al ámbito familiar y que aparece al mismo tiempo que las cosas familiares*.

Mirar lo que uno no miraría, escuchar lo que no oiría, estar atento a lo banal, a lo ordinario, a lo infraordinario. Negar la jerarquía ideal que va desde lo crucial hasta lo anecdótico, sino culturas dominantes que nos exilian de nosotros mismos

y de los otros, una pérdida de sentido que no es tan sólo una siesta de la conciencia, sino un declive de la existencia (Virilio, 1980, 1988: 40).

Tal cual como lo indica Magritte, esta forma de registrar los acontecimientos, es decir, todo lo que se brinda a la visión en el momento de mirar, ¿no es una calumnia de lo inmediato? Como una especie de selección específica de cosas de poca importancia que, paso a paso, se van convirtiendo, como anunciamos en pasajes anteriores, en objetos “verdaderos”, verosimilitudes de las que saldrían a flote algunas concesiones de sentido que nos aseveran: “(...) *este mundo, tal como lo vemos, está sucediendo*” (Virilio, 1980, 1988: 41). La cotidiana mezcla en las pantallas de imágenes de la información conforman un universo relativamente semejante en su multiplicidad. Lo mencionamos a partir del análisis de Ignacio Ramonet (2000) y la producción audiovisual estadounidense. Ahora rescatamos una cita de Auge: “¿Hay algo más realista y, en un sentido, más informativo, sobre la vida en los EE.UU., que una buena serie norteamericana? (Auge, 1992, 1993: 38)¹⁷².

La *similitud* desplaza a la *semejanza* (Foucault, 1973, 1989) y el simulacro se contagia con estos modelos sostenedores de la desaparición que reducen las imágenes al tamaño de una pantalla. Las prótesis humanas responden a los acelerados avances de la biología, la física y la electrónica. En menos de cincuenta años, sentencia Virilio (1980, 1988), se ha pasado de la ocupación de básicos sistemas antropomorfos a aparatos de ayuda activos que afectan al

¹⁷² El tema de la pirotecnia televisiva, su relación con el simulacro, la descorporeización del sujeto y la verdad artificial, entendida como artefactualidad y actuvirtualidad, la desarrollaremos en el próximo capítulo a partir de algunas ideas en torno a la guerra del Golfo propiciada por Bush padre (VI. 4.).

campo sensorial y proporcionan una comodidad subliminal. Sistemas que, en definitiva, causan una crisis de las dimensiones y de la representación. Esto fue lo que llamamos, en el capítulo III (III. 7.), la crisis de la representación. La *toma de imágenes* atrofia la movilidad y torna inútil al sujeto. El sueño es reconstruir lo humano a partir de la repetición de estos estímulos de la observación, sacándolos rápidamente de la memoria y, por sobre todo, de la mirada: "(...) la velocidad de la luz limitará la lectura de la información y lo más importante en la electrónica informática será lo que se presenta en la pantalla y no lo que se guarda en la memoria" (Virilio, 1980, 1988: 51). Es así como el pensamiento colectivo, instruido por los medios, busca romper con las sensaciones personales y controlar la presencia de los individuos en determinados momentos y sitios, "regalándoles" una cantidad de nutrientes para que se alimenten y, a su vez, programen su memoria. Con esto, encontramos, por ejemplo, avances tecnológicos para crear prótesis activas de la inteligencia. Hace más de veinte años, el neurocirujano Delgado -"(...) uno de los pioneros del estudio de los fenómenos eléctricos del pensamiento" (*Ibidem*, 52)- sana a sus pacientes con trasplantes. En otros casos similares, se pretende proyectar la inteligencia del computador como una sustitución inseparable: una píldora de silicona le entregaría a un hombre rápidamente el conocimiento de una lengua extranjera o una capacidad enciclopédica de historia y geografía, por sólo dar unos ejemplos.

A través de la electricidad, se intenta apropiarse de la velocidad de nuestros automatismos cerebrales, a lo que ya apuntaba la práctica del electrochoque, puesta a punto por el psiquiatra italiano Ugo Cerletti en 1938, en plena época

fascista. Sabemos que el método se aplicaba a los cerdos en los mataderos de Roma: se aprovechaba el coma epiléptico provocado por una descarga eléctrica para desangrarlos. Bastó que los psiquiatras decretaran que los epilépticos no eran esquizofrénicos para que, después, de los cerdos, cientos de miles de pacientes fueran sometidos a descargas eléctricas cuyos efectos precisos desconocemos aún... El electrochoque se ha utilizado también como castigo, y es elemento de tortura corriente para las fuerzas represivas de los países de América Latina. Pensemos también en las curas a que fue sometido Hemingway en 1960, *que destruyeron su memoria al mismo tiempo que su talento de escritor*. Hemingway se suicidaría un mes después de terminado el tratamiento (Virilio, 1980, 1988: 53-54)¹⁷³.

Con esto, se desintegra la vista, desaparece la visión. Para que el ojo pueda percibir la velocidad de los cuerpos y la aceleración del movimiento es necesario que la vista sea guiada sin, por supuesto, restos mnemotécnicos. “Lo heterogéneo sucede a lo homogéneo, la estética de la investigación reemplaza la investigación de una estética, la estética de la desaparición renueva la aventura de la

¹⁷³ Sobre los monopolios políticos-económicos que han desarrollados las multinacionales de la salud y la medicina, recomendamos el libro de la doctora francesa (inhabilitada para ejercer esta profesión) Ghislaine Lanctôt *La mafia médica* (Ed. Vesica Piscis, 2002): “Hoy son las multinacionales farmacéuticas las que deciden todo; desde lo que se enseña o no a los estudiantes de Medicina en las facultades hasta lo que se publica y expone en los congresos de Medicina. El control es absoluto” (Lanctôt, 2003: 53). Como también el fragmento del libro *El gran farma* (Ed. Plaza y Janés, 2001) de John Le Carré publicado, el 18 de febrero de 2001, en el suplemento *Domingo* del diario *El País*: “Cuando llevaba sólo un par de días investigando el Gran Farma oí hablar del frenético reclutamiento de *voluntarios* del Tercer Mundo como conejillos de Indias baratos. Su papel, aunque quizá nunca lo sepan, es el de experimentar fármacos cuyas pruebas no se han aprobado todavía en Estados Unidos, y que ellos no podrán jamás comprar, incluso aunque las pruebas den -que está por verse- resultados razonablemente seguros” (Le Carré, 2001: 1). A modo de comentario, se nos viene a la cabeza la “notable” sugerencia del actual Ministro de Agricultura, Pesca y Alimentación español, Miguel Arias Cañete, quien, tras la crisis de las *vacas locas*, propuso que los restos de comida infectada podrían ser enviados a América Latina.

apariciencia” (Virilio, 1980, 1988: 57-58). El cine, por ejemplo, fluctúa entre la producción de impresiones luminosas perseverantes y la fascinación que desintegra la percepción consciente del espectador e incomoda el funcionamiento normal del ojo. Dicho acelerador planteado como prótesis hiperactiva hace que los límites del mundo se tornen en los dispositivos del movimiento, como medios de locomoción que desincronizan el tiempo. Se penetra en un nuevo y desconocido mundo, donde ninguna forma es dada ya que habitan un tiempo diferido, alejado de los restos mnemotécnicos, “(...) la pequeña muerte de las partidas, la rapidez del desplazamiento equivale ahora a la desaparición en la fiesta sin mañana del viaje y significa, para cada uno, una suerte de repetición en diferido de su *último día*” (*Ibidem*, 74).

La producción de prótesis cómodas y satisfactorias es equivalente a la creación de *simuladores del día*, nos cuenta Virilio (1980, 1988), y, a su vez, la elaboración del día se parece al poder ya que la luz como velocidad es también un vector anestesiador de mentes que incita al olvido y al sumergirse precipitadamente en otros mundos; mundos paralelos que se asemejan a *black-hole* (agujeros negros), provocados por un exceso de velocidad que corta la distancia entre el día y la noche.

La característica principal de la sociedad contemporánea es la velocidad, la aceleración: flujos imparables, nada que se detenga y estos fenómenos se aplican en prácticamente todos los ámbitos. Virilio (2002) da el ejemplo de la guerra y de las pretensiones de Bush junior. Los misiles antimisiles que el presidente de los Estados Unidos quiere crear son posibles de ser disparados sin que nadie haya dado la orden de hacerlo, al margen de la decisión del cualquier mandatario. “Es el

contestador automático de la guerra. La consecuencia lógica de esa aceleración es el accidente” (Virilio, 2002: 16). La idea de dicho intelectual, como propuesta para transgredir esta profunda crisis, es construir un museo del accidente y con éste quitarle el protagonismo a uno de sus condicionales: la televisión que utiliza el accidente en forma casi exclusiva, “(...) vive de él, pero para crear miedo, y el museo que propongo es para poder mirar el accidente a los ojos, cara a cara, aprender a leerlo” (*Ibidem*).

Como consecuencia de esto y como lo precisamos al principio de este apartado, Paul Virilio vaticina, al igual que Deleuze, Hardt y Negri, un nuevo e inadvertido fenómeno de contaminación que afecta las coordenadas espacio-temporales tradicionales. Contaminación de la velocidad, de los trayectos que propone llamar *dromosférico* (*drómos*: carrera). Sobre esto Virilio (1995, 1997) denuncia, además, que la ecología tradicional no se preocupa del impacto *tiempo-máquina* que perjudica al medio ambiente y que se traduce en su incapacidad de tratar seriamente la *cuestión del trayecto*, de la *trayectibilidad*. “A pesar de la gran cuestión antropológica del nomadismo y del sedentarismo (...) es poca la comprensión del carácter vectorial de la especie trashumante que somos, de su coreografía” (Virilio, 1995, 1997: 39). Lo anteriormente expresado implica una reubicación del trayecto, donde se pierde las concepciones imperiales y se implementa “(...) un nuevo marco de concreción de la experiencia humana mediatizado por lo que él denomina contaminación ecológica” (Vidal, 1998: 5).

Un punto crucial para enfrentar la violencia producida por la velocidad y, por ende, el accidente en general, es la propuesta que pretende una nueva noción espacio-temporal sin el intervalo de la luz y sin la necesidad de retornar a la idea

tradicional de las mismas. Vidal, al referirse a Virilio, explica, como ya lo expusimos, que si la pérdida del espacio anuncia la preponderancia de la llegada frente al trayecto y a la salida, la pérdida del tiempo auspicia el presente, el accidente del presente.

En tanto triunfo de un tiempo global conectado a un presente único -el del momento-, la rapidez, la ausencia de demora en la comunicación y la anulación del espacio como mediador de ésta, nos llevan irremisiblemente a la inanidad de todo desplazamiento, de todo contacto. El individuo queda de esta forma, arrancado de sí, descentrado de toda secuencia mediante la superposición inmediata de instantes temporales efímeros-eternos. Podemos afirmar, en conclusión, que nada llega, porque la llegada es absoluta (Vidal, 1998: 6).

V. 8. El respiro de la *ecosofía* y la *habilidad ética*

Las consecuencias que acarrearán las propuestas desarrolladas en el apartado anterior y la forma en que éstas pueden afectar en la manera de ver y actuar de los individuos, son temas de permanente interés en las investigaciones de Paul Virilio (1980, 1988). Para ello, este pensador recuerda que la técnica reproduce, sin detención alguna, la violencia del accidente y el misterio que ésta produce sigue siendo el secreto de la luz. Las nuevas técnicas imperiales nos han alejado de la repetición del viaje, del rápido transporte de personas, signos o

cosas, “(...) porque provocan la sustracción del sujeto, repetida a perpetuidad, de su contexto espacial y temporal” (Virilio, 1980, 1988: 116). *Sujeto vacío* -como veremos más adelante con Talens (2000)- que nos permite citar algunas palabras de Bierbaum que rescata Virilio y donde asegura que “(...) la velocidad debe llegar a ser una cultura individual al servicio de la cultura colectiva” (Bierbaum en Virilio, 1980, 1988: 116). En síntesis, el desarrollo de la velocidad y su radicalidad técnica da como resultado la desaparición de la percepción como impresión inmediata de las manifestaciones que se refieren y anuncian sobre nuestra propia forma de actuar.

Por lo mismo, Virilio (1980, 1988) habla de una contaminación dromosférica que la entiende como una contaminación gris y oscura de las distancias que se anexa a la contaminación del medio ambiente, a la contaminación de lo verde. Indicios que nos invitan a buscar alternativas para una ecología de lo gris, de la velocidad, tal cual como se hace con los proyectos que estimulan el libre desenvolvimiento de lo natural.

Para proseguir con nuestra propuesta, interesantes nos parecen, desde una mirada menos pesimista que la de Virilio y buscando soluciones a esta situación, las notables nociones que Félix Guattari (1989, 1996) hace en relación a sus estudios *tercer ecológicos*. Después de las revoluciones en el campo de la informática-robótica, después de los rápidos adelantos de la ingeniería genética y después de la mundialización de los mercados, los trabajos de los individuos ya no son los mismos de antes.

La aceleración de las velocidades de transporte y de comunicación, la interdependencia de los centros urbanos, estudiados por Paul Virilio, constituyen igualmente un estado de hecho irreversible que convendría sobre todo reorientar (Guattari, 1989, 1996: 33).

Desde el epígrafe que da la bienvenida a la lectura de *Las tres ecologías* (1989, 1996), dicho psicoanalista francés se refiere, brevemente, al punto de vista del cual va a abordar lo ecológico. Para ello se ayuda de Gregory Bateson quien sintetiza, las teorías que Guattari pretende desarrollar, de la siguiente manera: “Así como existe una ecología de las malas hierbas existe una ecología de las malas ideas” (Bateson en Guattari, 1989, 1996: 5). Para Guattari, Bateson y lo que él llama “ecología de las ideas” no puede circunscribirse sólo en el dominio de la psicología de los habitantes de una sociedad, sino que se instituye en sistemas o “espíritus”, cuyos límites no concuerdan con los individuos que participan en éste. La ecología de las ideas, precisa este biólogo, antropólogo y filósofo, es un concepto que -quizá- propone Sir Geoffrey Vickers y lo explica como ideas relacionadas con pensamientos, premisas, afectos, percepciones, etcétera (Bateson, 1993).

Es necesario, pues, que las propuestas que nos interesen se desarrollen en el ámbito tripartito donde participe una ecología bio-mental, “(...) mentes equilibradas y en dinámicos procesos de transformación en cuerpos que alcancen la medida de su propia realidad”, en una ecología social, “(...) interacciones entre los seres humanos adecuadas a sus necesidades materiales y espirituales...” y en una ecología medioambiental, “(...) adecuada interacción entre los seres humanos y la Matria Gea de la que formamos parte” (Vázquez Medel, 2001-2003: 9 y 13).

Para el autor de las tres ecologías, nuestro planeta se ha visto sometido y se está sometiendo a las más diversas modificaciones que han derivado de los distintos trastornos ecológicos que se han provocado y que, a su vez, pueden afectar, a medianamente corto plazo, la existencia de vida sobre la tierra. “EL PLANETA TIERRA vive un período de

intensas transformaciones técnico-científicas como contrapartida de las cuales se han engendrado fenómenos de desequilibrio ecológico...” (Guattari, 1989, 1996: 7). Los clásicos (y criticados) hábitos disciplinarios -espacio-temporales, continuando con algunas propuestas de Virilio- están siendo largamente superados por una noción de consumo que se ve reflejada en una acelerada y desmedida producción *mass-mediática* que es, para nosotros, la aparición del control deleuziano y la consolidación del imperio. Circunstancia que se ejerce, según Guattari (1989, 1996), desde los medios de comunicación, la publicidad, los sondeos, etcétera. La comunicación fue secuestrada por los *mass-media* y la publicidad, “(...) donde no hay nada que ver, sólo lo imperceptible, sensaciones inconscientes pero muy efectivas” (Virilio, 1997: 4).

Para el psicoanalista, el capitalismo postindustrial (que prefiere calificar de *Capitalismo Mundial Integrado* (C.M.I.)), “(...) tiende una vez más a descentrar el poder de la producción de bienes y de servicios hacia las estructuras productoras de signos, de sintaxis y de subjetividad, especialmente a través del control...” (Guattari, 1989, 1996: 42). Por otra parte, y relacionado con lo anterior, dicho pensador, en conjunto con Gilles Deleuze (1972, 1995), indica que en un determinado nivel es probable que la naturaleza se distinga de la industria y explica, además, que la industria se enfrenta a la naturaleza, le quita materia prima pero, por otra parte, se la devuelve hecha residuo contaminante. La diferencia entre hombre-naturaleza, industria-naturaleza, sociedad-naturaleza, restringe, en la sociedad misma, la distinción de ámbitos relativamente autónomos: producción, distribución y consumo. Para ellos todo es producción, “*producciones de producciones* (...) *producciones de registros* (...) *producciones de consumos* (...) De tal modo todo es

producción que los registros son inmediatamente consumidos, consumados, y los consumos directamente reproducidos” (Deleuze y Guattari, 1972, 1995: 13).

Frente a esta crisis y con el objetivo de subvertirla, Guattari (1989, 1996) propone, específicamente, una articulación ético-política que transite entre los tres registros ecológicos que él mismo clarifica -ya los anunciamos junto a Vázquez Medel (2001-2003) como introducción del apartado- de la siguiente manera: el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana. Bajo este planteamiento -que denomina *ecosofía*- se pregunta el autor cómo se va a vivir en nuestro planeta, si vamos a tener una permanente aceleración de las mutaciones técnico-científicas y, además, vamos a tener un imparable crecimiento demográfico. Por lo mismo, pretende, desde una nueva mirada “(...) práctica y especulativa, ético-política y estética” (*Ibidem*, 76), responder a la presente crisis ecológica a través de una revolución política, social y cultural que replantee los cimientos que nos tienen sumidos en estas sociedades de control, herederas y confabuladas a partir de los modelos del disciplinamiento. Asegurando, con esto, que dicha revolución no incumbirá solamente a las relaciones de fuerzas visibles mundializadas, sino también a los tejidos de sensibilidad, inteligencia y deseo. “Una finalización del trabajo social regulado de forma unívoca por una economía del beneficio y por relaciones de poder sólo conducirá, en el presente, a dramáticos callejones sin salida” (*Ibidem*, 10). En otros términos, Guattari (1989, 1996) aclara que las estrategias necesarias para interesarse por dispositivos de producción de subjetividad buscan una resingularización individual y/o colectiva superadora de la facturación *mass-mediática*, entendida como ahogo y desesperanza. Por ejemplo:

La juventud, aunque esté aplastada en las relaciones económicas dominantes que le confieren un lugar cada vez más precario y manipulada mentalmente por la producción de subjetividad colectiva de los medios de comunicación, no por ello deja de desarrollar sus propias distancias de singularización respecto a la subjetividad normalizada (Guattari, 1989, 1996: 17).

Antes de continuar, pensamos que es necesario exponer algunas nociones sobre esta nueva mirada ética y subjetiva que propone Guattari, a través de los aportes de Francisco J. Varela (1992, 2003). Para este autor, la ética funciona más en un ámbito del saber (sabiduría) que de la razón (racionalidad), “(...) más cerca de llegar a comprender lo que es el bien que de juzgar correctamente situaciones concretas” (Varela, 1992, 2003: 13)¹⁷⁴. Para profundizar en el tema, Varela se pregunta ¿por qué el hombre tiende a confundir comportamiento ético con juicio moral? y, acto seguido, detalla que las personas, influidas por la opinión pública, contestan a ésta recurriendo siempre a la misma respuesta, deteniéndose en la especificidad de la cuestión y sin explicar lo que, en efecto, deberían precisar: su vida cotidiana.

O esta otra situación en la que se encuentra en su oficina conversando animadamente y nota que algo de lo dicho molesta a su secretaria; inmediatamente desvía la conversación con un comentario gracioso. Este tipo de acciones no parten del juicio o el razonamiento, sino de una *confrontación inmediata* con los hechos que percibimos. Tenemos que aceptar que hacemos esas cosas porque la situación así lo requiere; y, no obstante, son verdaderas acciones éticas. En nuestra vida diaria, esas acciones representan el tipo de comportamiento ético más común (Varela, 1992, 2003: 17).

Los conceptos utilizados para caracterizar el discurso dominante de la modernidad se centran en palabras como “racionalista”, “cartesiano”, “objetivista”, etcétera.

¹⁷⁴ Sobre lo mismo, Varela hace una aclaración que nos ayuda a contextualizar su diferencia ética entre saber y razón: “Como primera aproximación, digamos que una persona sabia (o virtuosa) es *aquella que sabe lo que está bien o hace*. Es precisamente esta inmediación de la percepción y la acción lo que hemos de examinar críticamente al modo habitual de examinar el comportamiento ético, que comienza por analizar la intención de un acto y termina evaluando la racionalidad de juicios morales particulares” (Varela, 1992, 2003: 15-16).

Clasificaciones que se han ido deslavando porque el mundo ya no se da, necesariamente, por recetas y definiciones, sino que funciona a través del movimiento, del fenómeno del simulacro. Es lo que Varela denomina -y desarrollaremos en el próximo capítulo en torno al emplazamiento- como *cognición por enacción* “(...) ya que el término enacción connota esa participación por medio del manejo concreto” (Varela, 1992, 2003: 23).

Con la idea de superar los simulados horizontes del imperio, Varela precisa -como salida a esta crisis- que el estudio de *la habilidad ética es el conocimiento progresivo y directo de la virtualidad del ser* y explica, sobre lo mismo, que en Occidente siempre se ha ignorado el aspecto virtual y fragmentado de la naturaleza humana. El problema ante este capricho, es que el aprendizaje ético está ligado con la *praxis* y, por ende, con ciertas modificaciones cognitivas: si no se practica el aprendizaje y la posterior transformación nunca se podrá llegar a la competencia ética. Para ello, es necesario liberar las formas imperiales y dar pie a nuevas opciones u opciones teñidas de sabiduría que se disuelvan ante los requerimientos sociales y, así, tornarse en canales de cooperación para un mejor desarrollo y crecimiento. Se trata, prosigue Varela (1992, 2003), de emplear “(...) los términos de Foucault, en la *práctica de transformación del sujeto*” (*Ibidem*, 129).

La habilidad ética tiene la idea de diagnosticar algunos problemas actuales, provenientes de la virtualidad del ser, y replantear la sabiduría como una acción no intencionada que enfoque la vida a partir de la transformación, “(...) una concienciación continua de la naturaleza virtual de nuestro ser, que, en su pleno despliegue, nos muestra la apertura mental como la auténtica bondad” (*Ibidem*, 130).

La cuestión es reemplazar las figuras de responsabilidad ética, religiosa, política, asociativa y sus ya conocidas secuelas, abriéndose a otras y variadas perspectivas que estimulen la creación de estrategias productoras de *subjetivación*¹⁷⁵:

¿Puede decirse entonces que esta nueva dimensión es la del sujeto? Foucault no emplea nunca la palabra ‘sujeto’ como persona ni como forma de identidad, sino las palabras ‘subjetivación’, como proceso, y ‘Sí mismo’ (*Soi*), como relación (relación consigo mismo) (Deleuze, 1986, 1996: 150).

Foucault (1988, 1990), ampliando, para nosotros, sus estudios premonitorios y, por lo mismo, con la idea de aplicarlos para cuestionar los modos presentes de pensamiento, plantea, en su última etapa, el tema de la subjetividad o de las *técnicas y tecnologías de la subjetividad*¹⁷⁶. Así lo describe Maurice Florence, en el *Dictionnaire de philosophes* (París,

¹⁷⁵ “Más bien de sujeto, quizá convendría hablar de *componentes de subjetivación*, cada una de las cuales trabaja por su propia cuenta. Lo que conduciría necesariamente a reexaminar la relación entre el individuo y la subjetividad, y, en primer lugar, a separar claramente los conceptos. Estos vectores de subjetivación no pasan necesariamente por el individuo; en realidad, éste está en posición de ‘terminal’ respecto a procesos que implican grupos humanos, conjuntos socio-económicos, máquinas informáticas, etc. Así, la interioridad se instaura en el cruce de múltiples componentes relativamente autónomas las unas con relación a las otras y, llegado el caso, francamente discordantes...” (Guattari, 1989, 1996: 22). Guattari fue uno de los grandes herederos del concepto subjetivación propuesto por Michel Foucault en su última etapa investigadora. Para este filósofo -como veremos luego- la subjetivación fue el descubrimiento de una tercera dimensión entre saber y poder. Dicha dimensión nace de la necesidad de escaparse de las relaciones de poder que lo tenían enclaustrado y sin posibilidad de evasión. “Y es que, en ese momento, Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo que afila su agresividad y multiplica sus posibilidades” (Morey, 1989: 21).

¹⁷⁶ Foucault indica cuatro tipos de “tecnologías” que, por lo general, funcionan en equipo, aunque cada una de ellas se acerca a una manera particular de poder y, a su vez, representa una matriz de la razón práctica: 1. *tecnologías de producción* que admiten producir, transformar, modificar y manipular cosas; 2. *tecnologías de sistemas de signos* que permiten ocupar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3. *tecnologías de poder* que definen la conducta de los individuos sometidos a ciertos fines de dominación y “(...) consisten en una objetivación del sujeto” y 4. *tecnologías del yo*, que toleran a y en los individuos la realización, en soledad o junto a otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, “(...) obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1988, 1990: 48). Sobre el tema de la subjetividad destacamos y recomendamos, debido a su interesante análisis en relación a la clausura (muerte) de la identidad, la Tesis Doctoral de Víctor Silva Echeto (2003), denominada *Comunicación, Información y Transculturalidad. La construcción de la identidad y la multiplicidad de las culturas*. Como también, no tiene desperdicio, al respecto, el libro, de este mismo autor, *Comunicación, Información e Interculturalidad. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo* (Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo, Sevilla, 2003), donde, desde las construcciones de las identidades plantea una mirada transcultural, más que multi, pluri o intercultural.

P.U.F.), al presentar la obra de este pensador: “Se trata, en suma, de la historia de la ‘subjetividad’, sin entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo” (M. Florence en M. Foucault, 1988, 1990: 21). Nótese las coincidencias en las iniciales de cada uno de los personajes recién nombrados: M. F. Asimismo, Florence se refiere en este texto a Foucault como: “M. F. está en otra parte”¹⁷⁷ (*Ibidem*, 9). Es que Michel Foucault y Maurice Florence son la misma persona, “(...) la sorpresa surgirá años más tarde cuando descubramos que el aséptico nombre que se responsabiliza del artículo (Maurice Florence, *écrivain*) no es, en realidad, sino el pseudónimo del propio Foucault” (Morey, 1989: 11) y el responsable de redactar el informe crítico sobre la filosofía de sí mismo pero “en otra parte”.

Más allá del juego de pseudónimos, Foucault y Florence tenían la intención de elaborar y ejemplificar una historia de las diferentes formas de subjetivación, en el ámbito cultural de los humanos. “El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros” (Foucault en Morey, 1989, 1990: 21), por ejemplo la división entre loco y hombre de sano juicio, enfermo y de buena salud, criminal y defensor de la paz y la justicia, dentro de un hombre hay muchos niveles de subjetivación, consigo mismo o con el medio ambiente que le da vida. Las formas de subjetividad son promovidas para rechazar el tipo

¹⁷⁷ Coincidencias aparte y con el sencillo propósito de ampliar el juego de las iniciales y los pseudónimos que recogemos de Foucault, quisiéramos mencionar lo siguiente en relación a la obra poética de Jenaro Talens. Fernández Serrato, en el artículo “‘Acqualung’: poema y discursos hipertextuales. Un itinerario de lectura” analiza las posibles contaminaciones existentes entre la canción “Acqualung” de *Jethro Tull*, escrita por Ian Anderson y el poema, del mismo nombre, de Jenaro Talens. “Pero aún más, el texto paródico de Ian Anderson, es manipulado por Talens quien sólo reproduce algunos párrafos, cercenando una parte de uno de ellos y eliminando aquellos otros con los que finaliza el texto inglés. De esta manera se potencia el carácter transgresor de la cita, más aún de lo que ya se podía leer en el original de Anderson. Pero si fuera poco, Talens atribuye su cita a Jethro Tull, pero escribiendo el nombre de la siguiente forma: J(ethro) T(ull), con ella quedan destacadas las iniciales “JT”, también de Jenaro Talens. Es éste un acto de apropiación -justificado además por la manipulación a la que somete el texto original inglés-, a través del cual incorpora a su voz la palabra de Anderson, pero -esto es lo que nos parece más interesante- no repitiendo la voz, sino transformándola” (Fernández Serrato, 2001: 2).

de individualidad que se impuso siglos atrás y que, en ocasiones, aún encontramos en nuestras sociedades.

V. 9. Ecología del desplazamiento y revolución Bio-tecno-comunicacional

Manuel Ángel Vázquez Medel (1999) -si retomamos y replanteamos en este ámbito imperial algunos de sus planteamientos- propone una revolución *Bio-tecno-comunicacional*¹⁷⁸ estimuladora de una cualidad ecológica armonizada y armonizadora que plantee una búsqueda del equilibrio frente a las secuelas controladoras del disciplinamiento. Los que no sean capaces -asegura- de crear una relación con sus circunstancias, una flexibilidad en la aclimatación a los entornos, una nueva propuesta de la simultaneidad espacio-temporal, frente a la lógica disciplinaria (y de control, agregamos nosotros), “(...) una capacidad de metamorfosis, de mutación constante, y una capacidad dinámica de afrontar los riesgos como parte constitutiva de la vida...” (Vázquez Medel, 1999: 29-30), no podrían vislumbrar esta revolución que estamos tratando de dilucidar.

Por tanto, los nuevos desafíos de la ecosofía, de las tres ecologías y de la habilidad ética, también buscan las diferencias entre las -cada vez menos- bipolaridades estipuladas a partir de los establecidos antagonismos de épocas pasadas, como son las divisiones Este-Oeste, Oriente-Occidente, clase obrera-clase burguesa y, así, combatir estas viejas luchas de clases y los mitos que, como mínimo desde la modernidad, le sustentan.

¹⁷⁸ Para Vázquez Medel, la revolución tecnológica, “(...) de fuertes implicaciones comunicacionales, ha entrado en convergencia con una no tan prevista, pero ahora acelerada, revolución biológica. La ingeniería genética, con programas tan radicales como el proyecto *genoma humano*, abre nuevas esperanzas a viejas expectativas de longevidad y salud, a la vez que introduce nuevas amenazas y retos éticos” (Vázquez Medel, 1999: 23-24).

En el siglo XIX, existían campos homogéneos binarios de subjetividad. A partir de la segunda mitad del siglo XX, debido a la sociedad de consumo, la subjetividad obrera ha decaído: “Y aunque las segregaciones y las jerarquías hayan sido tan intensamente vividas, una misma coraza imaginaria recubre ahora el conjunto de las posiciones subjetivas” (Guattari, 1989, 1996: 12). Guattari, sobre lo mismo, explica que los países del Este se han incorporado “unidimensionalmente” a Occidente, del sistema comunista como opción y alternativa pasamos a la pirotecnia *mass-mediática* de las sociedades de control.

Un ejemplo que nos ayuda a profundizar en este análisis -como resultado territorial de las divisiones políticas de posguerra y de la tensión ideológica durante la guerra fría¹⁷⁹- es el levantamiento en la ex *Niemandsland* (tierra de nadie) o en la ex *Todesstreifen* (franja de la muerte), ubicada *entre* la Berlín de la ex República Democrática Alemana y la ex República Federal Alemana, de uno de los símbolos más magnánimos del capitalismo y el consumismo europeo. En una grieta que no pertenecía a ninguna de las bandas Oriente-Occidente, en tierra de nadie, tras la reunificación se alza la *Potsdamer Platz*; localización representativa del proyecto neoliberal controlador de nuestros días y cuyo estandarte es el edificio *Sony Center*. El problema está -sugiere Vázquez Medel (2000)- en la construcción de nuevos territorios que supriman y/o prevalezcan frente a otros, y, superando esta idea, dicho autor busca “(...) establecer espacios de desterritorialización, *res nullius*, tierras de nadie (o de todos) que puedan ser habitadas sin prevalencias ni imposiciones, experimentadas como lugares de tránsito” (Vázquez Medel, 2002: 1). En síntesis, la Alemania capitalista no, necesariamente, se “reunificó” con la comunista, sino que cometió

¹⁷⁹ No hay que olvidar que, desde la ex R.D.A., el Muro de Berlín era denominado “Barrera de protección contra el fascismo”. Éste último ejemplo se lo debemos, particularmente, al comunicador y sociólogo Marcelo Hernández Rodríguez y a la politóloga Anne Steckner. Agradecemos su disponibilidad, incluso vía correo electrónico, para sugerirnos algunas nociones que nos ayudaron a aclarar este interesante tema.

un acto de absorción, donde una terminó con la otra, sin querer dejar rastros del régimen socialista.

Las oposiciones dualistas tradicionales que han guiado el pensamiento social y las cartografías geopolíticas están caducas. Las situaciones conflictivas continúan, pero introducen sistemas multipolares incompatibles con enrolamientos bajo banderas ideológicas maniqueístas. Por ejemplo, la oposición entre Tercer Mundo y mundo desarrollado ya no tiene ningún sentido (Guattari, 1989, 1996: 15).

Por lo mismo, la ecosofía mental está en la obligación de re proyectar las relaciones entre el sujeto y el cuerpo, los conflictos espacio-temporales y los secretos de la vida y de la muerte. Como también tiene que hacer lo posible para encontrar los remedios que solucionen las patologías de uniformidad *mass-mediática* y telemática, la resignación de las modas, las manipulaciones de la opinión por la publicidad y la propaganda.

Permanente amenaza, agregamos nosotros, que está influenciada por las sociedades disciplinarias que se caracterizan por el surgimiento y estabilización de un sistema capitalista que tiene como objetivo, en beneficio de su proyecto, castigar discretamente a quienes osen trasgredirle. Modelos que, en el siglo XX, son anunciados como sociedades de control que modulan a los miembros de éstas.

La ya propuesta transición de unas sociedades disciplinarias a otras de control es lo que diagnostica Guattari con su proyecto ecosófico y pretende, vía esta iniciativa tercer ecológica, superar los postulados que dichas sociedades presentaron y presentan. Lo que este autor denuncia es la ceguera que ha nacido, a partir de algunos “dominios de lo real”, de carácter engañoso. Con el propósito de desintoxicar el discurso envolvente “(...) que en particular destilan las televisiones, de aquí en adelante convendría aprehender el mundo a

través de las tres lentes intercambiables que constituyen nuestros tres puntos de vistas ecológicos” (Guattari, 1989, 1996: 32).

Ecologías del espíritu que, desde postulados como la ecosofía, buscan recomponer y reajustar las luchas emancipatorias que provienen de la nueva relación capital-actividad humana, a través de la incorporación de proyectos ecológicos, feministas, antirracistas, marginados y disgregados en general; para así, tener acceso a modos de producción de la subjetividad: al conocimiento y a la cultura. La lógica de las intensidades (eco-lógica) tiene en cuenta el movimiento de los procesos evolutivos que se esmeran en encontrar los vectores potenciales de subjetivación y singularización.

Si es tan importante que las tres ecologías se liberen, en el establecimiento de sus puntos de referencia cartográficos, de los paradigmas pseudocientíficos, ello no sólo se debe al grado de complejidad de las entidades consideradas, sino, más fundamentalmente, al hecho de que ahí está implicada una *lógica diferente* de la que rige la comunicación ordinaria... (Guattari, 1989, 1996: 36).

Desde una visión centrada en la comunicación ordinaria -como lo indica Guattari- y el desarrollo en la sociedad global de la información y como otra alternativa para enfrentar las patologías producidas por el imperio controlador, Francisco Sierra (2003) sugiere que en este momento, donde la subsunción capital de la sociedad entera está, cada vez más, haciéndose presente, es necesario proponer políticas de comunicación y educación *-educativas*, les denomina- que ayuden a replantear los conflictos producidos por esta cuestión, “(...) modificando la función y sentido del conocimiento social a partir de criterios éticos, políticos y legales tecnocráticos” (Sierra, 2003: 159). Un desafío fundamental es, continuando con este autor, desplegar un operativo crítico-reflexivo de la investigación en comunicación educativa para enfrentarse a la nueva economía política del

conocimiento, esbozando una opción democrática que supere la complejidad cultural del cambio tecnológico, “(...) la autonomía, descentralización y competitividad educomunicativas y la progresiva mercantilización del conocimiento” (*Ibidem*, 163).

Un tema interesante de destacar frente a dichas alternativas que tienden a combatir el imperio *-contraimperio*, le llamaremos en el próximo capítulo- es que estos postulados no tienen la intención de construir nuevas reglas y códigos universales, sino de despojar las ideas principales a partir de los niveles ecosóficos o de las tres ecologías planteadas por Guattari. “Un proverbio dice que ‘la excepción confirma la regla’, pero puede también modificarla y recrearla” (Guattari, 1989, 1996: 50). La noción ecológica no debería sólo dedicarse a la naturaleza y a quienes cultivan el cuidado de ésta. Su posición es tan válida como la de la ecosofía que pone en cuestión los poderes del capitalismo y busca opciones para replantear los estragos ocasionados por el C.M.I. Derivadas de la singularidad, y en la producción inagotable de subjetividad, surge una proliferación de experiencias alternativas que, al conjugarse convenientemente con el resto de la sociedad, deben autonomizarse: “El principio particular de la ecología social está relacionado con la promoción de *invertissement* afectivo y pragmático sobre grupos humanos de dimensiones diversas” (*Ibidem*, 63) que exponen una reconversión específica de la subjetividad primaria que está supeditada a la ecología mental.

Cada vez se recurrirá más a la inteligencia y a la iniciativa, pero en contrapartida se pondrá mucho más cuidado en la codificación y en el control de la vida doméstica de la pareja conyugal y de la familia nuclear. En resumen, territorializando a la familia a gran escala (por los “medias”, los servicios de

asistencia, los salarios indirectos...), se intentará aburguesar al máximo la subjetividad obrera (Guattari, 1989, 1996: 67-68).

Un paso importante en este nuevo sistema de valorización ecológica, que proponemos junto a Guattari (1989, 1996), es la vitalidad y engranaje del *desplazamiento* que, siguiendo las posturas de Hardt y Negri (2000, 2002), nace en y desde la misma efervescencia del imperio. “Las fuerzas creativas de la multitud -nos dicen estos autores- que sostienen el imperio también son capaces de construir autónomamente un contraimperio...” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 14), una manera organizacional política diferente de los flujos y los intercambios globales. El desplazamiento como dispositivo contraimperial es mucho más que un mero movimiento. Para Guattari es, a su vez, el resultado de los esfuerzos que tratan de acertar con dichos valores alternativos, ya que éstos no se presentarán nunca estáticos y totalmente compuestos. “Será el resultado de un desplazamiento generalizado de los actuales sistemas de valor debido a la aparición de nuevos polos de valorización” (Guattari, 1989, 1996: 73). Los desplazamientos -sintomáticos de los procesos de subjetivación- se van emplazando en la medida que continúan su acción desplazadora y nos permiten evidenciar que, en los últimos tiempos, los cambios sociales de mayor notabilidad se han producido como consecuencia de dichos desplazamientos. “En un plano político, por ejemplo en las Filipinas o en Chile¹⁸⁰, o (...) en la URSS, donde mil revoluciones de los sistemas de valor se infiltran progresivamente” (*Ibidem*, 73).

Irma Cristina Bravo y Felip Gascón (2002) manifiestan, en su investigación sobre el *redes-cubrimiento* de la ecología de las comunicaciones, que una nueva manera de

¹⁸⁰ 1989: fecha en que fue escrito las *Tres ecologías* y año donde fue destituido, democráticamente, Pinochet en Chile. Lo rescatamos porque es un caso muy cercano para nosotros.

acercarse a la comunicación es posible al rastrear las pistas de los desplazamientos y dinámicas que constituyen las relaciones entre los individuos y sus ecosistemas (Bravo y Gascón, 2002). Acorde con dichos planteamientos, Vázquez Medel (2001) propone en su Teoría del Emplazamiento -teoría que desarrollaremos con mayor amplitud en el capítulo VI y que ahora centraremos sólo desde la noción de desplazamiento- un punto de vista que también se escapa de la visión tradicional montada en torno al tiempo y al espacio, “(...) vivir emplazados (...) supone ser capaces de imaginarnos en otros lugares y en otros tiempos” (Vázquez Medel, 2001: 1) y, asimismo, asegura este teórico que el emplazamiento no es una mirada reemplazable, sustituible de otras miradas, sino que busca *re-emplazarlas*, es un territorio en tránsito, es un viajero en camino, es re-emplazamiento que habilita nuevos y permanentes desplazamientos.

Estar emplazados es, pues, ocupar un hueco espacio-temporal, un plexo. Un plexo que hacia el interior deberíamos vivir en radical simplicidad, hacia el exterior en inevitable complicación (...) Defendemos nuestro plexo luchando y adaptándonos a nuestro entorno, desplazándonos hacia otros emplazamientos cuando nuestro plexo es acosado. Tal es la fórmula mínima de la lucha por la existencia (Vázquez Medel, 2000: 126).

Gilles Deleuze (1990, 1996) lo deja muy claro, en una entrevista con Antonio Negri, al indicar que es necesario llenar los espacio-tiempos desconocidos, “(...) de inventar nuevos espaciotiempos: los movimientos revolucionarios...” (Deleuze, 1990, 1996: 269), la revolución bio-tecno-comunicacional que, en este caso particular, la re-activamos como resistencia contraimperial.

Virilio (1997), en un principio, escribe sobre un emplazamiento fijo en el arte, sin actividad, quieto y homogéneo. Pero esta localización, poco a poco se va deslocalizando, virándose del cuerpo señalado del hombre o del cuerpo de la propia caverna, luego de los

frescos, de los mosaicos, etcétera, “(...) con los primeros cuadros que se liberaron de las cuevas y la piel, para convertirse en desplazables objetos nómadas” (Virilio, 1997: 1). Poco a poco se fueron deslugarizando o, utilizando algunos conceptos expuestos en este capítulo, no lugarizando hasta llegar al ciberarte o arte virtual, desplazándose desde un lugar por medio de museos, galerías, colecciones itinerantes y reproducciones fotográficas, “(...) -donde el viaje es ya de otra índole- y del CD-rom, que todavía es un soporte material, el arte de hoy, con sus técnicas interactivas, ha alcanzado el nivel de intercambio instantáneo...” (*Ibidem*, 2). Sobre lo mismo, Fernández Serrato (2003) se pregunta si se puede hablar de un “arte verdadero” o un Gran Arte heredero de una tradición clásica como si fuese algo más que una pieza museológica o como un montaje de la crítica que mira con las anteojeras del canon, “¿Existe todavía hoy un ‘arte de verdad’, que sea a la vez nuestro tiempo, frente a todas esas cosas *entrediscursivas* que parecen no estar en ninguna parte, sino en los huecos, en los márgenes, en los no-lugares?” (Fernández Serrato, 2003: 46).

Un ejemplo en este mismo campo es el que rescata Víctor Silva Echeto (2003) al referirse a la obra del pintor mexicano Carlos Salgado Vázquez. En un breve ensayo sobre el artista, dicho investigador indica que una de las características primordiales de su obra es el cruce, sin cesar, de fronteras. Salgado, fundamenta Silva Echeto, no se localiza en ninguna parte, sino se deslocaliza y re-localiza, sin respetar jerarquías, ni páginas escritas, recuperando, con esto, las diseminaciones de las minorías...

Si como escribió un loco, a principios de siglo, en los muros de un manicomio de Francia: “viajo para conocer mi geografía” o como señalaba Pessoa: “viajar, perder países”, Carlos Salgado como un *nómada* contemporáneo viaja, se pierde y encuentra las potencialidades de las fronteras, en su propia conmoción que produce el enfrentamiento de vivir en los *espacios liminares*. No hay nada más que caracterice tanto su vida como los dolorosos y paradójicamente deseados desplazamientos entre países, ciudades, moradas, idiomas y entornos que lo han mantenido en movimiento constante todos estos años, y han

formado al pintor que empieza a pintar en Sevilla, pero se traslada con su obra por numerosos países. Por ende, la definición de su obra es tan indefinida como esos viajes que nos reconcilian con la vida... Esa reconciliación nos producirá conocer la obra de este artista tan mexicano como universal (Silva Echeto, 2003: 5).

Relacionado con lo expuesto en párrafos anteriores por Paul Virilio, Alberto Madrid (2000) centra su investigación en torno a la movilidad y el desplazamiento en lo que él denomina la *habitabilidad del arte*. Las obras generan cambios en el ámbito de su propia circulación y los lugares de exhibición -llámese galerías, propone dicho autor- “(...) se tornan inadecuadas ya sean por sus características o por las especificaciones de las obras” (Madrid, 2000: 8). Correspondiente a la coyuntura de la plástica de la ciudad-puerto de Valparaíso (Chile) a mediados-finales de los años noventa (1995-2000), Madrid analiza las transformaciones en virtud de un lugar de inscripción y su producción. Actividades referidas a los procesos de remodelación urbana que se entienden como “(...) rehabilitaciones, construcción de ejes transversales, habilitación de subterráneos, procesos que son citados como pretexto para la elaboración de una escena gráfica” (*Ibidem*, 5)¹⁸¹, enfatizando, además, que lo mismo sucede en el arte, ya que el modo de producción (en el periodo en que se llevó a cabo su trabajo en terreno) implicó rotundos y permanentes cambios de referencias y puntos de vista. Lo antes mencionado, a partir de un ejemplo local, conlleva a una crisis de la habitabilidad del arte, por lo que es necesario re-plantearlo, re-habitarlo y, por ende, desplazarlo o, sencillamente, desplazarse.

¹⁸¹ “Tal situación no sólo se manifiesta en las obras recientes, sino en la dinámica del tiempo por el desplazamiento del plan hacia el borde costero y también por la conservación, restauración y construcción de edificios que contienen la memoria de las diferentes citas de modelos arquitectónicos. Se debe consignar, además, que las obras de rehabilitación de la construcción de estacionamientos subterráneos, forman parte de un proyecto mayor de remodelación urbana en el marco de los ejes transversales que se encuentran en construcción en Valparaíso. De algún modo, la ejecución de estas obras evidencia una resignificación del lugar, ya que en sus readecuaciones se alteran los recorridos cambiando las condiciones de legibilidad” (Madrid, 2000: 13).

Lo anterior permite articular un campo semántico vinculado al léxico de la construcción que es usado de modo desplazado; los procesos de construcción en la ciudad como remodelación de la legibilidad son comparables en el campo de la visualidad a la intervención del lugar (Madrid, 2000: 5).

Para proseguir con su fundamentación, este investigador recupera los trabajos de los artistas porteños Guisela Munita, Pedro Sepúlveda, Marcelo Orellana, Edgardo Canales, Alonso Yáñez y Vanessa Vásquez Grimaldi, quienes, desde sus proyectos teórico-estéticos, re-plantean el concepto de habitabilidad de la región de Valparaíso y presentan atractivas estrategias para escapar del “(...) inmovilismo de un modelo de gestión que insiste en la fijación nostálgica y en las tácticas ilustrativas del referente” (Madrid, 2000: 9). Estos artistas, sugiere el autor, ponen en crisis los límites de los géneros, desplazándolos y ampliando sus procedimientos de emplazamiento. Así lo rescata Madrid del catálogo “Dos deposiciones diarias” (Valparaíso, 1997) de Vanessa Vásquez Grimaldi, escrito y presentado por el crítico de arte Justo Pastor Mellado (2000):

Pero la ventaja se ha transformado en una nueva exigencia: la reflexión sobre los desplazamientos se ha convertido en una reflexión sobre los emplazamientos. Lo que en 1981 se desplaza, en 1997 se emplaza de otro modo. Hay que recordar lo siguiente: pensar los desplazamientos significa pensar en los procedimientos del arte (Mellado en Madrid, 2000: 29).

Más allá de este ejemplo, y para finalizar el presente capítulo, quisiéramos quedarnos con algunas esperanzadoras palabras de Félix Guattari (1989, 1996) que nos ayudan a redondear lo ya expuesto y a orientarnos hacia la última parte de esta investigación. Dicho pensador indica que es fundamental concebir una recuperación de confianza de la

humanidad en sí misma, partiendo, incluso, por medios de revalorización pequeños e insignificantes.

En conclusión, las tres ecologías deberían concebirse, en bloque, como dependiendo de una disciplina común ético-estética y como distintas las unas de las otras desde el punto de vista de las prácticas que las caracterizan. Sus registros dependen de lo que yo he llamado una *heterogénesis*, es decir, de procesos continuos de resingularización. Los individuos han de devenir a la vez solidarios y cada vez más diferentes. (Lo mismo sucede con la resingularización de las escuelas, de los ayuntamientos, del urbanismo, etc.) (Guattari, 1989, 1996: 78-79).

CAPÍTULO VI

¿CÓMO TRASGREDIR EL CONTROL?

CONTRAIMPERIO Y LA REVALORIZACIÓN DEL

PROYECTO ANTROPÓFAGO

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

*“Tupy or not tupy that is the
question...”*

O. de Andrade

“De las redes de promoción-control se resbala insensiblemente a las de vigilancia-desinformación. En otras épocas se conspiraba siempre contra un orden establecido. Hoy en día *conspirar a favor* es un nuevo oficio de gran futuro. Bajo la dominación espectacular, se conspira para mantenerla y para asegurar lo que sólo ella podrá denominar su buena marcha. Esta conspiración *forma parte* de su propio funcionamiento”

G. Debord

“Lo que los teóricos del poder de la modernidad se vieron obligados a considerar trascendente, es decir, exterior a las relaciones productivas y sociales, aquí se presenta como algo interior, inmanente a las relaciones productivas y sociales”

M. Hardt y A. Negri

Con la intención de proseguir con algunas nociones expuestas en los capítulos anteriores y en relación a las particulares fórmulas de poder que han recaído sobre nuestras sociedades en los últimos siglos, consideramos vital, para esta investigación, especificar

ciertos puntos de interés que nos evidenciarán, incluso con ejemplos, la transición que tratamos de esclarecer en apartados anteriores.

En el capítulo IV observamos, básicamente, los modelos que han conformado el pensamiento occidental y sus reconocidas secuelas en un terreno más *rizomático* que *arborescente*, para no perder nuestras siempre presentes identificaciones posestructuralistas. En el capítulo V, nos detuvimos en la intersección que se produce en los procesos de contaminación de una etapa sobre la otra y, como consecuencia de esto, su permanente mixtura. Es así como encontramos -a pesar de la tajante diferencia que proponen Hardt y Negri (2000, 2002)- huellas del imperialismo en el imperio: herencia que, desde nuestra mirada *antropófaga simbólica*, nos lleva a reconocer un proceso deglutorio de una en otra y la influencia entre sí que este sólo hecho alimenticio propicia.

En el acto antropófago no se hace una digestión por separado, dependiendo de la identidad de lo que es consumido, sino -por el contrario y en el proceso de transición que planteamos- dicha nutrición es híbrida, colectiva y múltiple, sin asumir, por supuesto, que, por más que se traten de marcar las diferencias a modo trascendental y no inmanente, el imperio lleva consigo secuelas que se traducen en los restos de un imperialismo impositivo y cerrado, que, cada vez más, evidencia su crisis y decadencia en beneficio -eso sí- de esta nueva soberanía controladora y virtual.

Continuando con las consideraciones expuestas en los párrafos pasados, trabajamos y trabajaremos en esa intersección, es esa transición ya que, las circunstancias del momento -sumadas a la inusual posibilidad que ofrece la posmodernidad (Lyotard, 1989) para ser estudiada sin efecto retroactivo, sino mientras se encuentra en pleno ejercicio- nos permiten obtener conclusiones que rayan entre la una y la otra o, más bien, que tienen todavía alguna tendencia hacia una de éstas, sobretodo si asumimos dicho polémico tránsito a partir del

siglo XVIII, para continuar descansando en uno de los pensadores centrales de la presente propuesta investigadora como es Michel Foucault (1975, 1994). Sin olvidar, por supuesto y como ejemplo de estas mixturas, que, para Gilles Deleuze (1969, 1989), el tan cuestionado platonismo es posible de ser invertido, ya que trastoca, desde sus principios básicos, la noción de simulacro y pervierte el postulado icónico de la representación y la semejanza.

En la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Lo mismo y lo semejante sólo tienen ya por esencia el ser *simulados*, es decir, expresar el funcionamiento del simulacro. Ya no hay selección posible. La obra no jerarquizada es un condensado de coexistencias, una simultaneidad de acontecimientos. Es el triunfo del falso pretendiente. Simula al padre, al pretendiente y a la novia en una superposición de máscaras. Pero el falso pretendiente no puede ser llamado falso en relación a un supuesto modelo de verdad, como tampoco la simulación puede ser llamada apariencia, ilusión. La simulación es el fantasma mismo, es decir, el efecto de funcionamiento del simulacro en tanto que maquinaria, máquina dionisiaca (Deleuze, 1969, 1989: 264).

Como argumento a estas paradójicas “confusiones” habilitadoras de la transición que proponemos junto a Hardt y Negri (2000, 2002), podemos indicar que estamos participando de un periodo que se va incrementando y en el cual definir con exactitud alguna cuestión es una tarea que se va dificultando, por ejemplo: las identidades claras y precisas ya no existen y las, en su tiempo, consolidadas clasificaciones binarias cada vez están siendo más cuestionadas.

A pesar que los Estados-nación como tal traten, románticamente, de dar sus últimos zarpazos para proteger y velar por su soberanía de gobierno, poco a poco, se globalizan y multiplican, quedando obsoletos y entrando, como un actor más, en este nuevo e imperial orden mundial. Es la generación, como la adelantamos en el capítulo III (III. 7.), de la clausura de la representación, de la identidad, del autor y, como lo veremos en esta última parte, del sujeto. Las luces y el poderío incuestionable de las modernidades (como clara y

acertadamente lo anuncian Hardt y Negri) se van apagando y abren sus puertas a un nuevo modelo desconcertante, impredecible y multitudinario, donde se aparcan los grandes trascendentales y salen a flote las siempre dejadas de lado inmanencias. Fernández Serrato (2003), al referirse a los productos estéticos, nos coopera en esta reflexión:

En resumen, el desarrollo de las tecnologías de reproducción mecánica aplicadas a los productos estéticos y la intervención de los dispositivos técnicos en la creación y en la recepción del objeto artístico han dado lugar a nuevas formas de expresión en las que el control del proceso de creación y la disposición de las reglas de lectura ya no recae totalmente en manos humanas, pues la máquina desempeña funciones decisivas en la construcción de la textualidad del objeto estético y trastorna las condiciones de su contemplación espectral al convertirlas en situaciones de uso (Fernández Serrato, 2003: 33).

Como ya lo hemos expuesto y lo detallaremos con mayor precisión en este capítulo -después de haber deslizado ciertas ideas (para nosotros fundamentales) al momento de cooperar en el destronamiento del sistema disciplinario y asumiendo, en principio, que dicha fundamentación está medianamente explicitada- nos parece interesante replantearnos este problema pero desplazándonos e incursionando en el funcionamiento del nuevo orden imperial, es decir, desde la mirada de la posmodernidad: ¿Es el nuevo orden imperial una solución para, de una buena vez, cortar con los vicios de la modernidad y retomar un proyecto diferente?

Sin duda, este nuevo orden fue y es una alternativa que puso en el tapete la crítica y la crisis de la modernidad, pero, desde nuestro punto de vista y como lo elucidamos en los últimos apartados del capítulo anterior con Guattari (1989, 1996) y Varela (1992, 2003) y el proyecto ecológico y la virtualidad del ser, respectivamente, el imperio posmoderno -y así lo tratamos de descifrar con Deleuze y las sociedades de control- tiende a caer en el atractivo juego del poder, del poder de las nuevas tecnologías, el nuevo poder imperial que

plantea una forma imperceptible de supervisión, bajo normas más abiertas y globalizadas de dominio. Por ello, para superar esta “crisis” de la posmodernidad -si prolongamos la pauta que Hardt y Negri nos ofrece en torno a la modernidad- es fundamental reactivar el giro bio-tecno-comunicacional. Rescatada de Vázquez Medel (2000g), la revolución bio-tecno-comunicacional debería entenderse -si recogemos algunas ideas de Jesús Ibáñez (1994)- como algo más que una lucha, más que una confrontación directa: “Una revolución es una inmensa conversación: un rescate del ser de las garras del valor” (Ibáñez, 1994: 73) y donde el hombre, las *nuevas humanidades* (Derrida, 1998, 2002), mediante este giro, no sean víctimas del desarrollo tecnológico sino que este potencial se torne en una herramienta que pueda ser utilizada para enfrentarse a la soberanía imperial.

En vista a esto, continuamos planteando el modo de operar de dicha nueva etapa: ¿cómo podemos, ahora, analizar y cuestionar aquellos, en muchas ocasiones, desconocidos argumentos que provocaron la transición y que surgieron a la vela del nuevo orden imperial, cuya múltiple arma controladora vigila directa e indirectamente a los miembros de las sociedades de control a través de la supuesta “libertad” de los *mass media*? Por lo mismo, ¿podemos vislumbrar algunos dispositivos que nos permitan resistir el embate del nuevo orden mundial? Aunque suene pretencioso -y sin dejar de lado la recomendación de Hardt y Negri: “(...) todavía no estaríamos en posición (...) de indicar ninguna elaboración existente y concreta de una alternativa política al imperio” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 185)- ese es, en la medida de lo posible, uno de los propósitos de este capítulo y, en parte, del anterior al delinear algunos bosquejos, en tanto en cuanto pudimos plantear un estado de la cuestión en lo concerniente al traspaso del imperialismo (disciplinario, para nosotros) al imperio (controlador), sin desconocer sus conjugaciones, matizaciones y recíprocas profanaciones.

Para poner en marcha este último capítulo y poder enfrentarnos a los postulados de la posmodernidad desde nuestras prácticas antropófagas, pretendemos retomar las estrategias *deconstructivas* que, en su momento (década de los '60) y como motor impulsor de la puesta en escena del logofonocentrismo y sus derivados, rompieron con el binario orden establecido que tanta credibilidad acaparó en la última etapa de la modernidad. La *différance* como proyecto trasgresor será una herramienta vital para poner en duda la eficacia de un sistema cuyo fin prioritario es controlar... La *différance* como resistencia frente a la representación y -posteriormente, tras la muerte de ésta- a las secuelas que conlleva su clausura y ulterior germen del simulacro. Por lo tanto -a diferencia de Hardt y Negri que dan por añeja la postura derridiana: "Con este paso, la fase deconstructiva de pensamiento crítico (...) [de] Derrida, nos proporcionó un poderoso instrumento para salir de la modernidad, ha perdido su efectividad" (Hardt y Negri, 2000, 2002: 195)- retomaremos y reutilizaremos la *différance* -sin dejar de lado la minuciosa investigación de estos autores sobre el contraimperio- para, bajo el ejemplo de la radical *antropofagia brasileña*, proponer algunas fórmulas de resistencia con la finalidad de intervenir y transgredir el nuevo imperio que avanza a pasos agigantados.

VI. 1. El hambre de la *antropofagia simbólica*

Basándonos en las ideas expuestas a lo largo de esta investigación y continuando con el planteamiento tercer ecológico y desplazante que esbozamos tratando de escapar de los controles de la simulación, es oportuno retomar la idea de emplazamiento (re-emplazamiento, desplazamiento) de Vázquez Medel (2000)

y adentrarnos en algunas nociones que nos ayudarán a ilustrar nuestra propuesta para continuar trabajando en torno a la transición entre las sociedades diagnosticadas por Foucault (1975, 1994) y Deleuze (1993) y sus potenciales consecuencias.

Para comenzar, precisamos conocer en este apartado ciertas nociones clarificadoras de Antonin Artaud (1938, 1978), quien, desde sus interdisciplinarios estudios teatrales, fue uno de los primeros (insistimos en 1938) en diagramar esta carencia ecológica y presagiar algunos elementos de interés para conocer, por ejemplo, las sociedades en las que vivimos (aquí reconocemos, también, las directas influencias de Artaud en el posestructuralismo y, particularmente, en Deleuze, Guattari y Derrida). Es así como Artaud proclama "*El mundo tiene hambre...*" (Artaud, 1938, 1997: 9) al hacer un paralelismo entre civilización y cultura. Esta preocupación digestiva, esta hambrienta inquietud se dilucida en el hundimiento generalizado de la vida (podríamos decir vacuidad) que produce la antes anunciada correspondencia -"(...) *base de la desmoralización actual*" y la impaciencia por una cultura que nunca concordó con la vida: "(...) *y que en verdad la tiraniza*" (*Ibidem*), la controla para ser coherente con algunas estrategias ya desarrolladas. Como consecuencia, dicha voracidad de vida se reduce a una falta de interés evidente por las culturas, ya que éstas, artificialmente, se pueden alinear hacia unas *imágenes del pensamiento* que están orientadas desde el apetito vigente que corroe e incomoda. Igualmente, explica Artaud, la culpa de esta situación proviene, particularmente, de lo humano -de las ciencias humanas, diríamos con Foucault retomando bases disciplinarias- y anuncia el actor y dramaturgo francés que dicho contagio masivo de lo humano afecta las ideas que

deberían ser ideas ilimitadas, “(...) *pues lejos de creer que el hombre ha inventado lo sobrenatural, lo divino, pienso que la invención milenaria del hombre ha concluido por corromper lo divino*” (Artaud, 1938, 1978: 11).

Sobre este asentamiento que delimita y delinea los cimientos del acelerado periodo por el que pasamos en la actualidad, dicho escritor protesta contra las insensatas demarcaciones que se han impuesto a la idea de cultura y denuncia que ha sido minimizada y relegada a una especie de mausoleo que invita, por prejuicios sociales establecidos, a una idolatría hacia y de la cultura que se puede asemejar a la de aquellas religiones que veneran a sus dioses encasillados en grandes y respetables panteones. Sin olvidar, como nos sugiere Jesús Ibáñez (1994), que la religión ha producido sujetos-mundo, “(...) (desean atrapar todo el espacio-tiempo con sus proyectos)” (Ibáñez, 1994: 26). Así también lo entendemos con Foucault (1988, 1990) al retomar medianamente el concepto de disciplina y anunciar en este caso que el cristianismo pertenece a un tipo de religión de salvación, como aquellas religiones que obstruyen los recorridos y conducen al individuo de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Eternidad definida y bien establecida por el discurso de autoridad que nace del propio temor que éste mundo extraño irradia y produce como consecuencia de su desconocimiento, su exotismo, por pertenecer al reino de lo incomprensible: por eso hubo que inventarle, para comprenderlo, para familiarizarlo. Estas son las partituras previas del concierto posmoderno de la simulación. “Para conseguirlo el cristianismo ha impuesto una serie de condiciones y de reglas de conducta con el fin de obtener cierta transformación del yo” (Foucault, 1988, 1990: 80). Por otra parte y sobre conceptos similares que ya hemos expuesto, Jacques Derrida (1971,

1989) advierte que estos antecedentes pueden ser concebidos como una “mitología blanca” que agrupa y refleja a la cultura occidental. De la misma manera, lo da a entender Artaud: “*Y asimismo, si creemos que los negros huelen mal, ignoramos que para todo cuanto no sea Europa somos nosotros, los blancos, quienes olemos mal. Y hasta diré que tenemos un olor blanco, así como puede hablarse de un “mal blanco”* (Artaud, 1938, 1997: 11).

Este blanqueamiento mitológico, como lo vimos en el segundo capítulo de la presente investigación (II. 1.), o “(...) como Derrida recordaba (...) la triple mitología del hombre -hombre- blanco de occidente” (Vázquez Medel, 1991: 40) es producido, según Derrida, por la forma universal de lo que se quiere reconocer como la Razón (Derrida, 1971, 1989). Desde esta orientación -disciplinada y en tránsito a lo controlado- y subvirtiéndola, damos vida a la anunciada y desarrollada (en el primer capítulo I) propuesta *antropófago-simbólica* que promueve dichos postulados teórico-críticos: llevar este fenómeno hacia una deglución sígnica que nos invite a transgredir los instaurados principios para, así, proponer una alternativa que consienta re-alimentar esa hambre que describe Antonin Artaud.

La idea, como ya lo anunciamos en capítulos anteriores, es comerse a esa dispuesta, limitada, definida y binaria mitología blanca para tratar de proponer -incorporando (no al centro de la razón) los márgenes que ella misma segrega- una mirada diferente, donde podamos ampliar las opciones alimenticias en beneficio de una sociedad famélica. El objetivo no es crear un nuevo universo pleno de poder dominador y controlador, sino buscar y proponer las herramientas necesarias para abrir caminos alternativos que rompan los postulados trascendentales y permitan la libre conjugación, en espacios intermedios, entre

unos y otros. Así, lo explica Vázquez Medel (2002 y 2003) con la noción de emplazamiento que "(...) quiere constituirse más allá de la dicotomía dentro/fuera (...) Es imprescindible romper la antinomia sujeto-objeto, individuos-comunidad: existimos en *redes relacionales*..." (Vázquez Medel, 2002 y 2003: 5 y 6). La Teoría del Emplazamiento, en este mismo sentido, también propone intervenir, como ya lo dijimos, con la visión tradicional (eurooccidental) de espacio-tiempo.

En un primer esquema, Vázquez Medel es enfático al definir al ser humano como un *intervalo* y como una *frontera*, sobre todo si comprendemos las fronteras como intermedios plurales y no como límites cerrados. Por eso, abrimos y replanteamos -re-emplazamos para desplazar en el emplazamiento- las nociones establecidas espacio-temporales -"Intersecciones de espacios y de tiempos heterogéneos" (Vázquez Medel, 2003: 3)- para proponer nuevas lecturas de las mismas. Lecturas que no cierren sus homogéneas puertas sino que, al contrario, las abran y multipliquen.

Aproximándonos (y, en ocasiones, violentándolas) a las nociones fronterizas que hemos apuntado (y seguiremos apuntando) podemos rescatar -como primeros pasos introductorios y como lo hace el propio Vázquez Medel: "Nuestro territorio es un *territorio de frontera* (Trías) entre el cerco fenomenológico de la manifestación y el cerco hermenéutico de lo que nos trasciende" (*Ibidem*, 10)- la fenomenológica clasificación que sustenta Eugenio Trías (1991) al referirse al límite como frontera (*lógica del límite*). Reconociendo algunos frenos y tapujos que este mismo filósofo propone en su investigación¹⁸², asumimos, en beneficio de un

¹⁸² La crítica de Trías (1991), en una primera lectura, se enfrenta sólo a lo binario aunque tiene una tendencia a abrir las fronteras en una lejana aproximación, a pesar del limitado concepto de *cerco fronterizo*, a lo que desarrollamos como intersticio tercer-espacial. Creemos, por lo tanto, que este filósofo se detiene excesivamente en la crítica a la modernidad y sus resquicios de la Razón única y olvida las secuelas que

mejor desarrollo del emplazamiento, su particular e interesante mirada, siempre, considerando que la noción de límite y frontera dispone una actitud divisoria, cortante que trataremos, en la medida de lo posible, de *canibalizar* (simbólicamente, por supuesto) para re-orientarla de acuerdo a nuestros contenidos.

Como puntapié inicial a esta empresa, el propio Trías nos dice: “El concepto (de límite) es un concepto ex-stático, abierto a lo simbólico, que jamás se enrosca en su propia transparencia ‘racional’...” (Trías, 1991: 418). Entendemos, con esto, que el límite, propuesto por el filósofo, intenta escaparse de la división uno-dos que definió este principio en las construcciones occidentales. Dicho concepto, Trías pretende repensarlo desde otro punto de vista, revelándolo del espíritu moderno y expresándolo, para nosotros, como un espacio limítrofe fronterizo donde se unen y se bifurcan elementos simbólicos y figurativos con un mínimo nivel de apertura de miras, entendiendo el límite no como una barrera cortante y divisoria, sino como un espacio fronterizo de libre circulación. Límite fronterizo diagramado como cruces o intersecciones, donde el *logos* (tanto figurativo como filosófico) no tiene cabida, (...) evitándose los efectos catastróficos de ese *hybris* moderno-fáustico...” (*Ibidem*, 115) que conlleva una connotación negativa del mismo límite, “(...) como semáforo rojo del pensar, del *logos*” (*Ibidem*, 423).

A partir de esto, Trías (1991) indica que se perfilan tres *cercos* que conforman el mundo: en una primera exposición se refiere al cerco que señala como el “mundo propio” y otro que denomina “el extranjero”. “Los tres cercos -nos

acarrea y que, por otra parte, se habilitan en ámbitos multimediáticos, como si, por ejemplo, lo hace Félix Guattari (1989, 1996) con su proyecto *ecosófico*. La sola noción de *cercos*, que la veremos en los próximos párrafos, encierra y limita, creando dentro y afuera como síntomas de discursos binarios que no están a la par con las ideas teóricas que expusimos desde los proyectos neotecnológicos y el imperio.

explica el autor- (...) se presionan, se embisten, se ‘cercan’ y se acosan entre sí, sólo que uno de ellos ocupa esa posición privilegiada de la *zona de en medio*” (Trías, 1991: 21) y asegura que, por ejemplo, la música (tiempo) y la arquitectura (espacio)¹⁸³, por su carácter “abstracto” y “asemántico”, son asignaturas que se perciben en el intersticio que surge entre la naturaleza y la cultura, “(...) elaborando y dando forma y determinación a ese *intersticio fronterizo*” (*Ibidem*, 45). El arte es por sí mismo fronterizo, simbólico, hermenéutico y, por ello, enfatiza el filósofo, se privilegia el análisis de éste y, en especial, de la música y la arquitectura.

Los tres cercos son los siguientes: *cercos del aparecer*, que quiere ser apropiado por la tecnociencia incluida la comunicación de masas que también puede ser entendida bajo un modelo de “capitalismo racional”¹⁸⁴; *fronterizo*, conceptual, “(...) tal como queda formalizado en una ontología de nuevo cuño...” (*Ibidem*, 31) y donde se disponen las instancias hermenéuticas que se dilucidan en el hablar dialógico y *hermético*, lo ‘encerrado en sí’, lo inconcebible y lo enigmático, cerco de la muerte y lo rechazado por la razón occidental. Este último, por desconocido, quiere y “debe” ser colonizado por la religión para, así, definir lo extraño, lo inalcanzable, lo exótico, es decir, lo impreciso, como lo tratamos de

¹⁸³ Sobre la arquitectura y la música, Trías manifiesta que son artes simbólicas -“Lo característico de la modernidad ha sido la represión o inhibición del simbolismo...” (Trías, 1991: 71)- y que lo ambiental crea el nexo entre el territorio y el cuerpo. Por lo que estas disciplinas, a diferencia de otras, se desenvuelven entre el cuerpo y el ambiente: “Por eso son *artes edificantes* que proceden a erigir edificios y ‘castillos en el aire’ (...) El aire es el espacio en el cual circula el sonido, y el músico, al darle forma, erige un edificio en ese medio sonoro” (*Ibidem*, 55-56).

¹⁸⁴ “La Razón, así, se hizo con el poder y acaparó la soberanía del mundo. Todo el cerco del aparecer fue paulatinamente ingresando en ese ‘principio de razón’, de modo que nada subsistiera susceptible de resistir a esa revelación absoluta y sin reserva (...) La ilustración y la Modernidad, que transmutan el *logos* en Razón (científico-técnica), surgen más bien a partir de la destrucción sistemática y de la ocultación y el encubrimiento del *pensamiento simbólico*” (Trías, 1991: 149-150 y 512).

anunciar, con el ejemplo del cristianismo, desde ciertos estudios de Foucault (1988, 1990) e Ibáñez (1984).

El ser también circula entre el cerco del aparecer y el cerco hermético, es decir, en el cerco fronterizo, salvo cuando es desviado por otras influencias a cercos que afectan sus procesos hermenéuticos, careciendo del factor intersticial que poseían en el límite de Trías. “El ser no debe suponerse situado regiamente ‘más allá’ de dicho límite, pero tampoco desplomado en el cerco del ‘más acá’...” (Trías, 1999: 402). En necesario, hacer lo posible para que el ser participe en el límite ya que el límite es el hacer del ser, en tanto que ser, soporta, aúna y aguanta los enfrentamientos entre un cerco y el otro, entre Oriente y Occidente. No existe una *Razón histórica*, explica este autor, que designe lineal, mecánica o dialécticamente un recorrido único que conduzca desde Oriente hasta Occidente. “La política ‘Occidental’ tiende a destruir el límite y su sustancia lógica (figurativa-simbólica). La política ‘Oriental’ tiende a monopolizar el simbolismo a través de un dominio indistinguible (civil-sacerdotal) de carácter teocrático” (*Ibidem*, 485).

Trías (1991) concluye, sobre lo mismo, que una estrategia oriental abierta a Occidente y viceversa es síntoma de una lógica del límite, de una *política ontológica*. Lamentablemente, esta empresa es un enorme fracaso, ya que los ganadores están definidos y no negocian su cetro, como claramente lo vimos, con otros fines, a partir de Said (1978, 1990) en el capítulo IV (IV. 2.) y lo seguiremos viendo, en la transición a las sociedades de control, en apartados siguientes.

Sólo si se abre un hiato, o espacio libre, entre “naturaleza” y “ley”, o entre la determinación histórica “natural” y la violencia “formativa”, abriéndose un espacio

transferencial en el que puedan alojarse signos de interrogación, signos *críticos* en relación con el propio destino, sólo así podría, acaso, evitarse el triunfo irreversible y sin retorno de la fatalidad occidental (Trías, 1991: 488).

Siguiendo con algunos postulados propuestos por Trías (1991), Vázquez Medel (2003) indica que “Habitamos un lugar y tiempo (de manera constantemente dinámica y cambiante), pero también habitamos lugares simbólicos en la semiosfera (Lotman), asignadas por las redes de mediaciones culturales que nos constituyen” (Vázquez Medel 2003: 8). Sabemos, por el momento, que esta es una empresa que puede rayar en la ilusión -“El mundo es, pues, ilusión, *illusio*, *ludus*: juego” (*Ibidem*, 3)- pero estamos seguros que indagando en los nuevos espacios-tiempos (*entre-lugares*, *entre-tiempos* les llama Bhabha (1994)) se encuentran y se están dando, como veremos más adelante, importantes resultados que proyectan en la práctica las ideas que desarrollamos y que continuaremos ampliando en el presente capítulo.

Radicalizando estas fenomenológicas -que no dejan de interesarnos e incumbirnos- nociones, podemos recordar, para proseguir con nuestros postulados, la estrategia *deconstructiva* de Derrida (1967, 1971) y referirnos a las secuelas trasgresoras que percibimos con la propuesta de la *différance*. La *différance* circula entre las huellas de las diferencias, “(...) tiene la estructura de una intrincación, de un tejido, de un cruce que dejará partir de nuevo los diferentes hilos y las distintas líneas de sentido (...) igual que estará lista para anudar otras” (Derrida, 1968, 1989: 40). Es lo que denomina Fernández Serrato (2003) como la

*deconstrucción del plazo*¹⁸⁵ y que entiende, desde la Teoría del Emplazamiento, como una ruptura, una trasgresión a los conceptos espacio-temporales tradicionales (plazo/plaza) y la creación -como lo tratamos de visualizar en el capítulo anterior- de nuevas opciones que re-orienten, re-emplacen las concepciones que producen el hambre del cual escribe Artaud y las crisis que, posteriormente, vislumbramos con Guattari, Deleuze, Virilio y, como lo veremos más adelante, con Vázquez Medel al referirse, en los ámbitos del emplazamiento, a la propaganda en las sociedades de control.

Desde este específico punto de vista, consideramos idóneo desarrollar los planteamientos *antropófagos-simbólicos* antes expuestos, en virtud de las rupturas trasgresoras y arriesgadas como estrategias de *différance deconstructiva*. Con la estrategia antropófaga que dilucidamos -y con la oportunidad que nos ofrecen los *estudios culturales* (sobretudo los ejercidos en América Latina) para realizar un proyecto interdisciplinario- ponemos en escena dicha propuesta caníbal intelectual en el espacio simbólico de la semiosfera.

Como sabemos, una de las intenciones primordiales de esta investigación es, a partir de los postulados que construyeron la antropofagia material, proponer una estrategia alternativa de *antropofagia simbólica-cultural* que, desde el campo de la semiótica, nos permita hacer del canibalismo un ejercicio incitador que aporte algunos indicios en relación a las abiertas ligazones entre diferentes culturas que, cuales actos *antropófagos simbólicos*, se mezclan y conjugan entre sí, desplazándose en momentos de abundantes migraciones intercontinentales y,

¹⁸⁵ Conferencia impartida en el marco del *I Seminario Permanente Teoría del Emplazamiento. Implicaciones y aplicaciones* organizado por el *Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la Comunicación*, perteneciente al Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura de la Universidad de Sevilla y celebrada el lunes 3 de marzo de 2003.

por ende, interculturales. “Se trata -concordamos las palabras de Sami Naïr (1996, 1998) con nuestra metáfora alimenticia- de un desplazamiento que modifica (...) la estructura social de las sociedades de origen y la estructura nacional de los países de acogida” (Naïr, 1996, 1998: 26), a través del flujo de nutrientes que entre ellos comienza a circular y a multiplicarse. Las sociedades actuales, parafraseando al mismo autor, son el resultado de un permanente ejercicio de transmisión social que redundante en un escenario complejo y heterogéneo (Naïr, 2001, 2002).

Como una metáfora posmoderna de los flujos migratorios, el *wrapping* -en el campo antropófago y retomando el concepto de Jameson (1991, 1996) desarrollado en el capítulo primero (l. 5.)- envuelve y pliega, tal cual como lo hizo, para citar un ejemplo al azar pero pertinente, el poeta Fernando Pessoa al alimentarse, alimentar y migrar a/hacia cada uno de los personajes que dan vida a sus *heterónimos*. Este caso, para nosotros caníbal, se complementa cuando se incorpora un nuevo ejercicio de engullimiento que es el realizado por José Saramago al comerse no sólo al heterónimo Ricardo Reis¹⁸⁶, sino también al mismo Pessoa y sus otros. Nos abocamos aquí a la cita de Foucault cuando dice: “¿qué importa quién está hablando?” (Foucault, 1969, 2002: 6) o a “la muerte del autor” de Roland Barthes (1978, 1980) y recogemos, nuevamente, el neologismo *lectoautor* para recordar que la figura de un sólo sujeto llamado autor está obsoleta ya que la identidad de ese “(...) autor se ve conquistada por alteridades

¹⁸⁶ Ricardo Reis es uno de los heterónimos de Fernando Pessoa que (*antropofágicamente*) lo hereda José Saramago para hacerlo protagonista de su novela *El año de la muerte de Ricardo Reis* (1984). Bajo el subtítulo: “Los personajes que comparecen en este libro”, el catedrático italiano de literatura portuguesa y uno de los máximos especialistas en Pessoa, Antonio Tabucchi, describe a Ricardo Reis de la siguiente manera: “Ricardo Reis nació en Oporto el 19 de septiembre de 1887 y se educó en un colegio de jesuitas. Era médico, pero no sabemos si llegó a ejercer su profesión para vivir. Tras la instauración de la República portuguesa, se retiró exiliado a Brasil debido a sus ideas monárquicas. Fue un poeta sensista, materialista y clásico” (Tabucchi, 1996: 61).

diversas que habilitan múltiples diferencias” (Silva Echeto y Browne, 2002: 1).

Lectoautores y heterónimos, heterónimos y *lectoautores* son víctimas de las devoradoras fauces simbólicas de Saramago. Pessoa, en *Los tres últimos días de Fernando Pessoa* de Antonio Tabucchi (1996), le dice a su heterónimo António Mora, “(...) he sido yo mismo y los otros, todos los otros que podía ser...” (Tabucchi, 1996: 53).

Este ejemplo de comer y ser comido, lo podemos encontrar en el ensayo de Vázquez Medel (2002), denominado “Pessoa revisitado: *El año de la muerte de Ricardo Reis*, de José Saramago” y en el cual explica -lo que nosotros proponemos bajo la figura antropófaga- como una “re-visita” (como un juego de espejos) a la *Lisboa Revisitada* (1995) de Pessoa, de Reis, de Saramago y de “(...) todos los otros que podía ser...”

El título de esta reflexión (...) está construido en un complicado juego de espejos, en parte al modo de Pessoa, en parte al modo de Saramago. *Lisboa Revisitada* es el título que Fernando Pessoa dio a uno de sus más conocidos poemas, fechado en el significativo año de 1924 y revisado dos años más tarde con algunas decisivas variantes (Vázquez Medel, 2002: 5).

Vázquez Medel se alimenta de las obras en cuestión (entre otras obras), migra entre ellas, y encuentra el distendido punto en el cual Saramago se engulle (o revisita) al poeta portugués. “Presentimos que Reis, como su creador Pessoa, también podría decir: ‘Otra vez te re veo -Lisboa y Tajo y todo-, / transeúnte inútil de ti y de mí, / extranjero aquí como en cualquier lugar’” (Vázquez Medel, 2002: 5).

El *antropófago-simbólico* lo vislumbramos a través del concepto de re-visitar que Vázquez Medel (también en su proceso de enriquecimiento caníbal) recupera del poema y del re-volver a la Lisboa de Pessoa. En síntesis, esta metáfora simbólica la encontramos en el acto de re-visitar, no sólo físicamente la capital lusa, sino de volver a la obra y, desde ésta, crear nuevas propuestas que surgen de dicho procedimiento alimenticio que permite a Saramago engullirse y nutrirse a y de Pessoa (y sus heterónimos). Incluso, Vázquez Medel (2002) da un paso más al respecto:

Ricardo Reis revisita, sin nostalgias, como Pessoa, su espacio urbano, y esta es una de las claves esenciales del relato. Pero, hasta cierto punto, Reis va a visitar a Pessoa, ya muerto. Y será Fernando Pessoa el que le revise en varias y significativas ocasiones, que establecen una de las urdimbres esenciales de nuestro tapiz narrativo (Vázquez Medel, 2002: 5).

Por lo anterior, no queremos dejar de enlazar esta puesta en escena de canibalismo alternativo y no lugarizado con uno de los cuentos de Jorge Luis Borges (1970), donde se puede entender y justificar el juego (de espejos) que se produce entre Vázquez Medel, Saramago, Reis (heterónimos), Pessoa y la influencia y admiración que estimula el ser y estar re-visitándose, re-engulléndose, re-alimentándose, re-emplazándose permanentemente de sí mismos. El narrador de “El informe Brodie”, así lo relata:

Devoran los cadáveres crudos de los hechiceros y de los reyes, para asimilar su virtud. Les eché en cara esa costumbre; se tocaron la boca y la barriga, tal vez para indicar que los muertos también son alimento o -pero esto acaso es demasiado sutil- para que yo entendiera que todo lo que comemos es, a la larga, carne humana (Borges, 1970, 1985: 375).

Como se puede apreciar, la *antropofagia simbólica* que continuamos dilucidando, se alimenta, entre otras cosas, de los conceptos canónicos que en torno al canibalismo clásico se han estipulado pero, desde este proceso carnívoro y desde ciertos estudios semióticos, propone una nueva y trasgresora lectura de la antropofagia ya no teñida del blanco occidental, sino inmersa en el exquisito juego de la *pluridiscursividad* -*transdiscursividad*, siguiendo con Vázquez Medel (1996)- que nos abre y despierta los sentidos y no nos enceguece con miradas limitadas y controladoras, como las anunciadas en párrafos anteriores.

En síntesis, la metáfora antropófaga que en esta investigación proponemos descansa como un discurso que no posee una estructura de significados, que carece de comienzo y fin, que es reversible y se accede a él por medio de múltiples entradas que asemejan al proyecto *rizomático* de Deleuze y Guattari (1976, 1997). Barthes (1970, 1980) los sentenciaba de la siguiente manera, a principios de la década de los '70: Los códigos movilizados pueden *perderse de vista*, "(...) son indecibles (el sentido no está nunca sometido a un principio de decisión sino al azar); los sistemas de sentido pueden apoderarse de ese texto absolutamente plural, pero su número no se cierra nunca..." (Barthes, 1970, 1980: 3) al poseer como medida el infinito del lenguaje. Los sentidos, como lo

apreciamos en el capítulo primero (l. 2.) con Deleuze), deben escaparse de las direcciones prescritas e inventar nuevos sentidos, permitiendo, así, que la vida y el pensamiento se abran a diferentes y plurales opciones (Ibáñez, 1994).

VI. 2. Emplazamiento, re-emplazamiento y desplazamiento: *enacción*

Después de conocer, diagnosticar, criticar y reforzar las normas binarias que brotan de la modernidad y su proceso en tránsito (y auge) a la posmodernidad, nos es fundamental comenzar este segundo apartado con algunas nociones que Vázquez Medel (2000) elabora al desarrollar su Teoría del Emplazamiento. Proyecto que participa de esta crítica a la modernidad y que, en ocasiones, se enfrenta al nuevo y gran proyecto de la posmodernidad al anunciar una ruptura entre las ligaduras, no sólo imperialistas del espacio-tiempo, sino también a los controles imperiales, emplazándose en el tránsito entre una y otra, sin olvidar la marca imperial que, cada vez más (y así, poco a poco, lo iremos evidenciando), se impone en nuestras sociedades contemporáneas.

Para este investigador, la eternidad es un *artificio* y la corporeidad humana está impregnada de espacio y tiempo, de un espacio-tiempo que se observa desde la mirada de unas sociedades que le encierran y manipulan. Por lo mismo -pensamos- es necesario re-corporeizarla: “Sólo nuestra desaparición, la pérdida de la materialidad que nos constituye, haría difuminarse -para nosotros- el espacio y el tiempo (nuestro espacio, nuestro tiempo). Estamos, pues, preñados de muerte” (Vázquez Medel, 2002: 1).

A pesar de habitar el mundo y ser habitados por el mundo, ¿estamos, efectivamente, en un mundo que nos predispone un buen pasar o, en su defecto, estamos “difuminados” y agobiados por figuras del control y del simulacro que, en muchas ocasiones, ni las percibimos? “El evento que nos sitúa hace que nos apropiemos del instante. Con la *techne* corremos el riesgo de que el instante nos devore, se apropie de nosotros, nos diluya en un acontecer en el que el ser es definitivamente diluido en lo ente” (*Ibidem*, 5). Por lo visto, y como ya lo expusimos, estamos pasando de una sociedad, ejemplificada por Foucault (1975, 1994) como panóptica, a unas sociedades de control (1993), donde los movimientos culturales están instaurando un nuevo orden tecnocentrista y, para ello, es oportuno comenzar a establecer una distinción elemental entre, según Fernández Serrato (2003), “(...) *tecnología* (saber y praxis técnicos) y *razón tecnológica* (un modelo de razón instrumental, generalmente de corte mecanicista, que da lugar a un específico *discurso técnico*)” (Fernández Serrato, 2003: 6).

“*El mundo tiene hambre...*”, escribíamos, en el apartado anterior, a partir de Antonin Artaud (1938, 1978). Mundo en el cual habitamos y por el cual somos habitados. Este mundo también es artefacto -artefactual o actuvirtual, siguiendo con algunas exposiciones de Jacques Derrida (1996, 1998)-, es una extensión simbólica donde el hombre se relaciona con los demás y desde donde conviven espacios y tiempos heterogéneos. Este estar en el mundo se traduce en el combatir (o aceptar) ciertas reglas definidas. Algunas vienen asignadas por la naturaleza; otras -como ya lo vimos- por las mismas culturas y sus hábitos. En un ámbito similar, Jesús Ibáñez (1994) también plantea esta diferencia -a la luz de lo

que expusimos en el capítulo I (l. 3.)- entre códigos genéticos y códigos lingüísticos.

Los códigos genéticos actúan directamente (las leyes biológicas están presentes), los códigos lingüísticos actúan por la mediación de un intérprete/ejecutor (las leyes sociales están representadas). Este intérprete/ejecutor tiene que codificar los procesos dinámicos en términos de enunciados lingüísticos (lo que constituye la noción más general de “lectura”) y ejecutar las descripciones lingüísticas en hechos de procesos dinámicos (lo que constituye la noción más general de “escritura”) (Ibáñez, 1994: 95).

Frente a estas disposiciones, ya sea en su trasgresión o en su cumplimiento, se lleva a cabo, por necesidad, un complejo proceso de fricción y enfrentamiento de poderes que analizamos y ampliamos, extensamente, a nuevas fórmulas de soberanía en los capítulos IV y V.

Dicho estar *em-plazado*, dicho estar en el mundo -“Cada ser humano pertenece a un espacio, a unos lugares... / Cada ser humano pertenece a un tiempo, a un decurso temporal” (Vázquez Medel, 2002: 2)- es recuperado por Vázquez Medel del concepto que propone Mijail Bajtin (1975, 1989) bajo la denominación de *cronotopo*. Esta categoría cronotópica “(...) propia de nuestro idioma, surge por convergencia entre emplazar¹ (de *en-* y *plazo*), ‘dar a alguien un tiempo determinado para la ejecución de algo’ y emplazar² (de *en-* *plaza*) ‘poner cualquier cosa en determinado lugar’” (*Ibidem*, 8). Bajtin llama de esta manera a las relaciones básicas espacio-temporales, asimiladas en la literatura. Para ello,

propone dos tipos de *cronotopos*: uno *interno* que funciona como el tiempo-espacio de la vida representada y otro *externo* entendido como el tiempo-espacio real en el que tiene lugar la representación de esta vida. Así lo explica el propio Bajtin: “El tiempo se condensa aquí, se comprime, se convierte en visible desde el punto de vista artístico; y el espacio, a su vez, se intensifica, penetra en el movimiento del tiempo, del argumento, de la historia” (Bajtin, 1975, 1989: 238). La dimensión cronotópica del emplazamiento se traduce en plaza/plazo, en un *plexo* que se descubre como un punto de encuentro, cruzado por líneas en permanente movilidad que están conectadas con otros emplazamientos. Los plexos, entendemos de Vázquez Medel, son el motor, el punto de fuga, que impulsa el desplazamiento en beneficio del re-emplazamiento que es la variabilidad y repetición de la lógica emplazante. “Plexo, simple, complejo, complicar, implicar, replicar, suplicar. Emplazar, desplazar, aplazar, desemplazar, reemplazar” (Vázquez Medel, 2002: 1).

Para este teórico es imposible escapar a y de nuestros emplazamientos. Lo único posible -asegura- es desplazarse para, automáticamente, quedar re-emplazado ya que la Teoría del Emplazamiento no es mecanicista, ni determinista. Como lo desglosamos en el capítulo anterior (V. 9.): “La Teoría del Emplazamiento no es una mirada que desee sustituir o reemplazar otras miradas; en todo caso busca re-emplazarlas” (Vázquez Medel, 2003: 9). En coincidencia con lo ya enunciado, el emplazamiento es territorio en tránsito compartido y permite -como un catalizador- que muchas posturas, tradiciones y pensamientos entren en diálogo, se abran a una polifonía (plural) y logren relacionarse entre sí. Retomando, nuevamente a Bajtin, los ejercicios del emplazamiento son síntomas

de un *plurilingüismo dialogizado*¹⁸⁷: “El plurilingüismo estaba orientado, de manera paródica y polémica, contra los lenguajes oficiales de la contemporaneidad” (Bajtin, 1975, 1989: 91). Como lo detalla Fernando R. Contreras, en su “Breve estudio sobre la aplicación de la teoría del emplazamiento en el ciberespacio” (2000), al indicar que para este filólogo ruso emplazar se aproximaría a fragmentar las visiones en múltiples voces que entran en diálogo, en permanente interrupción y contradicción entre sí y consigo mismas (Contreras, 2000). Por consiguiente -precisa Vázquez Medel (2003)-, es difícil vivir des-emplazado en estas sociedades que, como dijimos, proponen fórmulas de control a las cuales es prácticamente obligatorio someterse o, en su defecto, pervertirlas. Ante esto queda sólo la posibilidad de la desaparición, de la pérdida del ser: “(...) que es otro modo muy cualificado de emplazamiento” (Vázquez Medel, 2002: 3).

En forma seguida y repetitiva, estamos desplazándonos para re-emplazarnos y ubicarnos, temporalmente, en un nuevo emplazamiento que nos permitirá, una vez más, re-emplazarnos en forma infinita y en incontables emplazamientos, como lo ejemplificamos a partir del ilimitado fenómeno *antropófago sígnico* que propusimos bajo ciertos estudios de Peirce (1987) y del rescate que hace de éste Umberto Eco (1990, 1995), bajo la calificación de *semiosis ilimitada*.

¹⁸⁷ “La misma orientación a la unidad hizo que fuesen ignorados todos los géneros verbales (costumbristas, retóricos, de la prosa literaria), portadoras de tendencias descentralizadoras de la vida del lenguaje o, en todo caso, implicados sustancialmente en el plurilingüismo. La expresión de esa conciencia de la diversidad y pluralidad de lenguajes en las formas y fenómenos específicos de la vida verbal, quedaron sin ninguna influencia digna de tenerse en cuenta en el pensamiento lingüístico y estilístico (...) La orientación dialogística de la palabra entre palabras ajenas (de todos los grados y todos los tipos de extrañamiento), crea en la palabra nuevas y esenciales posibilidades artísticas, su *artisticidad* como prosa, que encuentra en la novela expresión plena y profunda (Bajtin, 1975, 1989: 92 y 93).

Este desplazamiento que nos re-emplaza (que respira y descansa de su infatigable devenir en nuevos emplazamientos), lo podemos entender como un *emplazamiento nómada* que, al vincularlo a los propósitos antropófagos, nos permite, de acuerdo con Vázquez Medel, *vivir-emplazados* en un divagar que se alimenta de otros y nuevos espacios-lugares que habilitan, a su vez, otros emplazamientos que se van re-emplazando indefinidamente, desligándose, por supuesto y este es uno de nuestros propósitos, de los imperativos (imperialistas e imperiales) que recaen sobre la noción espacio-tiempo.

Puntos de fuga que accionan esta agilidad emplazante, desplazante y re-emplazante que se dispone más allá de las dicotomías establecidas y disciplinarias. El estar emplazado no sólo está fuera de nosotros, sino que involucra lo que somos, pensamos, sentimos, podemos, queremos etcétera. “Es el entramado en el que nos resolvemos (y hasta cierto punto en el que nos disolvemos): una verdadera retícula de emplazamientos” (Vázquez Medel, 2002: 6). Es que esta teoría defiende la existencia de un ámbito dinámico entrecruzado de hilos que van y vienen, como un entretejido que vincula y relaciona a los individuos.

La Teoría del Emplazamiento asume el pensar como un pesar *enacción*¹⁸⁸, como lo explicamos brevemente en el capítulo anterior (V. 8.) con Francisco J. Varela (1992, 2003). Un pensar corporeizado, un sentir corporeizado y un accionar corporeizado. Corporeidad que, valga la aclaración, es necesaria observarla desde un punto de vista diferente al habitual, ya que la ciencia como tradición

¹⁸⁸ El neologismo *enacción* proviene del inglés *enaction* y se entiende como desempeñar un papel o, sencillamente, actuar.

trascendental ha logrado tal dominio universal que le ha asignado unas definiciones medidas, explicadas, estriadas y fundamentadas por procesos que, en la actualidad, están alejados de lo que es la experiencia cotidiana e inmediata, permaneciendo, incluso y en ocasiones específicas, en el complejo entretreído de la posmodernidad imperial. Así lo entendemos, a partir de ciertos postulados de Jesús Ibáñez (1994), en relación a la red espacio-temporal que limita y contiene al propio sujeto. Este autor, además, nos da pie para continuar predicando la propuesta alternativa que pretendemos desarrollar frente a estas secuelas controladoras y contaminadas -aunque cada vez menos- por la rígida modernidad.

Cada sujeto está sujetado por una red que estría el espacio-tiempo social: un espacio estriado es el cruce de una cadena vertical fija (las cadenas de los organigramas o de las filiaciones) por una trama horizontal variable (las tramas de los sociogramas o de las afiliaciones). Pero esas redes son constantemente desbordadas y transformadas, las situaciones instituidas son resquebrajadas por movimientos instituyentes (Ibáñez, 1994: 44).

La idea es esquivar -como lo hemos adelantado, ahora último, siguiendo a Ibáñez- la conformación dual lógica de 'interno/externo' y sus en cada momento más notables consecuencias, trabajando la cognición "(...) ni como recuperación ni como proyección, sino como *acción corporizada*" (Varela, Thompson y Rosch, 1992: 202). Es necesario corporeizar o, más bien, re-corporeizar la vacuidad del sujeto para lograr un ejercicio que permita habilitar una explosión dinámica entre *subidentidades* y *agentes recurrentes*, nos sugiere el propio Varela (1992, 2003).

Para ser más específicos, este autor chileno llama a lo anterior *microidentidad* y a su correspondiente situación *micromundo*: "(...) la cuestión no radica en catalogar los micromundos, sino en percatarnos de su *recurrencia*: (...) cómo corporeizamos un flujo de transiciones recurrentes de micromundos" (Varela, 1992, 2003: 26).

La idea es que un sistema vivo tenga tal autonomía que encuentre el mejor desplazamiento para emplazarse y proseguir con su recorrido -con su recurrencia- y esto se da, defiende Varela, actuando en forma adecuada y en función de sus propios recursos. Son estos recorridos, estas transiciones que funcionan como nexo entre un emplazamiento y otro, entre micromundos -en el desplazamiento y re-emplazamiento- los que conforman la tendencia creativa y autónoma de la cognición que nace *durante las transiciones*...

La "corporeización" implica: 1) que la cognición depende de los tipos de experiencia que se deriven de la posesión de un cuerpo con diferentes capacidades sensomotoras; y 2) que las capacidades sensomotoras individuales se hallan insertas en un contexto cultural y biológico más amplio. Ya se han estudiado con anterioridad estas dos cuestiones, pero queremos aquí explorar más en profundidad su especificidad corpórea, esto es, subrayar una vez más que los procesos sensoriales y motores, la percepción y la acción, son fundamentalmente inseparables en la cognición y no meras parejas de *input-output* contingentemente unidas (Varela, 1992, 2003: 28-29).

La multiplicidad multidireccional que presenta Varela es contraintuitiva y característica de los sistemas complejos. "Decimos contraintuitiva porque estamos

habitados al modelo causal tradicional de *input-procesamiento-output*" (Varela, 1992, 2003: 83). El *enfoque enactivo de la cognición*, explica este autor, resalta dos aspectos que se relacionan entre sí. En primer lugar, que las percepciones están hechas por acciones guiadas de manera perceptual y, en segundo lugar, que las combinaciones cognitivas surgen de los patrones sensomotores recurrentes que permiten que dicha acción sea guiada perceptualmente. La acción orientada de forma perceptual, derivada de la tradición informática que controla, se comprende como una abstracción e implica un problema a la hora de procesar la información, "(...) esto es, cómo recuperamos unas propiedades preexistentes en el mundo" (*Ibidem*, 30). Desde el punto de vista de la enacción, la situación es diferente ya que el comienzo, para el entendimiento de la percepción, es el análisis de cómo el que percibe orienta sus acciones en situaciones específicas. Debido a la movilidad y al permanente cambio, como consecuencia del ajetreo impredecible del perceptor no hay un centro de atención predefinido, "(...) sino la estructura sensomotora del agente cognitivo, es decir, el modo en el que el sistema nervioso engarza las superficies sensorial y motora" (*Ibidem*). Este es el proceso de corporeización del sujeto que no proviene de algo predefinido, sino que está en permanente juego y movimiento, desviándolo de la mirada de autoridad limitada por una percepción edificada como la única verdad posible y compuesta, a través de un repertorio de información ya existente y establecida.

En consecuencia, los desplazamientos que *enaccionan* entre los emplazamientos están constituidos por *acciones corporeizadas* que permiten confirmar que el mundo no está prefijado, sino que enacciona por medio de un continuo y permanente acoplamiento, estimulado por un alto número de

micromundos alternativos que se mueven en cada momento específico, “(...) los micromundos y las microidentidades que poseemos no nos llegan juntas en un ente centralizado y unitario, sino que surgen y se asientan en una sucesión de patrones cambiantes” (*Ibidem*, 66). En cada emplazamiento se presenta un proceso de enacción como una bisagra entre un comportamiento y el que le sigue, en dicho devenir de micromundos como les llama Varela (1992, 2003). Las oscilaciones entre un comportamiento y otro son los indicios de una cooperación y competencia acelerada entre los distintos agentes que se van vinculando en el activo ejercicio de la enacción.

Sin embargo, todos los miembros en conjunto se comportan como una unidad, como si existiera un agente que los coordinara desde el centro. Esta noción se corresponde exactamente a lo que llamamos ser *carente de identidad* (o ser virtual): un patrón global coherente que surge de la actividad de cada uno de los componentes del grupo, que parece estar localizado en el centro, pero que a pesar de no poder encontrarse resulta fundamental como nivel de interacción para el comportamiento del grupo (Varela, 1992, 2003: 92).

Este inverosímil juego globalizado que parece tener un centro coordinador pero, a su vez, no lo tiene, permite la confusión y multiplicación del imperio y anuncia, desde nuestro punto de vista, esa simbiosis abierta y heterogénea que seduce a los individuos de las ya reconocidas sociedades contemporáneas. Además, este caso, nos es útil para ejemplificar aquella conjugación permanentemente alimentada y contaminada entre la modernidad y la posmodernidad. En dicho contexto, Carlos Castilla del Pino (2000)

-más alejado de lo que exponemos como próximo al terreno de las sociedades de control y, por tanto, en mayor concordancia con el modelo de la representación- precisa que el sujeto está (¿o estaba?) compuesto por un alto número de “yoes”: *n*-yoes como los apreciamos en el capítulo segundo (II. 1.), siguiendo a dicho autor y al referirnos a los enfrentamientos unos *vs.* otros.

Al radicalizar esta moción, ahora, agregamos un interesante cuestionamiento que se hace el especialista y que nos invita a proseguir con la presente propuesta: ¿qué sucede -precisa Castilla del Pino- con el sujeto si le surge una torpeza, una inhabilidad, un fracaso del yo?: le comporta una auténtica catástrofe que le descalabra. Sucede que se le puede presentar -y este es el diagnóstico que nos interesa, particularmente, de dicho psiquiatra- “(...) un cuadro agudo de desorganización prácticamente total de la vida mental” (Castilla del Pino, 2000: 271), estado de confusión, de *amencia* que Castilla del Pino rescata, a partir de Wernicke, y que, entendemos, puede ser frecuente en las especulaciones del simulacro.

El propósito de Francisco Varela (1992, 2003), frente al posible descalabro o destrucción del sujeto, es que la habilidad ética se torne -tras la muerte de la representación y el surgimiento de la artefactualidad- en el conocimiento progresivo e inmediato de la virtualidad del ser, donde lo más novedoso de estos fenómenos fragmentarios es que, al carecer de identidad, los seres son seres sin ser. “Cuanto más notamos la naturaleza carente de ser de nuestro ser en varias ‘regiones’ de nuestro organismo, más dudamos de nuestro sentimiento del ‘yo’ como verdadero centro” (Varela, 1992, 2003: 105). Esta propuesta que desarrolla dicho autor con la idea de indagar en lo virtual del ser, es una empresa difícil de realizar, sobretodo por las presiones mediáticas que surgen desde las sociedades de control.

Las ciencias construidas por la modernidad occidental (y sus manifiestas secuelas), han indicado que el ser virtual y, por ende, vacío surge para participar de las transiciones de los micromundos, en cambio, las tradiciones orientales entienden que la habilidad ética es progresiva y que el ser vacío es comprendido *gradualmente* en la vida cotidiana y en la acción. “Aprender a corporeizar el ser vacío es ciertamente difícil, pero las tradiciones orientales están todas de acuerdo en que la adquisición de esa competencia no es sólo progresiva y abierta, sino también fundamental” (*Ibidem*, 110).

Por lo mismo, es necesario corporeizar al ser vacío desde una mirada distinta a la establecida en Occidente, es necesario abrir puertas y conjugarse con nuevas alternativas que nos inviten a conocernos a nosotros mismos, ya que lo propuesto por Varela (1992, 2003) no es el fin del camino, sino que es sólo un paso para pensar de otra manera, “(...) en los términos sobre todo negativos: el *no* ser, la *carencia* de ego, el *no* mundo, la *no* dualidad, la vacuidad, el *desarraigo*...” (*Ibidem*, 118). Es que los budistas no plantean sus aspiraciones solamente en forma negativa ya que éstas sirven para erradicar, en una fase preliminar, los modelos habituales que se adquieren y que los pueden acarrear hacia una corporeización establecida *positivamente*.

VI. 3. La resistencia al *sujeto vacío*

Manuel Ángel Vázquez Medel (2002) sostiene que, en nuestras sociedades, *el ser no existe* porque no está emplazado, porque huye, se escapa y está más

allá de la afirmación y la negación. El emplazarse implica afirmar o negar algo desde allí, desde ese nuevo espacio-tiempo, desde ese emplazamiento que se articula con miras a re-emplazarse a otros emplazamientos que, asimismo, activan variadas y diversas lecturas abiertas a múltiples opciones. Como lo dice Edward Said (2002): “Lo más importante es que cada uno aprenda a pensar por sí mismo y no dejarse nunca intimidar por la autoridad” (Said, 2002: 38). El ente está compuesto por una abundante miscelánea de dimensiones interrelacionadas que se actualizan en cada momento al ir emplazándose por medio de la repetición de re-emplazamientos que habilitan este juego. El ser no admite tiempos ni espacios. Se pierde, se esconde, se oculta. El ser, en el momento de emplazarse, se desvanece y se transforma en *ente*. El ser persiste como una huella de la desaparición que palpita en un ente emplazado.

¿Deja huella el contacto del ser con lo ente? Sí, pero no es una huella escrutable. No hay signos, porque el ser no significa y escapa a toda significación (a la vez que la sustenta). Él es la pura negatividad que hace posible todo significado y todo sentido, pero él no significa nada, y sólo da sentido cuando es aprehendido, cosificado y, por lo tanto, huye (Vázquez Medel, 2002: 7).

El ser no está en lo ente, deja vestigios. “Puede decirse, pues, que en nuestro mundo se ha realizado el absoluto derrumbamiento del ser en el ente (...) o el cerco hermético en el cerco del aparecer...” (Trías, 1991: 267). El ser desplaza lo ente, lo insta a terrenos desconocidos. Lo localiza fuera de sí, fuera del ser y esta situación es el punto de encuentro, de intersección entre ser y ente. Es un

entrecruzamiento sin tiempos ni espacios, donde el ser no puede inscribirse en lo ente porque se pierde como ser y viceversa: lo ente no puede descansar en el ser porque desaparece. No hay inscripción, no hay descanso pero hay un impulso, una *con-fabulación* (entendida como *con-versión*) de uno y otro en relación a lo que Vázquez Medel (2000) expone como el carácter “fabuloso”, frente a la veracidad del mundo.

En relación a la Teoría del Emplazamiento y acercándonos, nuevamente, a nuestros postulados antropófagos ya largamente desarrollados, Fernández Serrato (2003) indica que el problema de la verdad se establece, no como una categoría estática, sino como una lucha por *desvelar* este ente escondido a nuestro pensamiento, *virtualmente* desplazado. En el momento en que se piensa qué es un ente en realidad se cae en la determinación que las cosas son como son y que hay que apreciarlas tal cual son, sin tratar, siquiera, de preguntarse qué puede ser la verdad.

Pero la esencia de la verdad es, según nos dice Heidegger, un movimiento de desvelo, un desplazamiento del ente hasta el lugar donde es posible su *desocultamiento* (*Unverborgenheit*): así concebida, como “*polemos*” *originario*, el movimiento de la verdad saca al ente fuera de sí, de su ocultamiento, lo conduce al claro (*Lichtung*) en el que podemos verlo en su Ser (*Sein*)... (Fernández Serrato, 2003: 48-49).

Para Heidegger, el arte es una de las maneras en las que se disputa y resiste la verdad, una de las formas que el hombre ha tramado para oponerse a lo

“verdadero” del mundo en el cual participa. Pero, de todas formas, lo rescatable del ser es su permanente huida, “(...) su repliegue una vez ha sido intuido...” (Fernández Serrato, 2003: 49) y la proyección en lo ente que deja su huella pero, solamente, como testigo de su propia fuga, de sus vías de escape. El emplazamiento nómada, adaptamos ciertas ideas de Jesús Ibáñez (1994), es una persecución itinerante que nos invita a seguir al ente hasta que aparezca. En contraposición, “La vía sedentaria es de reproducción iterativa: provocar al ente a que adopte la forma impuesta” (Ibáñez, 1994: 30). Ibáñez, además y de acuerdo con la voluntad nómada, sostiene que Heidegger comenzó con el tema de la disolución del ser a partir del valor, donde el intercambio disuelve al mismo ser en el valor. El autor, por tanto, explica que los sujetos deben encarnarse en el orden simbólico -“(...) orden del metabolismo social; del intercambio de objetos, de sujetos y de mensajes...” (*Ibidem*, 68)- ya que son efecto y no causa de la misma jerarquía. El sujeto, insiste, debe ser sujetado por el orden que le está predestinado, “(...) cuando nacen tiene ya preparado, para cada uno, su lugar (en el conjunto de las relaciones sociales)” (*Ibidem*), desapareciendo toda posible relación inmediata que, automáticamente, es mediada por el orden simbólico.

Este orden, continuamos con Ibáñez, tiene una estructura que no es inmutable, que cambia con el tiempo y que, por consiguiente, varía la forma del mismo sujeto. Es así como, en virtud de este enclaustramiento del sujeto, se intersectan dos movimientos. El primer movimiento de represión que activa un proceso de desvanecimiento del sujeto “(...) (que pierde su profundidad vertical, para quedar aplanado en la horizontalidad superficial del intercambio)” (*Ibidem*, 69) y un segundo movimiento de retorno de lo reprimido y, por ende, de su posible

desaparición. En concordancia con lo que venimos exponiendo a partir de Hardt y Negri, "Se puede hacer coincidir el primer movimiento con la modernidad, y el segundo -que actúa ya en la modernidad- con la posmodernidad" (*Ibidem*).

Como ya lo precisamos a partir del mismo Ibáñez (1994), el intercambio es controlado por una ley de valor y, al mismo tiempo, este autor indica que en los albores de la modernidad lo equivalentes de valor eran completos: había una verdad del sujeto, un sujeto trascendental, un sujeto absoluto y verdadero. Pero, en esta nueva era del valor ya no hay lugar trascendental para el sujeto y, por tanto, el sujeto es una serie de sujetos "relativos". "El ser (...) se ha degradado en valor" (*Ibidem*, 71). El ser es sólo valor de cambio.

(...) lo que está prohibido por impresentable es (...) En el intercambio de sujetos: la masturbación, la pareja recíproca, la homosexualidad o el incesto. En el intercambio de objetos: la autofagia, la rotación entre predador y presa (entre explotadores y explotados: arruinaría la cadena trófica), el canibalismo o la ingestión de la propia presa (de ahí la propensión a regalar). En el intercambio de mensajes: el pensamiento, la conversación, los lenguajes poéticos o íntimo (los ingleses sólo hablan del tiempo). Las economías políticas, libidinal y significativa nos separan: primero de nosotros mismos, luego de nuestros iguales, finalmente de nuestros diferentes próximos.

Prohibición que tiende tanto a afirmar el valor como a negar el ser (Ibáñez, 1994: 74).

El problema de la negación del ser, mantiene Ibáñez, es la negación del amor a las personas, a las cosas, a las palabras: “Ser es, en latín o en alemán, comer (‘Man ist was man isst’): el hombre es lo que come” (Ibáñez, 1994: 75). Comer, como la mantis religiosa se engulle a su macho o como los cristianos se nutren (teofágicamente) de su Dios, es la máxima consigna del amor. Amor que perturba la norma y que, junto a la devoración y a la muerte, se tornan en agujeros negros que permiten que el mismo orden discurra. “El valor obedece a la ley del interés. El ser a la ley deseo (...) el deseo es de transgredir los límites” (*Ibidem*).

Para Gilles Deleuze (1986, 1999), por su parte, acercarse al pensamiento implica acercarse al Pliegue del ser y el ente, nomadizándolo y trasgrediendo los límites proyectados: “En Heidegger, tenemos lo Abierto, el pliegue del ser y el ente como condición de toda visibilidad del fenómeno, la realidad humana como ser de lontananza” (Deleuze, 1986, 1999: 179). Dicha coyuntura ocultamiento-desocultamiento y repliegue, la encontramos en todo momento en las nociones sobre El Ser de Heidegger que se comprende como una disputa por descubrir algo que mana en constante transformación, el intervalo del ente diseminándose al ser, en múltiples y variadas orientaciones. Así lo describe Fernández Serrato (2003), a partir de ciertas nociones de Walter Biemel (1994):

En consecuencia, y según la lectura de los textos heideggerianos que hace Walter Biemel, el pensamiento estético de Heidegger se sostiene fundamentalmente sobre la concepción del arte como *lugar de la lucha por la verdad*, y nos enseña que “[...] el arte abre dos posibilidades fundamentales, la primera es la de descubrirnos, hacernos patente el mundo en que vivimos, lo que

no queremos ver o no podemos ver. [...] La otra posibilidad consiste en que el arte puede abrir una nueva relación con el Ser, que nada tenga que ver con la *civilización* mundial dominante”, en otros términos “[hacernos accesible un nuevo habitar, otra estancia originaria”. Si aceptamos este planteamiento, discutir sobre el lugar, sobre los desplazamientos, las fugas, los centros, los límites, la *territorialización* y la *desterritorialización*, de las prácticas y las ideas artísticas, supone pensar el lugar de la verdad, o mejor, de una manera determinada de la ideología occidental por medio de la cual se trata de desvelar la verdad (Fernández Serrato, 2003: 50).

Esta situación *desveladora* que Varela (1992, 2003) presenta como una posible vía de escape a los problemas de percepción que han surgido en esta nueva era y que Vázquez Medel (2000b), por su parte y guardando las diferencias conceptuales entre cada planteamiento, la asocia con el desglose del desplazamiento entre el no ser y el ocultamiento del ente, Jenaro Talens (2000) la observa desde una mirada que nos invita a reconstruir ese sujeto dividido, desintegrado por la vacuidad del simulacro. Para ello, partimos de la base que la corporeización no debe ser expuesta en el mismo sentido que lo hizo la racionalidad moderna, sino que, al contrario, replantearla desde un punto de vista que permita re-corporeizar al sujeto descorporeizado por aquellas colectividades que dieron vida a nuestras simuladas sociedades de control. Así lo expresan, también Hardt y Negri (2000, 2002), al indicar que los que están en contra de las limitaciones de la condición humana deben tratar de construir permanentemente nuevos cuerpos para una nueva vida. “Las normas convencionales de las

relaciones corporales y sexuales entre los géneros y dentro de cada género están cada vez más abiertas al desafío y la transformación” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 193).

Los mismos cuerpos se transforman y modifican para habilitar nuevos cuerpos poshumanos, olvidando las fronteras entre hombres y animales, hombres y máquinas, entre hombres y mujeres (conversaciones matrísticas lo llamamos en el capítulo I (l. 8.), siguiendo a Maturana (1993)) y asimilando dicha circulación en un ámbito artificial, mutante, híbrido, en busca de nuevas mezclas. “Las mutaciones corporales de hoy constituyen un *éxodo antropológico...*” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 193).

La necesidad de estar en contra del imperio, detallan Hardt y Negri, pretende un cuerpo completamente incapaz de someterse a algún tipo de dominio. En el *éxodo antropológico* es donde comienza a surgir la faceta positiva de la mutación que implica un primer *lugar nuevo en el mismo no lugar*, inventando un nuevo lugar, un nuevo cuerpo.

Debemos avanzar mucho más en la tarea de definir ese nuevo lugar del no lugar, mucho más allá de las meras experiencias de mezcla e hibridación y de los experimentos que se realizan alrededor de ellas. Tenemos que llegar a constituir un artificio político coherente, un *devenir artificial* en el sentido que hablaban los humanistas del *homohomo*, producido en virtud del arte y el conocimiento, y en el sentido en que hablaba Spinoza de un cuerpo potente producido por la más elevada conciencia que infunde el amor (Hardt y Negri, 2000, 2002: 194).

Por su parte, Talens anuncia, siguiendo a Foucault, la muerte del hombre y, en este mismo contexto, precisa que el sujeto, en la actualidad, está vacío, *El sujeto vacío* (2000) es el nombre que da título al último libro de este investigador quien, además, advierte -en su ensayo publicado en dicho volumen y denominado *Escritura contra simulacro. El lugar de la literatura en la era electrónica* (1994)- que la literatura puede ser una vía (distinta a la de Varela, basada, principalmente, en la cultura oriental) de *resistencia* para buscar alternativas a dicho sujeto desaparecido y conocer algunos procedimientos para su posible re-corporeización:

Esta resistencia es doble: a) contra la nostalgia de la representación -es decir, contra la idea de un sujeto central a cuya vida remitirá el texto literario-, mediante una escritura que hable *desde* y no *de* una experiencia individualizada; y b) contra el sujeto descorporeizado del simulacro, permitiendo a la alteridad que nos constituye circular libremente a través de un tejido que, parafraseando a Roland Barthes, ya no estará “dominado por el superego de la continuidad, un superego de evolución, historia [y] filiación” (Talens, 1994: 367).

En *territorio Babel* -nombre con el cual bautiza Talens los ámbitos polifónicos e interdisciplinarios en los que nos movilizamos en la actualidad: “(...) Poesía, narrativa, teatro, cine, traducción o música popular son abordados (...) como caras diferentes de un mismo cuerpo poliédrico...” (Talens, 2000: 11) y que nos permiten elaborar esta investigación- dicho teórico precisa que el “yo”, al dar pie a un relato, es un signo vacío que describe su propio itinerario más que cualquier otro. Además, subraya que las nuevas tecnologías no ponen en duda el

asunto del funcionamiento puro y pulcro de la conjugación emisor-receptor, sino que cuestiona cómo relacionarse con el mundo y qué perspectiva se toma en virtud del mismo, es decir y como ya lo enunciamos, cuestiona el propio estatuto de la subjetividad. Una postura similar es la que elabora Félix Guattari (1989, 1996) al señalar que, en la época contemporánea, se ha “(...) engendrado un inmenso vacío en la subjetividad, que tiende a devenir cada vez más absurda y sin recurso” (Guattari, 1989, 1996: 40). Siguiendo a Mark Poster (1990), Talens (2000) manifiesta que esto es como la desestabilización del sujeto, sin estar el sujeto es un espacio y un tiempo definido y determinado: “No hay una voz que busque subrayar su centralidad, sino la asunción cada vez más explícita de su misma vacuidad, de su carácter mestizo, en tanto resultado de otras muchas voces...” (Talens, 1992: 308). En la *Galaxia Gutemberg*, prosigue este investigador, el sujeto se definía como un ser racional, de interpretación fija, estableciendo enlaces lógicos entre los hechos. Si nadie, literalmente, habla con quien escucha y ya no es necesario un mundo externo con el cual medir la validez de los flujos intercambiados, el sujeto pierde, por lo tanto, su identidad definida. “Desde esta perspectiva, el sujeto de la era electrónica ya no puede autofundarse en el ‘pienso, luego existo’ cartesiano, sino asumir su fragilidad en una suerte de lacaniano ‘me piensan, luego ‘yo’ no existe’” (*Ibidem*, 358).

Ante la inminente presencia de los no lugares carentes de identidad, Talens fundamenta la creación de lugares de resistencia, y plantea -en palabras de Fernández Serrato (2003)- un análisis en torno a la literatura, (...) re-construir una idea de sujeto que nos inserte como voz armonizada (que no conformista) en el nuevo contexto histórico” (Fernández Serrato, 2003: 2).

Como ya lo expusimos, este es el proyecto de doble resistencia que desarrolla Jenaro Talens y que no, solamente, pone en curso en sus investigaciones teórico-críticas, sino también en su obra poética. Así lo expresa el editor de su última antología (*Cantos Rodados. Antología poética, 1960-2001*), Juan Carlos Fernández Serrato (2002):

Como decíamos, Talens hace suyas las teorías que hablaban de la muerte del sujeto ('El yo no importa nada' de George Bataille encabeza el primer apartado de 'El Espacio del poema') y las liga a aquellos planteamientos althusserianos, inspirados directamente por el empireocritismo leninista, acerca de la Historia como un *proceso sin sujeto* (Fernández Serrato, 2002: 65).

Pero, para continuar con nuestros propósitos, recordemos la doble resistencia talensiana que nos invita a retomar el paso del imperialismo al imperio: la primera enfrentada a las secuelas de una representación, es decir, contra la idea de un sujeto unívoco y estabilizador que se refiere a un texto literario y, la segunda, contra el sujeto descorporeizado del simulacro, el cual estamos tratando de analizar en este sexto y último capítulo.

Una alternativa, cercana a lo que proyectamos con Talens y con la idea de enfrentarse a dichos dispositivos posmodernos, es la que elaboran y proponen, a partir de Antonin Artaud y como bien lo desarrollamos en el capítulo anterior (V. 5.), Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972, 1995) bajo la denominación de *cuerpo sin órganos* y su experiencia en torno al deseo. Para reforzar esta moción, nos permitimos recuperar una cita que nos interesa al respecto de Deleuze y Parnet

(1977, 1997): “(...) recorrido por partículas y flujos que se escapan tanto de los objetos como de los sujetos” (Deleuze y Parnet, 1977, 1997: 101) ya que el deseo está fuera de las coordenadas de personas y objetos. El deseo no es interior a un sujeto, ni tampoco a un objeto, sino que es inherente a una dimensión que no preexiste, a una dimensión necesaria de construir, por lo que si no hay intercambio y propagación de dichos flujos no hay deseo.

Fernández Serrato considera que, al preguntarse Talens por el (no) lugar que ocupa el pensamiento teórico (y la literatura), “(...) oculta el rastro de una intuida derrota...” (Fernández Serrato, 2003: 1), aunque -considera- no es más que el testigo de una crisis que se puede entender -si nos perdonan la inoportuna comparación- sólo como una batalla perdida... pero no como una guerra concluida: he ahí la fuerza de la resistencia, “Es un estadio cultural aparentemente paradójico” (*Ibidem*, 2)¹⁸⁹. Apariencia paradójica que podemos entenderla en el estadio cultural intermedio percibido en la intersección o transición entre disciplina y control, donde vislumbramos sensaciones y sentimientos encontrados. Por una parte de conformidad y aliento al reconocer vías de escape frente a la esclaustrante e imbatible razón moderna y, por otra, de angustia y perplejidad al reconocer la “simulada” contaminación del simulacro. Fenómeno irreconocible, impalpable y manipulador, siempre y cuando seamos o no capaces de percibirlo, como lo asegura Varela (1992, 2003): una habilidad ética (progresiva) que tolere la virtualidad del ser. Esta es la crisis -creemos- que diagnostica y percibe Jenaro

¹⁸⁹ La aparente paradoja que propone Fernández Serrato (2003) la entendemos en el sentido que Gilles Deleuze da al *perpetuum mobile*: “(...) tiene como función recorrer las series heterogéneas, y por una parte, coordinarlas, hacerlas resonar y converger, y por otra, ramificarlas, introducir disyunciones múltiples en cada una de ellas (...) Tiene dos caras, porque pertenece simultáneamente a las dos series, pero que no se equilibran, no se juntan ni se emparejan jamás, puesto que está siempre en desequilibrio respecto de sí mismo” (Deleuze, 1969, 1989: 85).

Talens. “No es la distinción del Modelo y la copia, sino la de las copias y los simulacros. El puro devenir, lo ilimitado, es la materia del simulacro en tanto que esquivada la acción de la Idea; en tanto que impugna a la vez el modelo y la copia” (Deleuze, 1969, 1989: 26). Paul Virilio (1998) tiene una particular mirada al respecto, asegurando que la *lógica formal* de la imagen es la de la pintura, el grabado, la arquitectura, que culmina en el siglo XVIII. La *lógica dialéctica* es la era de la fotografía, el cine o el fotograma en el siglo XIX...

La era de la lógica paradójica de la imagen es la que se inicia con el invento de la videografía, de la holografía y de la infografía... como si, en este fin del siglo XX, el agotamiento de la modernidad estuviera en sí mismo marcado por el agotamiento de una lógica de la representación pública (Virilio, 1998: 82).

Desde el punto de vista del trabajo, observa este nuevo fenómeno Jacques Derrida (1998, 2002), quien sostiene que las dos primeras revoluciones no afectaron directamente al desarrollo de la fuente laboral. Primero, en el siglo XIX, fue la del vapor, el carbón, el acero y lo textil; luego, en el XX, el de la electricidad, el petróleo y el automóvil. “Ambas ponían cada vez de relieve un sector en donde la máquina no había penetrado. Todavía quedaba disponible un trabajo humano, no mecánico, no reemplazable por la máquina” (Derrida, 1998, 2002: 54). La tercera revolución, la del ciberespacio, por lo visto, no ofrece soluciones para dar trabajo a los cesantes. Mutaciones en beneficio de internet, el correo electrónico, la telefonía celular que afectan al teletrabajo, a la comunicación del saber y a la misma experiencia de lugar como lo apreciamos con anterioridad. Este pensador,

asegura, además, que dichas determinaciones de corte capitalista, como función de primer orden en el ámbito de lo virtual y lo real, son más trágicas aún, en números absolutos, que cualquier otra época. Así también lo sentencian Hardt y Negri (2000, 2002) al anunciar que en el mundo contemporáneo, la configuración se modificó, "(...) las relaciones de explotación capitalista se expanden por todas partes, ya no se limitan a la fábrica sino que tienden a ocupar todo el terreno social" (Hardt y Negri, 2000, 2002: 188). Ante tal modificación, explica Derrida que la labor de las *nuevas humanidades*, del nuevo humanismo es resistir frente a estas dislocaciones y tener la posibilidad, por medio de la estrategia *deconstructiva* y como lo veremos más adelante, de repensar y replantear sus propias cuestiones, sus propias determinaciones y no depender de imposición alguna como le sucede a parte de los discursos de la actualidad.

La idea para resistir -vía proyecto de las nuevas humanidades- y oponerse al imperio y a su mercado mundial, Hardt y Negri (2000, 2002) la piensan como una opción que se debe plantear igualmente globalizada. "No es posible oponer resistencia al imperio a través de un proyecto que apunte a lograr una autonomía limitada, local (...) debemos atravesar el imperio y salir del otro lado" (*Ibidem*, 186). La globalización del capital debe oponerse con una contraglobalización, el imperio frente a un contraimperio. Hardt y Negri se preguntan:

En este tránsito de la modernidad a la posmodernidad, ¿existe un *lugar* desde donde podamos lanzar nuestra crítica y construir una alternativa? O, si estamos confiados al no lugar del imperio, ¿podemos construir un potente no lugar

y llegar a concretarlo como el terreno propicio para crear un republicanismo posmoderno? (Hardt y Negri, 2000, 2002: 187).

Una posible respuesta contraimperial ante este cuestionamiento, como lo hemos presenciado, la encontramos en la Teoría del Emplazamiento. Propuesta que nos entrega elementos fundamentales para re-leer los postulados que manipulan aquella verdad -y crean una “verdad artificial” (imperial)- que mencionábamos a partir de ciertos postulados de Foucault (M. F.) y sus tecnologías del yo, “(...) sino más bien de interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (...) con el poder que se les conoce” (Florence en Foucault, 1984, 1990: 9).

Sencillamente, y a modo de ejemplo para verificar lo desarrollado entre emplazamiento y verdad artificial, re-leemos la obra de la *poeta*¹⁹⁰ Gabriela Mistral. La producción de esta Premio Nobel de Literatura (1945) debe re-emplazarse para ser entendida de acuerdo a ciertos planteamientos que ella misma quiso exponer y que -debido a las lecturas sesgadas y convenientes de sectores cercados y apoéticos- fueron explicados y difundidos, por lo menos en Chile, como verdades artificiales y, por ende, (pseudo)definitivas y (pseudo)reales. Más allá de los

¹⁹⁰ En el poema, denominado *Poeta*, Gabriela Mistral, pseudónimo de Lucila Godoy Alcayaga, escribe: ““En mi propia carne / también me he afligido. / Debajo del pecho / me daba un vagido. / Y partí mi cuerpo / como un enemigo, / para recoger / entero el gemido’.” (Mistral 1976: 563). Estos últimos versos y las nociones aquí expuestas en torno a dicha poeta, se las debemos a Amalia Ortiz de Zárate Fernández (2002); como también los interesantes aportes que presentamos en relación a la Teoría del Emplazamiento y su confrontación y trasgresión frente a los instaurados discursos de autoridad y sus consecuencias contemporáneas. Para mayor profundidad en este tema, consultar la comunicación de esta investigadora: “El *cuerpo* en la poesía de Gabriela Mistral: escapes para múltiples (*re*)emplazamientos”, en las *Actas del X Congreso de la Asociación Española de Semiótica, A.E.S.* Universidad de La Rioja, Logroño, 3, 4 y 5 de octubre de 2002, En prensa.

declarados juegos de libre interpretación que evidenciamos en capítulos anteriores, Mistral encontró en el autoexilio una forma lúcida de desplazarse.

Una en mí maté:

yo no la amaba.

(...)

La dejé que muriese,

robándole mi entraña.

Se acabó como el águila

que no es alimentada

(...)

Yo la maté ¡Vosotros

también matadla! (Mistral, 1922, 1954: 593).

Cada poema, para un lector, no es un final de camino -como se pretende en ocasiones- sino participa como un co-autor, un co-protagonista de suma actividad en el proceso de enacción, es decir, en la interpretación, en dicho caso, del poema. Esta es la cercanía que visualizamos, junto al ejemplo de Mistral, entre el emplazamiento y la recién (re)mencionada lectura *antropófaga (simbólica)* que se enfrenta a las *órdenes* del discurso -jugando con la ironía foucaultiana- y sus manipuladoras secuelas y consecuencias. Talens (2000) lo define como un "(...) desplazamiento de autoridad..." (Talens, 1988, 2000: 38) que va desde el autor y el texto al lector y a la posible lectura de ese mismo texto.

(...) sino que se rige por los principios epistemológicos del aparato que ha ocupado su lugar: los *mass media*, de quien el primero acaba asumiendo las reglas y normas de funcionamiento. De entre esos principios, el más importante es el de la publicidad; ese principio que Jean Pierre Voyer [1975] definió como la capacidad de un discurso que habla de lo que no vende para poder vender mejor aquello de lo que no habla (Talens, 1992: 299).

Como lo enfatiza el propio Vázquez Medel (2002), la idea de esta posición es vulnerar los radicales humanos que imponen una comunidad *interpretante* engañada, “(...) que debilita los nexos y las relaciones con el mundo de la vida...” (Vázquez Medel, 2002: 3).

La Teoría del Emplazamiento como cartografía dinámica nos invita -creemos- frente al permanente acoso de los *plexos* por parte de las sociedades y sus “verdades” (así lo veremos más adelante con el ejemplo de la propaganda política), a des-ligarnos y des-plazarnos de los artificios simulados, de los absolutismos que inhiben y controlan el libre divagar de los sentidos, como, por ejemplo, la conflictiva formación heterónima de Fernando Pessoa y el señor Manases, Carlos Eugénio Moitinho de Almeida, Coelho Pacheco, Álvaro Campos, Alberto Caeiro, Ricardo Reis, Bernardo Soares y el orate António Mora. Este último, en escritura de Tabucchi, sentencia: “(...) y sostiene que la locura es una condición inventada por los hombres para marginar a las personas que molestan a la sociedad” (Tabucchi, 1996: 48).

VI. 4. Simulacro de guerra y su efecto *espectacular*

En relación al simulacro -y, específicamente, en el ámbito del control- que hemos propuesto en tránsito (desde la disciplina y los últimos estudios en torno al poder de Foucault) en los apartados anteriores y conociendo algunas secuelas “artificiales” generadas por estos mismos fenómenos definidos por -guardando las diferencias entre unos y otros-, Talens (2000), Varela (1992, 2003), Hardt y Negri (2000, 2002) y Vázquez Medel (2000), Fernández Serrato (2001) menciona una formación intensiva proporcionada por los medios de comunicación, donde los miembros de las sociedades se transforman en meros consumidores que reciben como principal aporte contenidos simulados dulcificados y espectaculares, “(...) de manera que conceptos como el de ‘arte’, acaban penetrando en las audiencias masivas con un *sentido* y unas proyecciones ideológicas absolutamente bastardas” (Fernández Serrato, 2001: 171). Nuevamente, una industria capitalista estimula, con sus propuestas alienantes y sus proyectos de mercadotecnia, -“(...) *operación Triunfo* es una lamentable realidad” (Fernández Serrato, 2003: 32)- un imperativo de reducción ideológica y una frivolidad estética que se alimenta del modelo fetichista construido alrededor de la *personality*. Por lo tanto, la *apertura de sentidos -máquina productora de sentidos* las denomina Silva Echeto (2003)- de los miembros de unas sociedades se ve mermada por un simulacro y son conducidas por la propagación de este discurso que pervierte, siguiendo a Vázquez Medel, lo sim-bólico y lo dia-lógico en dia-bólico y mon-ológico (Vázquez Medel, 2002).

(...) el factor esencial en el debate: los seres humanos, en su mayor parte, quedan de tal manera constituidos por su emplazamiento, inter-esados en su circunstancia, que no se distinguen de sus condiciones: están condicionados, determinados en última instancia. Se despliega desde el plexo de sus condicionamientos. Tal vez el no-condicionamiento sea una suerte de repliegue, de aminoración de las circunstancias, de no-adherencia a todo lo que nos rodea (Vázquez Medel, 2002: 11).

En consecuencia, en este no lugar donde priman los dispositivos de la artefactualidad, es necesario continuar con lo desvelado por la Teoría del Emplazamiento al incitarnos a un permanente emplazarse a través del desplazamiento y el re-emplazamiento que asiste en la lucha por escapar o resistir a estos síntomas espurios. A re-territorializarse por medio de múltiples e incontrolables movimientos -como lo vimos en el capítulo I (l. 7.)- *desterritorializados* y *desestratificados* (Deleuze y Guattari, 1976, 1997) que, para nosotros, pueden enfrentarse y obtener resultados intersticiales, en relación con dichas estáticas lecturas provenientes de la modernidad como motor propulsor y precursor de la sociedad occidental y sus efectos posmodernos en sociedades de control.

Sobre este tema, tiempo atrás, en el seno de las “I Jornadas de Comunicación y Propaganda”¹⁹¹, Vázquez Medel (2002) dictó una conferencia -denominada “Los efectos de la propaganda: una aportación desde la Teoría del

¹⁹¹ “I Jornadas de Comunicación y Propaganda”, 23, 24, 25 de octubre de 2002, Facultad de Comunicación, Universidad de Sevilla, organizadas por el profesor Dr. Adrián Huici y el becario de investigación del Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, doctorando Antonio Pineda Cachero.

Emplazamiento”- que trató sobre los efectos socio-culturales de la propaganda (política y religiosa) desde los postulados que estamos desarrollando junto a este autor. Al comenzar su disertación, citó un interesante texto de Francisco Ayala donde indica que la propaganda es un tipo de artificio. Para Ayala, la propaganda “(...) es una forma sistemática y deliberada de engaño (...) toda propaganda es falaz (...) Pues la propaganda constituye estructuralmente una mentira, aunque se valga de elementos verídicos demostrables” (Ayala en Vázquez Medel, 2002: 1 y 2).

La propaganda desmejora, a través de los artificiales discursos verdaderos, las estrategias comunicativas y argumentativas para un “verídico” ejercicio de la libertad. Sus efectos -nos explica Vázquez Medel- “(...) son un (...) asalto a la mente” (Vázquez Medel, 2002: 2). La propaganda funciona como un monólogo que prohíbe la reflexión del otro, del afectado por el “dudoso” discurso de esta misma asignatura que se difunde masivamente.

Estamos de acuerdo con Vázquez Medel al precisar que la propaganda es una dinámica de desplazamientos que quiere sacar a los habitantes de ese plexo (de ese juego de plexos) que permite ser-estar emplazado. La propaganda política, según este autor, habilita a una nueva comunidad *interpretante*, “(...) *fanum*, secta, partido, a la que pone en *movimiento* para la consecución de sus logros. A partir de este instante, el individuo entra en una nueva relación que le obliga” (*Ibidem*, 12).

Entendemos que, en este caso particular, la propaganda descorporeiza ese ser-estar emplazado y transporta a sus víctimas por caminos embusteros y enajenados. Pero dicha situación, ¿la vemos en nuestras sociedades sólo a partir

de la propaganda política y religiosa? ¿Podríamos hablar de sociedades envueltas y contagiadas con el discurso de lo que aquí exponemos como propaganda? Reconsiderando, reconvirtiendo la anterior moción, ¿no sería el estar emplazado una necesidad, un requerimiento difícil de alcanzar frente a la pirotecnia de la simulación que nos embarga y engaña? ¿El ser-estar emplazados no sería esa guarida que buscamos (si estamos concientes y no hipnotizados) para resguardarnos del control que nos acecha en el mismo plexo y plantear vías alternativas a las modulaciones del control? ¿No nos interesaría montarnos en frenéticas *líneas de fuga* para proponer opciones diferentes (*différance*) a las establecidas por la nueva soberanía imperial? Pero, continuemos con Vázquez Medel:

(...) la propaganda política y la religiosa (...) es más bien una fuerza, un poder (*macht*) -una violencia a veces- que desplaza al sujeto destinatario y le ubica en el ámbito en que se hace manipulable y, por otra parte, cómplice, de aquello que la propaganda tiende a justificar, legitimar, incentivar (Vázquez Medel, 2002: 5 y 6).

Al retomar algunas ideas de Paul Virilio (1998), el debate filosófico y científico se ha desplazado -coincidiendo con Deleuze- del tema de la *objetividad* de las imágenes mentales al de la *actualidad*, desligándose el problema de las imágenes mentales y trasladándose a las imágenes virtuales, "(...) esas imágenes virtuales instrumentales, para nosotros serán el equivalente de lo que ya representan las figuraciones mentales de un interlocutor extraño... un enigma" (Virilio, 1998: 78). Lógica del accidente que se presenta como una industrialización

del simulacro vinculado a los desperfectos del sistema desarrollado. Es lo que sucede con la guerra, nos expone Virilio, porque en ésta se pretende llevar a cabo una acción innovadora como una táctica inédita que esconde la información a través de un mecanismo de desinformación que es como un truco, una mentira que, en definitiva, es la abolición de la misma verdad. “La verdad ya no enmascarada, sino abolida, es la de la imagen real, la de la *imagen del espacio real del objeto*, del aparato observado, una imagen televisada ‘en directo’ o, más exactamente, *en tiempo real (Ibidem, 86)*. Este diagnóstico que nos detalla dicho autor, ¿no fue lo que sucedió en la guerra del Golfo?

Muy bien también lo de la guerra del Golfo. Porque fue el primer ensayo general de nuevas tecnologías aplicadas a la guerra. Es el primer campo donde se han aplicado las teorías de la comunicación. En la guerra vivimos cuál es el problema, el peligro de que se monopolice la emisión de imágenes, la emisión de representaciones. Es decir, la existencia de un único testigo, en este caso la CNN (Talens, 1998: 386).

Una interesante investigación, al respecto, es la que hace Adrián Huici (1991) al manifestar la importancia que los medios de comunicación han jugado en el mencionado conflicto. En este aspecto, el autor precisa que lo digno de estudiar no es solamente lo dicho por los medios de comunicación, sino que -y principalmente por esto- lo no dicho, lo silenciado, lo secreto. Virilio explica que la raíz latina de la palabra secreto significa apartar, alejar, desvincularse del entendimiento (Virilio, 1998).

Pues bien, la noticia difundida por el Estado Mayor Aliado decía al respecto: “Se están librando encarnizados combates en la carretera que va de Kuwait City a Bassora”. Cuando todo acabó se supo que no hubo tales combates, sino un bombardeo implacable que provocó entre los iraquíes miles de muertos (a no ser que se considere como *combate* el enfrentamiento entre un hombre de a pie, desarmado y asustado, y un ultrasofisticado *Apache*); por tanto, no hubo combates *encarnizados* sino más bien una *carnicería*: un leve matiz lingüístico que lo cambia todo (Huici, 1991: 63).

Después de cada emisión, publicación o “puesta en escena” se esconde -nos precisa Vázquez Medel (1991)- **un modo de visión de la realidad** que ejemplifica con la siguiente afirmación “dictador sanguinario y hermético” y se pregunta: “(...) ¿de verdad pensamos que era más dictador Sadam Hussein que el emir de Kuwait? (Vázquez Medel, 1991: 40). Esta *lógica de la guerra* -insiste este último autor- absorbe al discurso periodístico y lo envuelve en el establecimiento de una verdad artificial, donde los que se denominan discursos informativos, “(...) sólo pueden informar en la medida en que se adecuen a la lógica del simulacro” (Talens, 1998: 379-380). Según Jenaro Talens (1998), estamos sumergidos en la era del simulacro. “*La lógica del directo es la lógica de la televisión representada en directo*” (*Ibidem*, 380), este aparataje espectacular produce un giro epistemológico tan radical que alguien cuando afirma decir la verdad puede estar indicando completamente lo contrario a ésta, solamente tiene que pronunciar un discurso coherente y creíble: único requisito para que pase a ser verdad (artificial y

no ficticia¹⁹²). Verdad que no tiene ninguna relación con el efecto de verdad producido por periodos presimulacrales, es la verdad que se consume en el terreno del control, del poder de los *mass-media*, es la manipulación de la televisión e internet frente a la iglesia y la universidad de antaño, es la transición de la que hablamos desde los acertados e interrelacionados diagnósticos de Foucault (1975, 1994) y Deleuze (1993).

Al respecto, Hardt y Negri (2000, 2002) vinculan esta situación de control posmoderno con lo que, en la década de los '60, la *Internacional Situacionista* determinó como la supremacía del espectáculo. “En este sentido, el análisis que hace Guy Debord de la sociedad del espectáculo, más de treinta años después de su composición, parece cada vez más adecuado y apremiante” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 171). Estos autores sostienen, además, que en la sociedad imperial la noción de espectáculo es un lugar virtual o exactamente un no lugar, como lo precisamos en el capítulo quinto (V. 7.) de la presente investigación. “El espectáculo está unificado y a la vez es difuso, de modo tal que es imposible distinguir lo interior de lo exterior, lo natural de lo social, lo privado de lo público” (*Ibidem*). En el espacio exterior se actuaba siempre bajo la presencia de otros y, según Hardt y Negri (2000, 2002) esta idea se ha ido, poco a poco, universalizando ya que estamos permanentemente monitoreados por cámaras de seguridad. Sin saberlo, estamos controlados bajo la mirada de otros desconocidos y, al mismo tiempo, este fenómeno se enaltece y potencia en la virtualización del espectáculo.

¹⁹² “A mí la palabra ficción no me gusta porque me parece ambigua y, sobretodo, no sé qué significa. La palabra ficción ¿significa que una historia ficticia es falsa? ¿Entonces quiere decir que lo no ficticio es verdadero? Si estamos moviéndonos en el terreno de la producción de efectos de verdad, de verosimilitud, la ficción no pinta nada aquí” (Talens, 1998: 378 y ss.).

“Nuestra posición es la de combatientes entre dos mundos: uno que no reconocemos y otro que no existe todavía. Se trata de precipitar el gran choque de acelerar el fin de un mundo, *el desastre en el que los situacionistas se reconocerán.*”

Este discurso no encuentra oposición. En la discusión que sigue acerca del grado de realización posible, Vaneigem defiende a corto plazo el proyecto de (...) destrucción de valores artísticos escogidos; a medio plazo una intervención contra la U.N.E.S.C.O. y el establecimiento de una primera base situacionista (*Internacional Situacionista*, 1958, 2000: 252).

En su análisis sobre la información y la guerra en la doctrina de Estados Unidos, Francisco Sierra (2002) retoma algunas nociones de los situacionistas que pueden relacionarse con los conflictos bélicos a los cuales nos estamos refiriendo. Este autor indica que, a diferencia de la idea acostumbrada de seguridad nacional, el surgimiento de la nueva filosofía de la guerra está supeditada a la cultura mediática de videovigilancia global que amplía la pedagogía militar de la información a una lógica bélica que, finalmente, se ha internado en la vida política y social. Sierra, por lo mismo, concluye su posición vinculando esta lógica con la dominación espectacular, con lo que él denomina como la *guerra espectacular*.

El sistema de dominación espectacular, tal como ha sido definido por Guy Debord, opera concentrado y descentralizadamente: por un lado, obedece a un proceso de expansión

hacia los extremos, hacia todos los lados y “tiempos sociales” (...), al tiempo que, por otra parte, se refuerza la densidad de control centralizado (Sierra, 2002: 45).

Para profundizar en esta preponderancia de los medios de comunicación (y su intervención en las guerras del espectáculo), Adrián Huici (1991) también recupera la noción de *sociedad del espectáculo* que plantearon los situacionistas y asegura que sus postulados podrían explicar esta dependencia que nos hace tolerar una imagen más que otras. El mundo se ha convertido en un gran espectáculo. Uno de los máximos exponentes del situacionismo, como lo anunciamos con Hardt y Negri (2000, 2002), fue Guy-Ernest Debord (1931-1994), quien, en todos sus escritos, conservó la marcada herencia de las obras de vanguardia (como un lejano precedente) y a partir de las cuales este movimiento pretendió “(...) asestar un golpe a la aletargada cultura de su tiempo, relativamente autosatisfecha con su incipiente consumismo” (Pardo, 1999: 12).

Denominados, por primera vez, como *Internacional Letrista* en 1952 y rebautizándose como *Internacional Situacionista* en un congreso de la Europa de la vanguardia en el año 1957, este grupo -que buscaba la emancipación efectiva de los individuos que viven en la sociedad (Soulinake, 1976)- tuvo bastante resonancia durante la revuelta del mayo del '68. Ocasión donde salieron a las calles de París para pintar en las paredes consignas poéticas: “*Les murs ont la parole*”, “La realidad se alza dentro del espectáculo, y el espectáculo es real” (Marcus, 1989, 1993: 117).

Desde una mirada literaria, lo plantea Enrique Vila-Matas en su novela *Bartleby y compañía* (2002), a partir de la decisión de Oscar Wilde (1854-1900) de

no escribir más... “(...) se murió tras pasar dos años de gran felicidad, sin sentir la más mínima necesidad de escribir...” (Vila-Matas, 2002: 141). Aproximadamente cincuenta años después de su muerte, circulaban por las mismas calles del *Quartier Latin* de París donde Wilde gozó de su abandono literario, un grupo de subversivos intelectuales que, probablemente influenciados por la última felicidad del escritor, pintaban en los muros próximos al Hotel d’Alsace las primeras sentencias del movimiento radical situacionista.

Ese primer signo de vida situacionista fue una pintada, a cien metros del Hotel d’Alsace. Se ha dicho que pudo ser un homenaje a Wilde. La pintada, escrita por quienes, al dictado de Guy Debord, no tardarían en proponer que se abrieran al tráfico andante los tejados de las grandes ciudades, decía así: “No trabajéis nunca” (Vila-Matas, 2002: 142).

Una de las ideas primordiales del programa situacionista¹⁹³ era la creación, empíricamente y como acto de continuación teatral, de situaciones y dicho objetivo se cumplía por medio de un ejercicio colectivo, en virtud de su preparación, desarrollo y puesta en escena. “La única salida progresista es liberar en otra parte de forma más amplia la tendencia a jugar (...) hay que apoyar formas experimentales de juego revolucionario” (*Internacional Situacionista*, 1958, 2000:

¹⁹³ Las definiciones de la Internacional Situacionista aparecidas en el número 1 de la revista trimestral *Internacional Situacionista* publicada, en París, en diciembre de 1958 precisan que el *Situacionismo* es un “Vocablo carente de sentido, forjado engañosamente por derivación de la raíz anterior [situacionista]. No hay situacionismo, lo que supondría una doctrina de interpretación de los hechos existentes. La noción de situacionismo ha sido concebida evidentemente por los antisituacionistas (...) Puede compararse en la cultura a un laboratorio de investigación, por ejemplo, y también a un partido en el que somos situacionistas, pero nada de lo que hacemos lo es aún. Esto no es una contradicción para nadie. Somos partidarios de cierto futuro de la cultura, de la vida. La actividad situacionista es un oficio definido que no ejercemos todavía” (*I.S.*, 1958, 2000: 14 y 80).

14). La construcción de situaciones, en resumen, se comprendía como un momento de la vida elaborado especial y deliberadamente para organizar, en forma colectiva, un ambiente unitario y estimulador del juego de acontecimientos. “1957. L’ Internationale situationniste démarre, et la ‘nouvelle légende’ est en marche” (Bourseiller, 1999: 117). La idea de conformar una agrupación transgresora en torno a la construcción de situaciones fue clara y precisa: la nueva leyenda nació el 28 de julio de 1957, “situación” que se publicó el 5 de noviembre del mismo año en uno de los últimos números de la revista de la predecesora Internacional Letrista, *Potlach*.

La conferencia de Cosío d’ Arroscia celebrada el 28 de julio acabó con la decisión de unificar completamente a los grupos representados (Internacional Letrista, Movimiento Internacional por una Bauhaus Imaginista, Comité Psicogeográfico) y con la constitución -por 5 votos contra 1 y 2 abstenciones- de una Internacional situacionista sobre la base definida por las publicaciones preparatorias de la conferencia “potlach” será puesto desde ahora bajo su control (*Potlach*, 1957, 2001: 118).

Debord, a finales de la década de los ‘60, publicó el documento más reconocido de este movimiento: *La sociedad del espectáculo* (1967, 1999). En esta especie de manifiesto/panfleto clasificó al *espectáculo* como un proyecto de control político-social, como un fenómeno social, un reflejo universal, hipnótico de la sumisión humana. “El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizadas por las imágenes” (Debord, 1967,

1999: 38). En éste indica, además, que la sociedad del espectáculo está hecha con los signos de la producción imperante, logrando llegar a su máximo esplendor en el momento en que la mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social. “Es el núcleo del irrealismo de la sociedad real. Bajo todas sus formas particulares -información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones-, el espectáculo constituye el *modelo* actual de vida socialmente dominante” (*Ibidem*, 39), siendo su objetivo no, necesariamente, trabajar para el espectáculo del fin del mundo, sino por el fin del mundo del espectáculo.

Débord développe la critique de la dimension subjective de l’aliénation, évacuée par la politique révolutionnaire de l’époque, en introduisant le concept de spectacle; considéré ici comme simple critique de la passivité du spectateur, son importance dans la constitution de la théorie situationniste ne cessera de croître, jusqu’à ce que le spectacle soit pleinement saisi comme l’essence et le soutien de la société existante... (Martos, 1995: 62).

Para ello, los situacionistas tenían la intención de llevar a cabo un *détournement*, un *desvío* que luche por el reemplazo, por el re-emplazamiento de una nueva concepción de las artes como punto de partida y soporte de la sociedad subsumida en las garras del espectáculo. El desvío es una reutilización de los sentidos como una permanencia de la vanguardia. Los dos postulados del desvío son “(...) el debilitamiento de cada elemento autónomo desviado, que llega a perder su sentido original, y la organización al mismo tiempo de otro conjunto significativo que confiere a cada elemento un nuevo sentido” (*I.S.*, 1958, 2000: 79). La necesidad de este *détournement* es revitalizar los elementos desviados y

recambiar su sentido antiguo e institucionalizado con el propósito de embestir a las convenciones banales y legales, “El desvío es un juego basado en la posibilidad de *desvalorización*’, escribe [Asger] Jorn (...) y añade que todos los elementos del pasado cultural deben ser ‘investidos de nuevo’ o desaparecer” (*Ibidem*). Es, en síntesis, una negación de los valores antiguos que organizan las sociedades por medio de un proceso de *descomposición*¹⁹⁴. Situación que, a su vez, permite que el “bloque a desviar” habilite nuevas instancias para buscar opciones alternativas a las existentes. El *détournement* utiliza el factor de enlace alterable a cualquier sujeto u objeto definido: “(...) era una manera de combatir el aburrimiento, y también de criticarlo” (Marcus, 1989, 1993: 387).

Como secuela de los lineamientos disciplinados ya anunciados por los trabajos arqueológicos de Foucault¹⁹⁵ y dando paso a la sociedad que especifican los situacionistas (más próxima, para nosotros, a una de las tantas formas de control), el poder se desplaza hacia el mercado que pone la eficacia tecnológica al servicio de la rentabilidad del capital, “(...) de modo tan generalizado que dicta hasta la misma idea de Estado” (Fernández Serrato, 1999: 7). Así también lo analizan Hardt y Negri (2000, 2002) al asegurar que estos

¹⁹⁴ Proceso por el que las formas culturales tradicionales se han destruido a sí mismas como consecuencia de la aparición de medios superiores de dominación de la naturaleza que permiten y exigen construcciones culturales superiores. Se distingue una fase activa de descomposición, demolición efectiva de las viejas superestructuras (...) y una fase de repetición que domina desde entonces. El retraso en el paso de la descomposición a construcciones nuevas está ligado al retraso de la liquidación revolucionaria del capitalismo” (*I.S.*, 1958, 2000: 15).

¹⁹⁵ Foucault, por lo visto, no participó directamente en las actividades del Mayo del '68 (menos de la Internacional Situacionista). A pesar de esto, citamos algunas palabras de Maurice Blanchot (1986, 1993) que nos incitan a pensar que, en ocasiones específicas, este pensador estuvo presente en ciertos encuentros: “(...) con Michel Foucault no llegué a tener relaciones personales. No coincidimos nunca, salvo en una ocasión en el patio de la Sorbona durante los acontecimientos de Mayo del '68, quizá en junio o julio (aunque me han dicho que él no estaba presente)...” (Blanchot, 1986, 1993: 7). Por su parte, Gilles Deleuze precisa que Foucault no participó, directamente, en el Mayo del '68 porque se encontraba en Túnez (Deleuze, 1986, 1996).

movimientos tienden a convertir los Estados-nación en simples instrumentos destinados a sondear mercancías, flujos de monedas y de personas.

Las empresas transnacionales distribuyen directamente la fuerza laboral en los diversos mercados, asignan funcionalmente los recursos y organizan jerárquicamente los diversos sectores de la producción mundial. El complejo aparato que selecciona las inversiones y dirige las maniobras financieras y monetarias determina la nueva geografía del mercado mundial o, dicho de otro modo, la nueva estructuración biopolítica del mundo (Hardt y Negri, 2000, 2002: 43).

Jean Baudrillard (2001), al ser consultado sobre los situacionistas, asegura que este movimiento fue una forma distinta de enfrentarse al sistema, de situarse en el exterior y donde el concepto de revolución, a diferencia de la actualidad, aún estaba vigente. Esta época -continúa el sociólogo- fue la más bella ya que ofrecía un punto de vista que se ubicaba fuera del juego formal, fuera del sistema tradicional. « Aujourd’hui, ce n’est plus le cas. On a profité de la dernière période critique de la pensée. Après, dans les années 1980, j’ai laissé tomber la pensée critique » (Baudrillard, 2001: 50).

Como consecuencia de lo anterior, y a diferencia de lo estipulado por Hardt y Negri en *Imperio* (2000, 2002), el autor explica que poco a poco la alineación por el espectáculo y su denuncia han devenido, desde cierto punto de vista, en una vulgaridad. “« C’est l’une des raisons pour lesquelles je crois aujourd’hui qu’il faut dépasser cette notion de spectacle » (*Ibidem*). A pesar de esto, Baudrillard indica que no tiene ningún remordimiento por haber participado en dichos acontecimientos.

Non, aucun remords. Mai 68 a eu lieu. On l'a fait. C'était très bien (...) Maintenant, c'est vrai aussi qu'il faut savoir en finir avec mai 68. Ceux qui l'ont vraiment vécu, qui ont été pleinement en phase avec le mouvement, savent peut-être mieux que les autres s'en débarrasser. Pour ma part, je suis passé à autre chose (Baudrillard, 2001: 51).

Baudrillard, en esa “otra cosa” a la que se refiere en la cita pasada, logra escaparse de los radicales principios situacionistas que se le asignan y propone, en su libro *Cultura y simulacro* (1978, 1993), el concepto de simulacro que desarrollamos en el transcurso del tercer capítulo de esta investigación (III. 8.) y que ahora estamos retomando, desde otro punto de vista y que, en definitiva, nos ayudará a ampliar algunas nociones en relación a las fórmulas del control y el imperio.

Esta clausura de la representación, evidenciada junto a Foucault (1966, 1986) en páginas anteriores, es para Virilio (1998), al igual que para Baudrillard, una simulación generalizada que, en el caso de la guerra y las misiones militares ingresan en la era del *disimulo integral*. “Guerra de imágenes y de sonidos que tiende a suplantar a la de los proyectiles del arsenal de la disuasión atómica” (Virilio, 1998: 89). Por eso, continúa este pensador francés, formamos parte (y en este caso incorporamos las nuevas intenciones guerreras de Bush Junior contra el mismo enemigo de su padre) de una tercera edad del armamento. La prehistoria estuvo marcada por armas “con aplicación”, la historia con armas “con función” y la era poshistórica compuesta por *armas veleidosas y aleatorias*. Armamento reservado que entra en juego al apartar lo real y lo figurado, por mentir objetivamente y dar paso a un objeto virtual no identificado. Es la *máquina de visión* que funciona como aparato de velocidad absoluta. Estados Unidos, como

paradigma de un imperio descabezado, ha procurado una “revolución de los asuntos militares” defendiendo una nueva modalidad de guerra: la *guerra de la información* (guerra espectacular) que aplica la electrónica como tecnología para la guerra.

El último estadio de esta estrategia será asegurado finalmente por la *máquina de visión* (el preceptor), que utiliza la imagen de síntesis, el reconocimiento automático de las formas (...) Ante tal desvergüenza de la representación, las cuestiones filosóficas de lo verosímil y de lo inverosímil llevan a las de verdadero, a las de falso. El desplazamiento del centro de interés de la cosa a su imagen y, sobre todo, del espacio al tiempo y al instante, ¿llevan a sustituir la alternativa categórica real o figurada, por la más relativista: *actual o virtual?* (Virilio, 1998: 91).

Este análisis, como ya lo anunciamos e impulsado por el ejercicio de los situacionistas, conforma una nueva generación de lo real, una realidad distinta en la cual la velocidad se sobrepone al tiempo y al espacio donde, avalado por la física, Virilio (1998) rescata la triplicación del intervalo. No está de más recordarlo: intervalo antes enunciado como el intervalo tipo “tiempo” y tipo “espacio” y el incorporado recientemente: el *intervalo tipo “luz”* (del control), neutral y que puede ser ilustrado, como lo vimos en el capítulo anterior (V. 7.), por la pantalla de televisión o el monitor de ordenador, es que “(...) la percepción incluida en el mundo del simulacro va asociada a una cuestión que tiene que ver con la velocidad” (Talens, 1998: 379).

La máquina de visión es productora de una ceguera que entendemos como una *visión sin mirada* y que se traduce como la *industrialización de la no mirada*. La consecuencia de dichos acontecimientos es el surgimiento de un control cibernético de los conocimientos que se ven, a su vez, saturados por un mercado único que los marca con su dimensión militar y estratégica, “(...) nos encontramos entonces frente a la temible aparición del ‘Accidente de los accidentes’...” (Virilio, 1998, 1999: 148), un accidente no de carácter *local*, sino *global* y generalizado que repercute en todos los lugares a la vez. Desde este punto de vista, percibimos los re-emplazamientos ya que los medios de comunicación han cambiado la forma de estar en el mundo.

En la esfera biopolítica que definen Hardt y Negri (2000, 2002) -retomando las nociones que de ésta ofrece Foucault (1979, 1999)- la producción se centra en la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico, desplegándose y siendo soportadas por las industrias de las comunicaciones. “El desarrollo de redes de comunicación tiene una relación orgánica con el advenimiento del nuevo orden mundial; es, en otras palabras, el efecto y la causa, el producto y el productor” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 43).

En síntesis, la comunicación en esta era no sólo participa, sino que organiza el movimiento de la globalización, controlando el sentido y el imaginario de lo que se transmite en ese proceso comunicativo, “(...) en otras palabras, guía y canaliza lo imaginario dentro de la maquinaria comunicativa” (*Ibidem*). El sistema comunicacional absorbe la síntesis política del espacio social, integrando lo imaginario y lo simbólico en el ámbito de la biopolítica y no sólo quedándose al

servicio del poder, sino que formando parte, en un rol protagónico, de su propio funcionamiento.

La máquina imperial se mantiene viva produciendo un contexto de equilibrio y/o reduciendo las complejidades, simulando presentar un proyecto de ciudadanía universal y, con ese objeto, intensificando la efectividad de su intervención sobre todos los elementos de la relación comunicativa, disolviendo en el proceso la identidad y la historia de una manera por completo posmoderna. Sin embargo, contrariamente a lo que sugerirán muchos estudios posmodernos, la máquina imperial, lejos de eliminar las narrativas rectoras, en realidad las produce y reproduce (las narrativas rectoras ideológicas, en particular) con el fin de validar y celebrar su propio poder (Hardt y Negri, 2000, 2002: 44-45).

Esta nueva opción -basada, en parte, en las industrias comunicacionales donde encontramos, por ejemplo, la propaganda- se ha instalado en el plexo mismo, se ha *emplazado* en los emplazamientos. El control y la manipulación propagandística -continuando con lo propuesto por Vázquez Medel (2002)- se ha implicado en las sociedades *iconofágicas* en las que vivimos, como veremos en el próximo apartado. Por lo tanto, ¿no podemos leer y ampliar este caso como una metáfora paradigmática de lo que sucede en las sociedades contemporáneas? No sólo a partir de la propaganda como lo explicamos junto a Vázquez Medel (la propaganda se *propaga* por las sociedades), sino como modelo instaurado e instaurador de unas sociedades ya no, necesariamente, plenas de hábitos y automatismos. Nuevas sociedades que, como parte de su control, se

esmeran en artefactualizarlo todo, es decir, en cometer lavados colectivos de mentes. Mentiras envueltas en simulados paquetes de regalo que encantan a quienes vivimos en éstas y, con las cuales, caemos en una inestabilidad que nos desterritorializa y nos lleva a un permanente desplazamiento en provecho de un emplazamiento menos hiperreal y distinto. El desplazamiento nos permite reacomodarnos y buscar ese emplazamiento alternativo que se enfrenta a la simulación.

La *iconofagia* -muy ligada a nuestros conceptos *antropófagos simbólicos* y con una fuerte carga dadaísta y *antropófaga brasileña*- se refiere al consumo, alimentación e indigestión de imágenes en forma indiscriminada, por parte de los miembros de una sociedad posmoderna que se enganchan a las secuelas de producción icónica que ésta misma produce. Dicha maniobra engatusadora, se lleva cabo con el sencillo propósito de familiarizar a sus habitantes con las ideas políticas, comerciales y religiosas que ellos mismos propugnan y defienden. Desde una mirada deglutoria, esta postura propende una re-conversión en la manipulación de los individuos que se estrenaron bajo los efectos de la posmodernidad sustentada en una cultura de la simulación, del simulacro, en un permanente *show*, donde las imágenes se transforman en un elemento de consumo que pierde su referente. Para continuar con nuestra propuesta *icono-antropófaga*¹⁹⁶: comer imágenes es uno de los paradigmas de esta sociedad.

¹⁹⁶ Una mirada de la iconofagia y de la antropofagia, desde la comunicación intercultural, se puede encontrar en el artículo de quien suscribe esta investigación: “Comunicación intercultural y multiculturalismo: de la antropofagia a la iconofagia” (2002, 2003), *Discurso*, Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria, Asociación Andaluza de Semiótica, 16/17, Sevilla, Alfar y Junta de Andalucía.

VI. 5. *Iconofagia*: la diseminación de los iconos

Los efectos de las sociedades de control sustentan, prioritariamente, el proyecto imperial y sientan bases para justificar, lo mejor posible a una sociedad estadounidense que rapta la soberanía, y su posterior globalización y multiplicación, a la tradicional Europa. Derrida expresa que esta Europa no tiene hoy otra realidad, otra actualidad que la economía nacional (Comunidad Económica Europea, ante todo), “(...) y cuya sola ley, tanto como para las alianzas como para los conflictos, es la del mercado” (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 17). En síntesis, y en gran parte de esta propuesta, nos hemos referido al papel de Europa como punto neurálgico y cuna del típico modelo de la modernidad. Como ya lo precisamos, los nuevos tiempos nos permiten dar un paso más y proponer un nuevo concepto que, heredado de la Europa moderna, plantea una soberanía imperial que, de todas maneras y si rescatamos los alcances que proponen Hardt y Negri (V. 6.), se disuelve en el juego de las multinacionales que, desde el paradigma (descentrado) de EE. UU., tiende a controlar todo el planeta. Estos son los estímulos “alimenticios” que hemos especificado como gestores de la descorporeización y banalización del sujeto.

A partir de lo anterior, y desde ahora, podremos apreciar que no han sido en vano las permanentes referencias en este proyecto a la antropofagia y, en particular, a Pierre Ebuka que encabeza, como ejemplo caníbal, la introducción de la presente propuesta investigadora. Si hacemos memoria, en la ficción de Vázquez Montalbán, la necesidad de dicho antropófago africano por comerse unos cuantos exponentes de diversos países del “viejo mundo” era, a simple vista, una especial dieta que radicaba en la apropiación de los

conocimientos que estos europeos le pudieran traspasar a través de los nutrientes que recibiría, solamente, por dicho acto de deglución. Al alimentarse de los europeos -según él- adquiriría toda la sabiduría que estos “primermundistas” le pudieran entregar.

Al mismo tiempo, y recordando algunas sentencias del investigador brasileño Norval Baitello Junior (2000), en ciertas sociedades tribales se cultivaba la creencia de que el aborígen que se comiera a otro ganaba las cualidades del recién engullido. Es decir, el nativo pretendía siempre “consumirse” al rival que ofertara una imagen de luchador o de jefe de tribu, fuerte y poderosa para poder hacer suyos esos privilegios.

Tras repasar someramente, cuáles eran las causas que producían dicho ritual antropófago, sería interesante trasladar esta experiencia a nuestras sociedades contemporáneas. Era del simulacro, como lo vimos en pasajes anteriores con Baudrillard y recientemente con Talens y Virilio, donde -y debido al exceso de imágenes que, voluntaria o involuntariamente, nos están bombardeando- caemos en otro tipo de engullimiento masivo e indisciplinado: la veneración y consumo permanente de *iconos*. Esto es lo que nos lleva a la *iconofagia* (Baitello Junior, 2000). En dicho contexto, extrapolamos de la investigación imperial de Hardt y Negri (2000, 2002) y de lo que ellos denominan *imágenes mercantilizadas*, algunas nociones que nos potencian este juego de imágenes consumibles y, como sugiere Baitello Junior (2002), consumidoras, sin olvidar, por supuesto, que las prácticas del *marketing* son fundamentales en el crecimiento del capital contemporáneo.

(...) las prácticas de marketing y de consumo constituyen el terreno ideal para desarrollar el pensamiento posmoderno: ciertos teóricos posmodernos¹⁹⁷, por ejemplo, consideran que la adquisición perpetua y el consumo de mercancías y de imágenes mercantilizadas son las actividades paradigmáticas que definen la experiencia posmoderna, nuestro viaje colectivo a través de la hiperrealidad (Hardt y Negri, 2000, 2002: 141).

En su artículo denominado “A Iconofagia e a Antropofagia. As imagens que nos devoram” (2002) y en virtud a la mercantilización de imágenes que exponen Hardt y Negri, Baitello Junior se refiere a un particular y posmoderno sistema de “alimentación”¹⁹⁸. Y nos asegura que toda comunicación humana nace del vínculo principal del amamantamiento del beso que busca el alimento. Al contrario de la imagen, que nos lleva a un abismo, el beso nace del acto de alimentación original y ofrece, como contacto y comunicación en medios primarios, la materialidad, la profundidad y la tridimensionalidad. Por consiguiente, el beso es también un acto de devoración, esencialmente distinto de la deglución de las imágenes por las imágenes. Es la inmensa diferencia que hay entre la antropofagia y la iconofagia. “Enquanto na antropofagia (e o beijo é um legítimo ato de antropofagia!) devoramos o outro ou somos devorados pelo outro, na iconofagia somos devorados pelo abismo que tem como portal triunfal de entrada... uma imagem” (Baitello Júnior, 2002: 3), transformando a los seres humanos tridimensionales de carne y hueso necesariamente en imágenes. Vicente Romano, por su parte, sostiene que la cultura televisiva, “(...) tan propia de Occidente...” (Romano, 1998: 364) promueve también sus ídolos. Estrellas de cine o de televisión, deportistas, modelos que, a través de la imagen que irradian, estimulan en la gente en

¹⁹⁷ Hardt y Negri (2000, 2002) se refieren a Jean Baudrillard, Mark Poster, Umberto Eco, entre otros.

¹⁹⁸ Frente a este particular y posmoderno modelo de “alimentación”, no podemos dejar de mencionar la reciente exposición, denominada “Banquete, metabolismo y comunicación”, realizada en el Palau de la Virreina de Barcelona. En la crítica de arte, titulada “Comer con los ojos” del suplemento “Blanco y Negro Cultural” del diario *ABC*, Anna Maria Guasch indica que esta interesante propuesta se refiere “(...) al ritual ‘globalizado’ de una cultura culinaria que entiende la alimentación a la vez como un hecho biológico y comunicacional, ‘desde el fuego a la mesa y a la red’” (Guasch, 2003: 27).

general (y en los jóvenes en particular) ciertos mecanismos que les asocie o asemeje a ellos.

La era audiovisual vive bajo un diluvio de imágenes: fotografías, cine, TV, revistas gráficas, reclames comerciales, vídeo, CD-Rom, etc. Los diversos procedimientos para su reproducción hacen que se viva sumergido en una inundación de imágenes, y que muchos se ahoguen en ellas (Romano, 1998: 366).

En sintonía con lo explicado por Baitello Junior (2002) al indicar que las sociedades ancestrales tenían una verdadera pasión por comerse entre sí, con el propósito de contagiarse de las bondades y virtudes del consumido, Greil Marcus -desde un punto de vista ligado a la metáfora deglutoria muy característica de los circuitos rockeros- en su artículo “A Corpse in Your Mouth: Adventures of a Metaphor, or Modern Cannibalism” (1999) se pregunta ¿Qué pasó con el cuerpo de Elvis Presley? cuando surgió la moda de las “Presleyburgers”. Nuevo producto derivado del mismo cuerpo del rey del *rock and roll* vendido a la aristocracia de New York y de la costa Oeste de Estados Unidos a un precio de mil dólares la porción. Además, sostiene Marcus, estas “Presleyburgers” fueron exportadas al Reino Unido con gran éxito de “consumo” (utilizamos consumo en su doble acepción: de venta y de comida) entre la alta sociedad británica. Los últimos años, insiste este autor, se ha visto un incremento en dicho culto bizarro de vampirismo del cual la “Presleyburger” es sólo un ejemplo. “The cult is said to have begun in the 50’s with Deanburgers; these were very rare, and contained bits of Porsche wreckage and sunglasses- those cultists still alive who tasted them say ‘They were tough but tasty’” (Marcus, 1999: 84). Estos millonarios

antropófagos-necrófagos son dignos de mencionar porque consumen simbólicamente, en la metáfora pop, cadáveres de estrellas, en la forma de hamburguesas, con la fuerte convicción que, al alimentarse de ellos, al comerse su cuerpo, algo del carisma de estos famosos se les puede contagiar. En el caso del consumo de Elvis, no sólo los engullidores de su carne adquieren ciertas características particulares del artista, sino también, y al mismo tiempo, ingieren las pastillas (*percodans*, *quaaludes* y *desoxyns*, entre otras) que estaban en el cuerpo de su ídolo, proporcionándole el mismo *colocón* que a él se le produjo en su momento. Es decir, los recién alimentados, no sólo tienen la posibilidad de asumir alguna de sus virtudes, sino también hacer el mismo *drogoviaje* del artista venerado. Mick Jagger fue uno de los que vivió esta experiencia, a partir de las Elvis-hamburguesas.

The scandal was discovered when attempt was made to steal Presley's body from the grave by occultists: the body was already stolen! In now appears that it was minced down and turned into the bizarre cult food, Presleyburgers. These are said to be very expensive (\$ 1000 a throw) and high on fatty content, but it still didn't deter the thrill-seeking showbiz crowd: Mick Jagger was said to have eaten several before his recent Wembly concert (Marcus, 1999: 84).

Esta particular y simbólica forma de alimentación corporal es clasificada, por Baitello Junior (2002), en tres partes que van evolucionando de acuerdo a la inflación de imágenes que nos impone el medio y a través de las secuelas que el consumo indiscriminado de éstas puede acarrear. El nivel básico, explica, es lo que asociamos con el fenómeno de la intertextualidad. Proceso en el cual -y extrapolándolo a la propuesta que desarrollamos actualmente- las imágenes, en un ejercicio ilimitado (*antropofagia simbólica* familiarizada con la *semiosis ilimitada* y su permanente (des)pliegue o *wrapping*) se devoran entre ellas para producir otras imágenes. Por lo mismo, precisa Baitello Junior -al rescatar algunas reflexiones del semiótico almeriense-paulista Eduardo Peñuela Cañizal-

es necesario apuntar a la existencia de una *perspectiva en abismo* como en el cine del español Pedro Almodóvar que construyó algunas de sus imágenes buscando sustratos *imagéticos* en las películas de Luis Buñuel, que, por su parte, las reconstruía a partir de escenas de otros filmes o todavía de imágenes clásicas de la pintura española. Desde un análisis similar plantea Alejandro Yarza, en su libro *Un canibal en Madrid. La sensibilidad camp y el reciclaje de la historia en el cine de Pedro Almodóvar* (1999), el fenómeno antropó(ícono)fago almodovariano:

Por consiguiente, el único canibalismo que se lleva a cabo con éxito en *Entre tinieblas* es lo que los caníbales realizan con el cuerpo de Virginia y, sobre todo, el que Almodóvar practica con todo un complejo sistema iconográfico, que digiere, descarna y vacía para rellenarlo de un contenido distinto. Almodóvar, pues, utiliza el esqueleto del rito católico para hacerle hablar un lenguaje distinto, el del amor y la pasión entre dos seres humanos (...) *Entre tinieblas* se convierte en una complicada operación de reapropiación de un sistema iconográfico religioso (...) Almodóvar ha interiorizado la iconografía católica reapropiándose, del mismo modo que los caníbales lo han hecho con el cuerpo de Virginia, y, de paso, ha rearticulado la Historia y la tradición iconográfica religiosa española a su medida (Yarza, 1999: 67).

Cuando Pablo Picasso pinta, por ejemplo, sus versiones de “Las Meninas”, de Velázquez, también está trabajando una óptica de perspectiva en abismo. Esta forma abismal de tratar con las imágenes no se restringe al cine o a la pintura, pasa a ser ampliamente utilizada también por los medios de comunicación del imperio.

Algunos años atrás, continúa Baitello Junior (2002), el diario *Folha de São Paulo* publicó en su portada una foto de un ataúd en cuyo interior, se encontraba un grafitero paulista muerto en Río de Janeiro. Entre las protestas de los lectores por la dureza de la imagen, también se incluían manifestaciones de júbilo y éxtasis por la belleza de la foto que recordaba grandes momentos de la pintura universal, recordando que una fotografía publicada no sólo tiene como objetivo la muerte y la violencia, sino también los efectos de

luz y sombra de los cuadros de Rembrandt o de Caravaggio. “Assim, o mundo das imagens iconofágicas possui uma dimensão abismal. Por trás de uma imagem haverá sempre uma outra imagem que também remeterá a outras imagens” (Baitello Junior, 2000: 2).

El segundo nivel de la iconofagia está compuesto por las imágenes que las personas devoran simbólicamente a través de la propaganda, la moda, los medios de comunicación, en el diario vivir por las calles, al vestirse, etcétera. Pero, el tercer nivel surge cuando este segundo punto se extrema, de tal manera, que comienza a generar diversas patologías que pueden producir nefastas consecuencias, debido a la posible consumición de imágenes que, en un efecto inverso, se alimenten de los sujetos, anulándolos al incentivarles, permanentemente y en la lógica del *capitalismo tardío*, a que se alíen con ellas y se tornen en simples imágenes.

(...) uma imagem devora a outra velozmente, transformando-se em outra imagem, também pronta para ser devorada (...) de devoradores indiscriminados de imagens passamos a ser indiscriminadamente devorados por elas (...) Assim, temos na devoração de imagens pelas próprias imagens, uma das configurações daquilo que denominei ‘iconofagia’ (Baitello Junior, 2002: 1 y 2).

El último nivel es el que interesa mayormente en dicha investigación porque, en efecto, el tanto comer y devorar imágenes nos puede llevar, además de a una indigestión icónica, a una *iconoadicción* -algo similar a lo que sucede con las drogas, el efecto narcotizante de las imágenes (teleadicción o teledependencia)- que permitirá que ellas se apoderen de los individuos que participan de estas sociedades, es decir, desemplazando al sujeto y destruyéndolo.

Una mala digestión, por lo visto, es la que confiesa Marion Elliot, adolescente mestiza con varios kilos de más y frenillos en los dientes que modificó su nombre por el de Poly Styrene, transformándose, automáticamente, en líder de la banda X-ray Spex, nombre de las gafas que le sentaban mejor: “(...) un entrevistador le preguntó qué pretendía. ‘Me gusta consumir -respondió ella- porque si no lo haces, eres consumido’” (Marcus, 1989, 1993: 87). Esta es la lógica del último nivel de la iconofagia.

Posterior a este ejercicio posmoderno de canibalización contemporánea, encontramos necesario desglosar, desde un punto de vista semiótico, lo que entendemos, en el marco de esta investigación, por icono. Para Peirce, un *icono* es parte de la segunda tricotomía que, al igual que el *índice* o el *símbolo*, se ubica dentro de la división más fundamental del signo. “La única manera de comunicar una idea depende, para ser establecido, del uso de un icono” (Peirce, 2.278, 1987: 262). Por lo mismo, precisa el semiótico estadounidense, cualquier afirmación tiene que contener un icono o conjunto de iconos que representen al objeto en cuestión. Pero, además, el icono no posee conexión dinámica con ese objeto que representa y las particularidades que los unen son, simplemente, sus cualidades que se asemejan a las del objeto y que, a su vez, estimulan sensaciones análogas en la mente del receptor *interpretante*, “(...) en realidad no está conectado con aquél” (*Ibidem*, 2.229: 273).

Por lo tanto, Peirce, continuando con su extensa investigación, comprueba que verdaderamente los iconos pueden prestar un buen servicio para acercarse a la realidad pero, al mismo tiempo y debido a su vaguedad, le es imposible, por sí mismo, transmitir información. A partir de las propuestas del filósofo y matemático,

se puede señalar que estos signos estimulan en los *lectoautores*, imágenes, reminiscencias visuales, sonidos, impresiones, gustos, olores u otras sensaciones que se van encadenando desordenadamente entre sí y con otras apreciaciones acumuladas que ya no le son tan familiares. En lugar de un sólo *icono*, “(...) o un único signo por semejanza con una imagen familiar o ‘sueño’, evocable a voluntad, puede haber un complejo de tales iconos, que forman una imagen compuesta cuya totalidad no es familiar” (*Ibidem*, 3.429: 307).

Para Fernando R. Contreras (2000), por su parte, el signo icónico presenta caracteres distintos al referente, respetando con esto la alteridad. Los iconos sólo pueden representar formas y sentimientos (a través del sentido), asegura Peirce y, al respecto, Umberto Eco, precisa, en su crítica al iconismo, que éstos no poseen las mismas características del objeto, pero activan una estructura perceptiva “semejante” a la que estimularía el objetivo imitado (Eco, 1974, 1988). “(...) se trata -dice Kalkofen (1973)- de configuraciones materiales que *simulan* condiciones perceptivas o componentes de los signos icónicos” (Eco, 1974, 1988: 297).

Eco se pregunta si, con estos antecedentes, se podrían continuar asociando los *signos icónicos* con las analogías, como lo pretendía el propio Peirce. Y reflexiona: “Si la analogía es una especie de parentesco misterioso entre cosas e imágenes (...) en ese caso se trata de una categoría que no puede encontrar sitio en este marco teórico” (*Ibidem*, 303).

Fuera de contexto, las unidades icónicas no tienen estatuto y, por lo tanto, no pertenecen a un código; fuera de contexto, los ‘signos icónicos’ no son signos verdaderamente; como no están codificados ni (como hemos visto) se asemejan a nada, resulta difícil comprender por qué significan (Eco, 1974, 1988: 322).

Para Jenaro Talens (2000), el sentido, como ya lo vimos, no puede confundirse con el significado. Una lectura significativa de un objeto consistiría en la aplicación de una variedad de códigos que permitieran descodificar ese mismo objeto. Al no haber códigos previos compatibles no hay significación, por lo que “(...) el estímulo que provoca una determinada textura de la imagen o las asociaciones sensoriales o sentimentales provocadas en un lector (...) Es ese tipo de mensaje lo que defino como sentido” (Talens, 2000: 18). Umberto Eco (1974, 1988) indica, por otra parte, que los iconos, a pesar de su vaguedad, significan de todas maneras y explica su tesis esgrimiendo que hay razones para pensar en un TEXTO ICÓNICO, “(...) más que algo que dependa de un código, es algo que INSTITUYE UN CÓDIGO” (Eco, 1974, 1988: 322).

Desligándonos de la última referencia de Eco y definido esto, es posible desvincular dicho complejo *iconismo* de su labor representacional, debido a que la anulación del referente, de una representación estable, ideal, analógica que trata de asemejar más que de simular, en sentido foucaultiano, se ve sobrepasada por la entrada en circulación de infinitas interpretaciones que no representan (sentido que no significa), que están fuera de contexto y que clausuran ese referente universal. “Lo que muere en estas cabezas sin humanidad natural, es la representación, puesta a raya por subrayado, que la mata por exceso” (Viscardi, 2001b: 1 y 2).

Ayudados por ciertas propuestas peirceanas y tratando de radicalizar un tanto más sus posturas, entendemos, en este campo, dicha ilimitación incontrolada de sentidos como una suerte de *diseminación* del icono que ya no cumple con su labor de representar, sino que simula, como una especie de “icono simulador” que

logra escaparse de los códigos que lo enclaustran y ya no responde a un referente establecido, sino que, a través del sentido, se diversifica por lo más diversos y desconocidos caminos. La simulación -desde este punto de vista, precisa Deleuze (1969, 1989)- no se puede separar del eterno retorno¹⁹⁹, ya que en el eterno retorno se resuelve la inversión de los iconos y/o la clausura de la representación.

El simulacro funciona de tal manera que una semejanza es retroyectada necesariamente sobre sus series de base, y una identidad necesariamente proyectada sobre el movimiento forzado. El eterno retorno es, pues, lo Mismo y lo Semejante, pero en tanto que simulados, producidos por la simulación, por el funcionamiento del simulacro (voluntad de potencia). Es en este sentido que invierte la representación, que destruye los iconos²⁰⁰: no presupone lo Mismo y lo Semejante, sino, por el contrario, constituye el único Mismo de lo que difiere, la única semejanza de lo desemparejado (Deleuze, 1969, 1989: 266).

En el fondo, el icono ya no trata de imitar al objeto tal cual se presenta, sino que suplanta la realidad por los signos de lo real, acercándose a la simulación por lo hiperreal. Estos signos icónicos son “falsos”, “mienten”, se deslizan en un presente que es conformado por la simulación. El icono ya no vive de la representación, sino que vive en lo virtual, como una máquina reproductiva de imágenes artificiales, como la máquina que inventó Morel en la novela de Bioy Casares (1940). “Sin embargo, si el trucaje ha circulado casi sin que nadie se percate es porque el

¹⁹⁹ “El eterno retorno en este sentido es el devenir-loco dominado, monocentrado, determinado a copiar lo eterno. Y es de esta manera como aparece en el mito fundador. Instaure la copia en la imagen, subordina la imagen y la semejanza. Pero, lejos de representar la verdad del eterno retorno, este contenido manifiesto señala más bien la utilización y la supervivencia míticas en una ideología que ya no lo soporta, y que ha perdido su secreto (...) El secreto del eterno retorno consiste en que no expresa de ninguna manera un orden que se oponga al caos y que lo someta. Por el contrario, no es otra cosa que el caos, la potencia de afirmar el caos (...) entre el eterno retorno y el simulacro, hay un vínculo tan profundo que uno no se comprende sino por el otro (...) El círculo del eterno retorno es un círculo siempre excéntrico para un centro siempre descentrado” (Deleuze, 1969, 1989: 265-266).

²⁰⁰ El subrayado es nuestro.

problema ya no es que la imagen ‘represente’ nada, sino que como está ‘muy bien hecha’, nos la creemos” (Talens, 1998: 385).

Complejidad de iconos que ayudan a anular la representación porque ésta ya no es una sola, marcada y diferenciada si no que es una mezcla de signos que producen, hipertextualmente, la iconofagia. En esta pérdida de la representación unívoca, el icono se desliza de la producción de significados y comienza a coquetear con la vaguedad y el dislocamiento del simulacro, multiplicando y clonando el objeto en cuestión.

Conocidas y aclaradas las maniobras que diseminan y descalabran la estructura formal del icono y retomando algunos cuestionamientos que le surgen a Baitello Junior (2002), continuamos dilucidando algunos argumentos en torno a la iconofagia: ¿cómo podríamos defecar la enorme cantidad de imágenes que consumimos *iconofágicamente?*, ¿cuál sería el proceso de *iconorrea?*, ¿cómo se manifestarían estos posibles trastornos?

A idéia dos excrementos resultantes da iconofagia, indagada por Bemd Ternes em Berlim, traz consigo ainda uma outra indagação: quais seriam os excrementos quando somos devorados pelas imagens? Quando devoramos imagens, produzimos imagens excrementais. E quando as imagens nos devoram, produzem elas imagens excrementais ou seres humanos excrementais? De que natureza serao os detritos das imagens devoradoras? (Baitello Junior, 2002: 2).

Entre las manifestaciones *imagéticas* más desesperadas en la devoración de imágenes registramos, sin duda comenta el autor, los trabajos del artista Artur Bispo do Rosário. Al haber vivido en la *Colônia de Psicopatas Juliano Moreira*, en Río de Janeiro, por más de treinta años, su obra artística se construyó, a partir de objetos despojados a otros internos del manicomio en que lo tenían encerrado. Tomaba ropas de los compañeros,

valiéndose de sus cualidades de antiguo boxeador campeón y marinero, y deshilaba el tejido para, con la línea resultante, coser y bordar infinitamente, con palabras, nombres y frases, sus banderas, bandas de concursos de belleza femenina, mantos y pancartas. Envolvía cuidadosamente con la línea del tejido, los objetos que él transformaría en bastones, estandartes y mástiles. La línea y la costura eran su canal de vinculación desesperada con el mundo de las imágenes en el cual vivía durante los brotes de la enfermedad. La febril e insana producción de símbolos identificadores y demarcadores dan el testimonio de la exuberancia de imágenes que poblaba su mundo interior, es decir, el mundo interior en el cual vivía. Su obra, a manera de “Merzbau” de Kurt Schwitters, fue rellenando e invadiendo celda tras celda, corredor tras corredor del presidio en que vivía, en un claro gesto de repartición con sus compañeros de las insistentes imágenes que lo acompañaban día y noche.

Un segundo ejemplo, lo obtiene Baitello Junior (2002) de la experiencia del *Museu das Imagens do Inconsciente*, también en Río de Janeiro, que reúne, desde 1946, una enorme colección de la producción *imagética* de los pacientes de hospitales psiquiátricos. Creado por Nise da Silveira, con la idea de abrir una puerta de acción a los esquizofrénicos, el museo propuso un método especial para ordenar y clasificar las imágenes producidas por los “enfermos mentales”. El *Museu das Imagens do Inconsciente* es un documento elocuente de la voracidad de las imágenes, desde aquellas primordiales y arquetípicas hasta aquellas que caracterizan el fecundo siglo XX.

La apropiación es una vez más inevitable: no somos llamados a ver, sentencia este comunicólogo, somos vistos por las imágenes, somos víctimas de las sociedades de control. Así también ocurre en las contemporáneas autopistas de la información, las llamadas

infovías y sus herramientas de navegación. No tenemos, siquiera, el derecho de no mirar, “(...) escravos que nos tornamos de nossos olhos. Com isto nos despedimos das sagas dos heróis que resistiram aos monstros devoradores e retornaram para produzir suas próprias imagens” (Baitello Junior, 2002: 8).

Como primera respuesta ante las dudas de este autor, y derivado de lo recién expuesto por Baitello Junior, es necesario afirmar que efectivamente se presentan -y ya se están presentando- patologías como consecuencia de la banalidad que ofrece la televisión, internet, el predominio de la imagen ante la palabra; actos cada vez más comunes en nuestra sociedad del simulacro. En el campo de la informática (específicamente en relación a las fronteras de la infografía), y como lo apreciamos con la descorporeización del sujeto, Fernando R. Contreras asegura que “Eso sitúa al hombre actual en un estado de tiempo cero o en un tiempo muerto. Digamos que la vida transcurre fuera del tiempo que señalan los ordenadores” (Contreras, 2000: 72).

Como enfatiza Baitello Junior: ya no estamos llamados a ver. Somos presa fácil para las imágenes que saltan sobre nosotros, que nos asaltan. En este nuevo siglo, particularmente, somos vistos por ellas, somos parte de una voracidad compulsiva. Por lo mismo, estas sociedades de control, basadas e inspiradas en las imposiciones de la publicidad, la propaganda y sus exigencias mercantiles, imponen un cinismo extremado desde los mismos medios de comunicación que producen, *espectacularmente*, las patologías (*iconofágicas*) sociales a las que nos ha llevado dicho sistema imperial, frente “(...) a la exuberancia salvaje, lujosa, derrochadora en la que viven los pocos privilegiados durante el mismo continuum discursivo de la televisión” (Contreras, 2002: 2).

Como primera solución para evitar estas enfermedades *iconofágicas*, el doctor Andrew Weil (2000), pionero en los estudios sobre la sobreexposición mediática, invita a ponerse a dieta de los medios de comunicación durante días o semanas: “(...) veréis -asegura- como disminuye automáticamente vuestro estrés y sois capaces de alcanzar cierta paz interior” (Weil, 2000: 37). Al mismo tiempo, indica la necesidad de implementar en todo el mundo programas educativos sobre “alfabetización mediática” que entreguen a niños y a adultos las herramientas para que no se ahoguen en la gran oferta de imágenes y puedan aprender a ingerir las mismas. Hay que crear los elementos para que las personas se acostumbren a “leer” (tal cual como se hace hoy con los libros) de manera crítica las imágenes para que puedan seleccionar cuáles son de su conveniencia y no, solamente, limitarse a ver “lo que echen”.

Ahora bien, como se sabe, la televisión aísla al individuo, lo constriñe a la adquisición pasiva de la cultura y del conocimiento, causa adicción, disgrega la familia, desdibuja lo humano, mutila la sensibilidad, oscurece la mente, produce la pérdida de articulación, favorece el control autocrático de la población, etc. De ahí que lo que pudiera perderse por no apretar el botón y obtener entretenimiento al instante, quedaría sobradamente y compensado con el enriquecimiento que se supone el redescubrimiento de otras facetas de la experiencia humana (Romano, 1998: 78).

Otra alternativa para superar esta situación pasa por las estrategias de educación-comunicación que propusimos, brevemente, en el capítulo quinto (V. 9.). Así lo indica Francisco Sierra (2001) cuando expresa que en los medios de comunicación se debería actuar a la inversa de lo que actualmente se está haciendo y, para llevar a cabo esta iniciativa -precisa el autor- es fundamental plantear relaciones simbióticas donde prevalezca la pluralidad, el multiculturalismo y se asuma la existencia y la necesidad de

estudiar las sociedades complejas en las que vivimos, sin tapujos ni controles posdisciplinarios. Por lo mismo, señala la importancia de un *comunicador polivalente* que, para nosotros, sepa sondear los intermedios y entregar las herramientas necesarias para escudriñar *espacios liminales* y no *límitrofes*. En síntesis, un comunicador que potencie discursos interdisciplinarios que nos aleje de las limitaciones y sus consecuencias virtuales. “El comunicador, en otras palabras, debe proporcionar herramientas y mapas de navegación, debe garantizar los medios necesarios para cartografiar el universo cultural, haciendo factible la ‘hipertinencia informativa’” (Sierra, 2001: 143).

Desde esta visión alterada de lo real, Derrida (1996, 1998) propone la educación, por la técnica, para que en lo posible, los ciudadanos o los usuarios que consumen los resultados de estos “artefactos” puedan participar en la producción y selección de programas que permitan elaborar nuevos discursos para que, así, los consumidores/espectadores participen del mercado y no sean víctimas de éste.

Lo definido por dicho pensador pretende salir del estado de analfabetismo en relación a la imagen (analfabetismo icónico, para la iconofagia), a través de una suerte de alfabetización que permita que la masa de los consumidores pueda descifrar la invasión de una imagen global e inanalizable, indisociable. Pero, como es sabido, no hay nada de eso. Es una apariencia. Hay que aprender a discernir, componer, pegar y montar, enfatiza Derrida. En una línea similar, al referirse a la imagen y a la tecnología, Talens asegura que “La cuestión es que ese tipo de contradicciones, si al espectador se le enseñara a pensar, las podría establecer” (Talens, 1998: 392). Al tocar el tema de cómo educar frente y con los *mass media*, Martín Barbero (2000), por su parte, supone que un uso creativo y crítico de los

medios y la informática es factible, solamente, en una escuela que transforme su modelo educativo, que habilite el tránsito de un modelo centrado en la secuencia lineal “(...) que *encadena unidireccionalmente* materias, grados, edades y paquetes de conocimientos, a otro *descentrado y plural*, cuya clave es el ‘encuentro’ del *palimpsesto* (...) y el *hipertexto*” (Martín Barbero, 2000: 27).

Finalmente, la propuesta de *escritura hipertextual (escritura rizomática)* ya no se alimenta de secuencias, sino de montajes, de conexiones en red que, al elaborar una multidiversidad de recorridos, modifica la lectura en escritura. Dicha situación potencia la labor del educador que ya no se limitaría a retransmitir saberes, sino que se convertiría en formulador de problemas, provocador de interrogantes, en, para terminar con Martín Barbero, un sistematizador de experiencias que faculta y posibilita el diálogo entre culturas y generaciones.

VI. 6. La *différance* como trasgresión cultural

Como consecuencia de lo expuesto anteriormente, consideramos interesante para enfrentarnos a dichos artificios iconofágicos, trabajar un poco más las estrategias trasgresoras que hemos propuesto desde de la Teoría del Emplazamiento, entre otros mecanismos de subversión: “(...) el tiempo y el lugar son específicos, podrías localizar tu posición en un mapa y estaría en ninguna parte. La única analogía es así de específica y así de vaga” (Marcus, 1989, 1993: 24). Maniobras que, por lo mismo, vislumbran esta situación imperial y la impulsan a un *détournement* que rompe con las normas instauradas y que anuncia -según

nosotros y para recuperar, en el ámbito del simulacro, el concepto bajtiniano- lo *carnavalesco* de la vida, del hombre: la trasgresión que produce la *carnavalización*.

Recordemos sólo aquí la célebre característica puramente carnavalesca de la cabalgada rápida y del hombre ruso: “¿Y a qué ruso no le gusta una rápida cabalgada? ¿Cómo a su alma, inclinada a dar vueltas y a marearse, a jaranear, a decir a veces ¡que se vaya todo al diablo!, como a su alma no le iba a gustar?” Y un poco más adelante; todo el camino vuela hacia no se sabe dónde, perdiéndose en la lejanía que desaparece, y hay algo terrible en esas rápidas apariciones y desapariciones en las que no tiene tiempo de tomar forma el objeto que desaparece...” Subrayemos la destrucción de todas las fronteras estables entre los fenómenos. Esa visión gogoliana no corriente del “camino”, expresada con tanta frecuencia por él, tiene igualmente un carácter puramente carnavalesco (Bajtin, 1975, 1989: 492).

Fernández Serrato (1996) explica que la carnavalización estética, a partir de Bajtin, es un acto de subversión que permite incorporar, en el discurso de la novela, la heteroglosia de la plaza pública, abriéndose al acto prohibido, al admitir la visión ‘ambivalente’ del mundo brindado por las figuras del carnaval: “(...) la unión de los contrarios que relativiza la regla y la eliminación de las diferencias sociales, cuestionando así todo ‘lo establecido’ y la formulación unidireccional de *su* verdad” (Fernández Serrato, 1996: 7). Por su parte, Eduardo Peñuela Cañizal, al respecto, indica que, efectivamente, una actitud carnavalesca permite “(...) la

aparición del gesto prohibido (...) o de la máscara pintarrajeada que se cuaja en el mareo de una ventana” (Peñuela Cañizal, 2001: 115).

Esta trasgresión brinda una nueva mirada del hombre y de las relaciones humanas, no oficial y alejada de los paradigmas establecidos y controladores. Invita a una imagen grotesca del cuerpo, un realismo grotesco que parece bestial, horroroso y deformante, un cuerpo que no tiene explicación en lo que concierte y limita los cánones que plantean una “estética de la belleza”, “(...) la imagen grotesca del cuerpo no ha tenido nunca un canon de este tipo. Su naturaleza misma es anticanónica” (Bajtín, 1990: 33). Y es necesario -continúa Bajtín- utilizar el canon desde una mirada diferente, en un sentido más amplio, dinámico y en proceso de desarrollo. Lo grotesco y lo carnavalesco son una suerte de “locura”, de desvarío que permite liberarse de la falsa verdad del mundo.

A diferencia de la fiesta oficial, el carnaval era el triunfo de una especie de liberación transitoria, más allá de la órbita de la concepción dominante, la abolición provisional de las relaciones jerárquicas, privilegios, reglas y tabúes. Se oponía, a toda perpetuación, a todo perfeccionamiento y reglamentación, apuntaba a un porvenir aún incompleto (Bajtín, 1990: 15).

Por lo mismo, el giro cultural que elucida la Teoría del Emplazamiento es carnavalesco y nos propone ocupar un nuevo sitio espacio-temporal, un *plexo*, cuya radicalidad desplazada se lleva a cabo cuando dicho *plexo* se ve excesivamente acosado, atacado, incomodado por aquella vorágine de información que nos confunde, que nos aleja de la verdad, “(...) de la alineación

capitalista e incluso del autoritarismo encarnado en la política de la propaganda” (Fernández Serrato, 2001: 175). Este permanente acoso, entendemos, lleva a una incomodidad que habilita desplazamientos efímeros en búsqueda de emplazamientos en permanente movimiento, itinerantes y, cuando es necesario, iterativos. Desplazamientos híbridos e hiperactivos que activan emplazamientos complejos²⁰¹, nómadas y *rizomáticos* que se vuelcan en ese intermedio criollo - (como estrategia de un nuevo espacio-tiempo que impulsa, estimula y habilita la nomadización de quienes circulan por ella)- que evidenciamos, medianamente, con anterioridad y que desarrollamos a partir de algunas nociones de Homi K. Bhabha (1994) y Édouard Glissant (1996, 2002), entre otros, en el primer capítulo (I. 8.) de esta investigación al acercarnos a los conflictos de la construcción identitaria. Porque la Teoría del Emplazamiento es “Apología del *Inter*, del ‘entre’, del intervalo como constitutivo, del territorio de cruce y frontera, de los ámbitos de convergencia (...) pero que no confronta, sino que enriquece y fecunda” (Vázquez Medel, 2003: 6). La idea es activar los emplazamientos para dar vida a nuevos

²⁰¹ La relación entre la Teoría del Emplazamiento y el Pensamiento Complejo de Edgar Morin ha sido desarrollada extensamente por Ángel Acosta Romero en el marco del *I Seminario Permanente Teoría del Emplazamiento. Implicaciones y aplicaciones* organizado por el *Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la Comunicación* perteneciente al Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura de la Universidad de Sevilla y, en especial, en la conferencia impartida el lunes 24 de febrero de 2003. En ella, Acosta resaltó, particularmente, el artículo “La nueva conciencia planetaria (De Tierra Patria)”, en el cual dicho intelectual francés indica que las relaciones entre humanos, individuos, grupos, etnias, religiones, razas son crueles y terroríficas. “El ser humano contiene en su seno un hormiguero de monstruos que libera en cualquier ocasión favorable. El odio estalla por una nadería, un olvido, la suerte del otro, un favor del que nos creemos privados (...) La técnica y la burocracia propagan una inhumanidad gélida, mecánica, que desintegra con sus cuantificaciones las realidades vividas por los seres de carne, de sangre y de alma. La especialización y la compartimentación destruyen el sentido de la responsabilidad. Así se aumenta la crueldad por la indiferencia, falta de atención y ceguera” (Morin, 2003: 1). Asimismo, Vázquez Medel indica que la Teoría del Emplazamiento es una “Apología del *co(m)*: *complejidad* frente a simplificación (no frente a simplicidad, pues la complejidad la integra y se define a partir de ella); la *comunicación* y *comunidad*, frente al *ego(t)ismo...*” (Vázquez Medel, 2003: 6). En este mismo artículo, publicado en *Discurso* Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria (Asociación Andaluza de Semiótica) y denominado “Prolegómenos para una *Teoría del Emplazamiento*”, Vázquez Medel precisa que la Teoría del Emplazamiento “(...) es teoría compleja (Morin) porque reconoce su propio *plexo*, en el se implica, se co-implica, se complica. Esta complicación surge tanto de la complejidad de lo observado como de la implicación (tematización) del observador, a la vez una realidad compleja” (*Ibidem*, 9).

emplazamientos impuros, emplazamientos del “entre” o, si nos lo permiten, *terceros emplazamientos*. En consecuencia, el emplazamiento va más allá de la inmediatez porque es resultado de una mediación.

La teoría del Emplazamiento es constitutivamente mestiza o -mejor aún- criolla (Glissant). Rechaza la pureza y quiere ser conocimiento dinámico y relacional, saber-para-la-vida. Denuncia la dictadura de la información controlada por unos pocos y el conocimiento construido al servicio de intereses minoritarios. Reivindica la dimensión femenina, preterida por siglos de pensamiento androcéntrico, impositivo, de confrontación, y reclama la necesidad actual de un pensamiento más ginecocéntrico, un imaginario femenino de alianza y benevolencia, que lleve a un nuevo horizonte antropocéntrico (ahora sí, integración de lo masculino y de lo femenino), a un nuevo y gran pacto por una *nuevas humanitas*, más allá de la humanidad entendida como un conjunto de normas para el parque humano (Sloterdijk) (Vázquez Medel, 2003: 11).

Recapitulando, como lo elaboramos en párrafos anteriores, la Teoría del Emplazamiento nos permite re-corporeizar al sujeto vacío, al sujeto descorporeizado, a través de la acción subvertida del carnaval. La Teoría del Emplazamiento nos invita a pensar, desde estos intersticios y a partir de la enacción como trasgresión, un *Nuevo Humanismo* (Vázquez Medel, 2000b).

Por todo lo expuesto y desarrollado, creemos importante arriesgarnos y dar ese paso de resistencia que vinculamos con las concepciones de trasgresión -como lo veremos a partir del erotismo y canibalismo de George Bataille (1957,

1977), de las nuevas visiones culturales de Javier San Martín (1999) y, por supuesto, de la subversiva antropofagia brasileña, comandada por Tarsila do Amaral y Oswald de Andrade (1928), entre otras alternativas que observaremos en concordancia con nuestra postura.

En el transcurso de este capítulo nos hemos referido al carácter trasgresor que conlleva la Teoría del Emplazamiento a través de su proceso desplazante. A raíz de estas propuestas, nos interesa retomar algunas nociones y algunos ejemplos que nos ayudarán a interiorizarnos en dichas estrategias de *différance* que señalamos, específicamente, con Derrida en el capítulo primero (I. 2.) y que hemos retomado, en varias oportunidades, a lo largo de esta investigación.

Para Bataille, en su afán por hablar del decisivo e inconciliable tema de lo prohibido precisa que la experiencia nos invita a una trasgresión consumada, "(...) a la trasgresión lograda que, manteniendo lo prohibido como tal, lo mantiene *para gozar de él*" (Bataille, 1957, 1977: 43). En sus reflexiones en torno al erotismo, alcanzado como intensidad extrema, explica que es necesario ir más allá de lo prohibido y adentrarse en el ámbito de la trasgresión: "*La trasgresión no es la negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa*" (*Ibidem*, 67).

El problema de lo prohibido es el carácter ilógico que presenta y que, por lo mismo, imposibilita una proposición contraria u opuesta. En este contexto, el pensador francés enfatiza que toda prohibición puede ser trasgredida. "La prohibición está ahí para ser violada" (*Ibidem*, 68). De todas maneras, el concepto que propone Bataille y que a nosotros, particularmente, nos interesa es el de *transgresión indefinida* ya que, este autor, manifiesta que la trasgresión de lo prohibido, en ocasiones, está sujeta a reglas de la misma prohibición, por mucho

que ésta se pervierta. Es necesario levantar las barreras para afirmar su resistencia, sostiene este intelectual que entiende además la apertura de acceso “(...) a un más allá de los límites observados ordinariamente, pero, esos límites, ella los preserva. La transgresión excede sin destruirlo un mundo *profano*, del cual es complemento” (*Ibidem*, 71).

En el caso particular del canibalismo y en las sociedades anteriores a la nuestra, Bataille indica que el acto de comerse a otro no olvida la prohibición que implica ese consumo y no deja de violar esa prohibición. “El canibalismo sagrado es el ejemplo elemental de la prohibición creadora de deseo; que sea prohibido no le da otro sabor a la carne, pero ésta es la razón por la que el ‘piadoso’ caníbal la consume” (*Ibidem*, 76). Lo mismo sucede con el apetito sexual. En el momento, en que la trasgresión en su propio movimiento (desplazamiento, deslizamiento, le agregamos nosotros) reemplaza a la exposición discursiva, se crea una circunstancia específica y de vital importancia donde el silencio (la muerte) habilita el desvelamiento de la unidad del ser. Énfasis de las experiencias donde la verdad se desprende de la vida y de sus objetos. “No hay sentimiento que arroje más profundamente a la exuberancia que el de la nada. Pero de ningún modo la exuberancia es aniquilación: es superación de la actitud aterrorizada, es transgresión” (Bataille, 1957, 1997: 74 y 279). Por tanto, asegura este autor, la transgresión es un juego.

Desde un punto de vista distinto que el anterior, Javier San Martín (1999) en su empeño por hacer una genealogía de lo que entendemos por *cultura*²⁰²,

²⁰² San Martín (1999) considera que el concepto de cultura no es muy antiguo, “(...) es un concepto que aparece bastante tarde, explícitamente, con el sentido más o menos actual, no antes del siglo XIX, y justamente con la etnología, etnografía o antropología cultural. “Así lo enuncia Leslie White al principio de su magnífica recopilación *La ciencia de la cultura* aceptando la tesis de Kroeber, de que “fue el antropólogo [...]

demuestra la insuficiencia de este concepto que se maneja y se ha construido desde las ciencias sociales. Con el propósito de dar un nuevo respiro a la *filosofía de la cultura*, es decir y en sus propias palabras, buscar nuevas alternativas para “deducir”, para alentar la cultura, intenta oxigenar la tradición que se ha instaurado en torno a dichas decisiones, diagnosticando dos elementos imprescindibles -aunque ya hemos hecho referencia, medianamente, a ellos- para conocer el estado de la cuestión en relación a estas definiciones: un primer elemento descriptivo “(...) ya que la cultura domina un ámbito de la realidad humana, aquel ámbito que *no procede de la naturaleza*, es decir, que no se da por nacimiento...” (San Martín, 1999: 23) y otro elemento normativo “(...) que marca una gradación axiológica en lo humano en donde lo humano aparece como un vector desde lo salvaje, bárbaro, improductivo, no fértil, incultivado, hasta lo más humano” (*Ibidem*, 23-24). Última visión que trata de ser obviada por la concepción de cultura que defienden las ciencias sociales tradicionales. Además, para San Martín (1999) es fundamental el *sentido etimológico* de la palabra cultura y la considera como el lugar de encuentro de estas dos nociones. Al mismo tiempo y como consecuencia de lo dicho, da cabida a un tercer elemento -también olvidado por la socioantropología- que surge de la *comprensión mítica* de la cultura occidental.

Así es como dicho autor plantea, en el desarrollo de este tercer elemento, la disposición de dos relatos míticos de vital importancia para la construcción de la cultura europea como punto de partida y soporte de las nociones que trata, San Martín, de dilucidar y cuestionar. Estimaciones que brotan del juego *mitósfero* que

quien ‘descubrió la cultura’ (1964: 18). Aceptan, sin embargo, que de modo latente o como campo semántico existía al menos ya en la Ilustración” (San Martín, 1999: 23).

trabajamos en capítulos anteriores y que surgen, también, de los resultados del dominio controlador que, a su vez, nos invitan a “deducir” la trasgresión (no hay trasgresión sin prohibición, nos enseñó en párrafos anteriores Bataille).

El primer texto mítico que recupera San Martín es el *relato del Génesis* -que sin ser de origen europeo se ha impuesto como pilar de la constitución de dicha cultura- y dentro de éste “(...) el momento más intenso del relato en lo que concierne a nuestro tema es el episodio de la *expulsión del Paraíso*” (*Ibidem*, 24). En esta narración particular, San Martín describe tres pasos cruciales. El primer paso es la vida en *armonía con la naturaleza* luego de ser Adán depositado por Dios en el Paraíso, sin tener que trabajar porque el Edén lo entrega todo, “(...) no hay que *trabajar* para comer porque el paraíso surte de todo lo necesario” (*Ibidem*, 25). En segundo lugar, Adán y Eva no perciben la sensación de *pudor o vergüenza* sin tener, por lo mismo, una sexualidad realmente humana. El tercer y último paso, evidencia que ellos no conocen *la muerte*. Por lo que, concluye San Martín (1999), “Paraíso significa, pues, sencillamente, vida en armonía con la Naturaleza” (*Ibidem*).

Pero hay un momento del relato donde Adán y Eva rompen la armonía y cometen el pecado original, transgreden las normas de lo natural. Parafraseando al recién citado Bataille (1957, 1977), el sólo hecho que esté prohibido otorga otro sabor a lo que “no se debe hacer”, invita a no respetarlo y a pervertirlo.

Pues bien, el pecado consistió en comer algo que el instinto prohibía comer, que la voz de Dios prohibía comer. El pecado, *la transgresión del instinto*, supuso romper la armonía previa, y en ese momento se inicia la *vida humana*. Cuando

Adán come del árbol del bien y del mal, del árbol de la muerte, cuando desobedecen al instinto, en ese momento lo superan, lo rompen, dejando, por tanto, de actuar el instinto. El fruto del árbol del bien y del mal, pensado tradicionalmente como una manzana, era bueno a la vista, aunque estaba prohibida por el instinto, por la voz de Dios, pero Eva, y por ella Adán, lo prueban, porque tiene buen aspecto; transgreden así el instinto (San Martín, 1999: 25).

Con este paso, la vida humana descubre la sexualidad, se enfrenta al pudor, conoce la muerte, los límites del tiempo y se ve en la obligación de trabajar para alimentarse, debe comenzar a construir “su” propia cultura, produciéndose una dualidad entre la vida paradisíaca y la no paradisíaca, donde esta última, curiosamente, se aproxima más a posturas conservadoras y se aleja de las alternativas que pueden invitarla al cambio, a una forma de trasgresión. El paraíso conocido sólo por Adán y Eva y desconocido por todos sus descendientes, “(...) toman conciencia de que en adelante ya no les serán provistos *naturalmente* los alimentos, por lo que deberán procurárselos ellos mismo, y eso incluirá esfuerzo, tendrán que trabajar” (San Martín, 1999: 26), apareciendo, con esto, el concepto de *trabajo* antes inexistente. Al transgredir el instinto existe un sólo inconveniente: no se puede retornar al Edén. Conocida la muerte es imposible volver al estado adánico, Dios pone a un ángel controlador en la puerta que prohíbe la entrada: es el paraíso perdido. Es la consecuencia de la trasgresión a la hora de escuchar mitos “artificiales” que tienden a canonizarla, quitarle el factor impredecible que conlleva, desligarla del ejercicio carnavalesco, focalizándola en el uno-dos, bueno y malo y tornándola en una opción nefasta para una sociedad que ordena el

sucedier, de acuerdo a los límites de su instaurada "verdad". Por eso -pensamos- la trasgresión quedó fuera de juego y se desprendió de la institución, sumergiéndose en el temor al cambio, a la pérdida del no paraíso. Sin embargo, y desde nuestro punto de vista, consideramos vital retomarla en su radicalidad y esplendor con el propósito de pervertir las secuelas que estos modelos han dejado en la actualidad.

El segundo texto mítico que rescata San Martín (1999) es un relato de Protágoras en el diálogo de Platón del mismo nombre. Se trata del mito de *Prometeo y Epimeteo* que también denota una trasgresión de la vida natural hacia la vida humana, "(...) con elementos distintivos ofrece una estructura en cierto modo semejante a la del Génesis: vida armónica con la naturaleza, transgresión, vida humana; por tanto, naturaleza, transgresión, vida humana" (*Ibidem*, 27). Los dioses al dar nacimiento a los mortales delegaron en los titanes Prometeo y Epimeteo la repartición de las cualidades que dichas criaturas debían poseer. Con la labor ya encomendada, el segundo de éstos solicitó a su hermano que le dejase cumplir con esta misión y que, al finalizarla, le supervisara. En principio, Epimeteo repartió las virtudes en forma equitativa y coherente, pero al terminar de distribuir las se percató de que aún no había surtido al hombre. Cuando su hermano se enteró de la desnudez humana cogió de Atenea los oficios (saberes técnicos), robó a Hefesto el fuego y se los proporcionó a los desabrigados hombres. A partir de estas últimas determinaciones, sólo faltaba el saber político para convivir en armonía y defenderse de los animales. Éste estaba en manos de Zeus quien envió a su mensajero Hermes -el trasgresor por excelencia como ya lo trabajamos en el capítulo I (l. 6.)- para darle a los humanos el pudor y la justicia

que les permitiría vivir en sana convivencia. Pero no se las otorgó a personas en concreto, sino que se los repartió a todos de la misma manera -“(...) en cambio, sí ocurre con los oficios, que habían sido repartidos por igual (a unos un oficio, a otros otro, etc)” (*Ibidem*, 28)- de forma que cada uno tuviera una de las virtudes que entrega el saber político.

Epimeteo reparte las cualidades de modo compensado. Precisamente ese equilibrio es el que queda roto con el ser humano, puesto que con él la armonía de la naturaleza se rompe, queda transgredida, y aparece un ser inepto, inadecuado para subsistir, no natural. Ha nacido de la naturaleza pero no está capacitado para vivir naturalmente; por eso su vida ya no puede ser natural. En el relato del Génesis la ruptura se consume por comer del árbol de la ciencia del bien y del mal; en el mito griego, por la imprevisión de Epimeteo, que provoca que ahora haya una criatura desajustada frente a lo que ocurría con todas las otras, que vivían en equilibrio y armonía con la naturaleza (San Martín, 1999: 28-29).

A partir de estos ejemplificatorios relatos que rescata San Martín se pueden observar dos opciones en oposición: *el natural divino* y *el orden humano*. El primero representa lo equilibrado y lo armónico y el segundo la trasgresión y quiebro de ese orden natural o divino. Este hecho que llamamos trasgresión es, según manifiesta el autor, un modelo básico para entender el concepto de cultura ya que inflige algún tipo de violencia al orden anterior. La trasgresión, es decir, el pecado original o cualquier acción que permita desligarse del orden divino es el resultado de la cultura. Por ende, podemos decir que el ser humano es un ser

intrínsecamente cultural ya que a partir de la toma de conciencia de la razón, como licencia para superar los límites que controlan a los otros animales, se ve en la obligación de construir su propio mundo, como indica Rodrigo Alsina “(...) la cultura es una construcción del ser humano” (Rodrigo Alsina, 1999: 67), derivada, por supuesto y de acuerdo con San Martín (1999), del salto de lo natural a lo humano. La cultura se erige por la interacción de los seres humanos, “(...) pero al mismo tiempo jamás está del todo construida, porque continuamente por la propia interacción de los seres humanos, está en proceso de construcción” (Rodrigo Alsina, 1999: 68).

Por lo mismo, nosotros impulsamos un giro contracultural que logre subvertir los principios que, desde el nacimiento de la cultura y su debida trasgresión enunciados por San Martín (1999), ayuden, como base y soporte de y para una revolución, a superar los síntomas de unas sociedades que nos controlan. Por eso, retomamos lo que, para nosotros, es la trasgresión de las trasgresiones: el concepto de *différance* que propone Jacques Derrida en su estrategia *deconstructiva*, moción desarrollada ampliamente en el campo de la *re-lectura antropófaga de la semiótica*.

Esta idea, en contraposición a lo que sentencian Hardt y Negri (2000, 2002), no sólo la rescataremos como elemento transgresor de las ciencias humanas o, en términos derridianos, de la metafísica occidental como lo vimos en el capítulo I (I. 2.), sino que la ampliaremos al ámbito del imperio y la trataremos de aplicar como un dispositivo transgresor frente a lo que hemos conocido, en esta última parte, como las sociedades de control.

Es decir, nuestra perversión, en beneficio de unas nuevas humanidades, radicaliza la misma concepción y lectura que Hardt y Negri (2000, 2002) encierran y limitan en un sólo periodo específico (imperialista), olvidando que la noción de *différance*, como veremos en los próximos párrafos de este apartado, no es encasillable, ni definible, sino mutable y nómada y la entendemos como un agenciamiento trasgresor aplicable, tanto a los modelos de la modernidad, como a los de la posmodernidad. La *différance* no tiene un objetivo a transgredir definido e identificado, sino transgrede, en su funcionar azaroso e impredecible, todo aquello que en su diagnóstico es necesario de pervertir, subvertir, *deconstruir*: en este caso particular -como también lo veremos con la antropofagia brasileña en un enaccionar *différance*- los efectos de un imperio controlador y envuelto en los artificios del simulacro, sin olvidar, por supuesto, las secuelas de periodos anteriores que en este nuevo orden mundial recaen antropofágicamente.

Superando, pues, las propias recuperaciones que hacemos -siguiendo a San Martín (2002)- de las tradiciones eurooccidentales propuestas como ejemplos para trabajar con mayor profundidad nuestro proyecto investigativo, la *différance* derridiana, como ya lo dijimos, nos permite reconvertir e intervenir este nuevo orden para replantear una estrategia que supere dicha soberanía que, como lo hemos explicado, controla a las sociedades contemporáneas. Derrida indica que la *différance* “(...) ha sido calculada en el proceso escrito de una interrogación sobre la escritura” (Derrida, 1968, 1989: 40) y, como lo tratamos de descifrar en nuestros postulados *antropófagos simbólicos*, se puede entender como una especie de escritura sobre la escritura, una escritura en la escritura: una *écriture*.

Lo que yo propondré aquí no se desarrollará, pues, simplemente como un discurso filosófico, que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones y se desplazan siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones. Todo en el trazado de la diferencia [*différance*] es estratégico y aventurado. Estratégico porque ninguna verdad trascendente y presente fuera del campo de la escritura puede gobernar teológicamente la totalidad del campo. Aventurado porque esta estrategia no es una simple estrategia en el sentido final, un *telos* o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última del movimiento o del campo. Estrategia finalmente sin finalidad, se la podría llamar táctica ciega, empírica, si el valor del empirismo no tomara en sí mismo todo su sentido de su oposición a la responsabilidad filosófica. Si hay un cierto vagabundeo en el trazado de la diferencia, ésta no sigue la línea del discurso filosófico-lógico más que la de su contrario simétrico y solidario, el discurso empírico-lógico. El concepto de juego está más allá de la filosofía, la unidad del azar y de la necesidad en un cálculo sin fin (Derrida, 1968, 1989: 42-43).

La *différance*, en una primera instancia no es ni una palabra, ni un concepto y se puede llegar a ella por el tema de la estrategia o de la estratagema, explica Derrida (1968, 1989), quien además le relaciona con lo más irreductible de nuestra época y como un síntoma propio para el pensar de nuestros tiempos. La *différance* distingue la causalidad constituyente, productiva y originaria, el transcurso de ruptura y de división en el cual sus diferencias o diferentes son resultados constituidos. Por lo mismo, la *différance* no se podrá asociar ni con el proceso de representación, de un "signo", "(...) de una presencia y se ha construido en un sistema (pensamiento o lengua) regulado a partir ya a la vista de

la presencia...” (Derrida, 1968, 1989: 45), poniéndose, con esto, en tela de juicio la autoridad de la presencia. Se cuestiona y se invita a transgredir el límite que mantiene a las sociedades coartadas, “(...) a formar el sentido del ser en general como presencia o ausencia, en las categorías del ser y de la entidad...” (*Ibidem*).

La *écriture* de la *différance* es el movimiento del juego que estimula dichas diferencias, dichas consecuencias de la diferencia. Lo cual no implica que la *différance* que produce las diferencias se encuentre antes que ellas en un presente simple o inmodificado, como una, in-diferencia, como lo precisamos en el capítulo III (III. 8.). “La diferancia es el ‘origen’ no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de ‘origen’, pues, ya no le conviene” (*Ibidem*, 47).

En conclusión, para Derrida (1968, 1989), la economía de la *différance* no quiere decir que lo diferido haya sido (re)encontrado ni, tampoco, que -esta relación con lo ignorado que supera a la presencia y a la ausencia- sea una virtualidad escondida; más bien, el diferir implica que se entreteje de diferencias, donde nunca está presente el que manda aunque sea material o simbólico.

Primera consecuencia: la diferancia no existe. No es un existente-presente, tan excelente, único, de principio o transcendental como se le desea. No gobierna nada, no reina sobre nada, y no ejerce en ninguna parte autoridad alguna. No se anuncia por ninguna mayúscula. No sólo no hay reino de la diferancia, sino que ésta fomenta la subversión de todo reino. Lo que la hace evidentemente amenazante e infaliblemente temida por todo lo que en nosotros desea el reino, la presencia pasada o por venir de un reino. Y es siempre en el nombre de un reino

como se puede, creyendo verla engrandecerse con una mayúscula, reprocharle querer reinar (Derrida, 1968, 1989: 56).

Es que la *différance* aún no tiene nombre en nuestra lengua. Lo que sucede, esgrime dicho pensador, es que no hay un nombre definitivo, ni siquiera el de esencia o el de ser, tampoco el mismo de la *différance* que no es un nombre, "(...) que no es una unidad nominal pura y se disloca sin cesar en una cadena de sustituciones que difieren" (Derrida, 1968, 1989: 61). Es fundamental su trasgresión, su dislocación y reconocerla fuera del mito de la lengua, de la patria. Por eso, hay que *afirmarla* "(...) en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación..." (*Ibidem*, 62)- con una risa y un paso de danza. Si nos lo permiten, entonces, hay que entenderla en el amplio ámbito del carnaval. "Fue gracias a esta existencia no-oficial por lo que la cultura de la risa se distinguió por su radicalismo y su libertad excepcionales, por su despiadada lucidez" (Bajtín, 1990: 69). Lo expone, en otro ámbito, claramente Enrique Vila-Matas (2001) al indicar que la risa es el rotundo fracaso de la soberanía, ya que siempre ha sido una amenaza para los desconocidos veladores del control. Este es el giro de la trasgresión cultural:

Los comisarios de la seriedad y el orden se encargaron del resto y acabaron logrando que la risa de Gólgol se congelara en una mueca mortal, en "la tumba de la risa", dice Salmon. Ahora intentan los comisarios, los emisarios de la nada, hacer lo mismo con la tímida risa de algunos heroicos escritores de hoy y pretenden que, bajo la coartada del 11 de septiembre y la maldita guerra, vivan en

una atmósfera de tumba de la risa (...) Necesidad de que la risa combata al malhumor de quienes se empeñen, víctimas de los defectos de sus mentes, en comunicarnos, a través de sus fuentes mediáticas, el malhumor infame que ellos mismos se han provocado y que podrían guardarse para sus himnos (Vila-Matas, 2001: 24).

VI. 7. La multitud²⁰³ y el *contraimperio*

Basados en los análisis propuestos, hasta el momento, al evidenciar junto a Hardt y Negri (2000, 2002) la nueva crisis del proyecto posmoderno y las propuestas que estamos elucidando para subvertirle (tal como se hizo en su momento con los modelos de la modernidad), podemos indicar que el fenómeno de re-aplicación transgresora cultural de la *différance* en el ámbito del imperio, nos permite -a diferencia de los postulados que desacreditan el proyecto *deconstructivo*- vislumbrar cierta complicidad con lo emitido en torno al nuevo orden mundial, la *différance* y la misma noción de *contraimperio* que estos autores desarrollan en su investigación. Michael Hardt (2002) lo sintetiza, claramente, en la siguiente intervención:

²⁰³ “El concepto de multitud supone que las condiciones políticas de la identidad y de la diferencia han cambiado. En vez de oponer estos conceptos, la multitud propone las nociones afines de *lo común* y *la multiplicidad*. Por un lado, lo común no implica identidad: las cosas comunes se comparten pero no son necesariamente las mismas. Por otro lado, la multiplicidad implica una noción muy concreta de diferencia, que no se apoya en la identidad como su contraparte negativa. Una multiplicidad está compuesta de singularidades. En términos de las recientes concepciones de la organización política, podríamos decir que la multitud corta diagonalmente la alternativa tradicional entre la política de la unidad y la política de la identidad, porque ambas se fundamentan en la oposición de las nociones de identidad y diferencia” (Hardt, 2002: 64).

Por una lado, sólo una red de poder distributiva -es decir, una constelación de instituciones y de agentes que se extiende más allá de las fronteras nacionales- será capaz de pacificar las rebeliones y mantener el orden presente. Y por otro lado, sólo una red de poder de las fuerzas liberadoras igualmente distribuida podrá subvertir el orden presente y construir una sociedad global alternativa y democrática (Hardt, 2002: 62).

Al referirnos, en este mismo capítulo, a la recorporeización del sujeto vacío indicamos que la globalización debe enfrentarse a una contraglobalización y, por supuesto, el imperio a un contraimperio. “Lo que se instala en el no lugar de las relaciones posmodernas de producción es la universalidad de la creatividad humana, la síntesis de la libertad, deseo y fuerza laboral viva” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 189). La desobediencia es -opinan Hardt y Negri- uno de los ejercicios más naturales y sanos y destacan, por lo mismo, la importancia del gesto propiciado por este giro contracultural que se traduce en la búsqueda de fórmulas para la resistencia y revolución. Una de las primeras preguntas que surge, en la actualidad, en torno al presente tema se centra en la desvirtualización, en la captación y ubicación del enemigo al cual hay que enfrentarse y no, necesariamente -en este punto particular- en la sola creación y existencia de fórmulas para rebelarse. “En realidad, con frecuencia lo que hace que la resistencia se diluya en círculos tan paradójicos es precisamente la incapacidad de identificar al enemigo” (*Ibidem*, 190). Esto se debe a un sistema de poder complejo y rebuscado que no puede determinar con exactitud las bases del imperio, es decir, la explotación ya no está localizada en un lugar específico. A

pesar de desconocer las fuentes de opresión, hay una tendencia a continuar, sostienen Hardt y Negri, resistiendo y luchando.

En efecto, el poder imperial ya no puede disciplinar las fuerzas de la multitud; sólo puede imponer el control sobre sus capacidades sociales y productivas generales. Desde el punto de vista económico, el régimen salarial, entendido como función de regulación, ha sido reemplazado por un sistema monetario flexible y global; el dominio normativo ha sido reemplazado por los procedimientos de control y vigilancia y ahora la dominación se ejerce a través de redes comunicativas. Así es cómo, en el terreno imperial, la explotación y la dominación constituyen un no lugar general (Hardt y Negri, 2000, 2002: 190).

Por tanto, el enemigo es la soberanía imperial y, para estar en contra de ella, es necesario buscar los medios idóneos para trasgredirle, como, por ejemplo, con la estrategia *deconstructiva* y la aplicación de la *différance* que expusimos en el apartado anterior. Una opción para enfrentarse al imperio, plantean Hardt y Negri, es la *deserción*, el *éxodo* y el *nomadismo* (lo *nomadológico* lo veremos como transgresión al imperio al final de este capítulo) e indican que, mientras en la era disciplinaria la resistencia se articulaba en el sabotaje, en el control imperial se potencia a través de la *deserción*. “Las batallas contra el imperio podrían ganarse a través de la renuncia y la defección. Esta deserción no tiene un lugar; es la evacuación de los lugares del poder” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 191). En el campo de los flujos migratorios -como lo adelantamos en varias oportunidades con Sami Naïr (1996, 1998)- la movilidad, como consecuencia del accionar de la

fuerzas laborales, desajustaron los ordenados moldes del trabajo disciplinario, ejerciendo el poder y traduciéndolo en sistemas de violencia extremados y radicales en contra de esta movilidad. “La movilidad y el nomadismo masivo de los trabajadores siempre expresa una negativa y la búsqueda de liberación...” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 191). El rechazo frente a los terribles modos de explotación y la demanda de la libertad fueron vitales para accionar, en síntesis, una mejor calidad de vida. Tan agudo es el desplazamiento social migratorio en la actualidad que cada vez es más complicado llevar un catastro y determinar cuáles son, en definitiva, estos movimientos. Lo difuso de la migración clandestina supera, con creces, la migración legal y documentada. “Un fantasma recorre el mundo y es el fantasma de la migración” (*Ibidem*). En tanto, frente a este poder imperial y como acto contraimperial, Hardt y Negri indican que una nueva horda nómada, un nuevo humanismo, surgirá para batallar contra el imperio.

Sin embargo, necesitamos más que eso. Nos hace falta una fuerza capaz, no sólo de organizar las fuerzas destructoras de la multitud, sino también de construir una alternativa a través de los deseos de la multitud. El contraimperio debe ser también una nueva visión global, una nueva manera de vivir el mundo (Hardt y Negri, 2000, 2002: 192).

Para ello, dichos autores se refieren, como ya lo precisamos, a la búsqueda de *un nuevo lugar en el no lugar* de la posmodernidad, una postura que violenta el concepto de lo *virtual* y lo plantea como una superación de todas las medidas, abarcando la totalidad biopolítica de la globalización del imperio. “Por ‘virtual’

entendemos el conjunto de poderes para actuar (ser, amar, transformar, crear) que poseen las multitudes (...) Ahora tenemos que investigar cómo lo virtual puede ejercer presión en los límites y así alcanzar lo real” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 312). Pasar de lo virtual a lo real por medio de lo posible, de la posibilidad, es un ejercicio crucial de la creatividad y lo que, efectivamente, puede cumplir con este acto es la fuerza laboral, es decir, la fuerza laboral tiene las condiciones para vehicular la posibilidad que permite saltar del artificio a lo real. El trabajo, por ende, tiene que funcionar fuera de toda medida. “Las claves de posibilidad o, en todo caso, de modalidades del ser que transforman lo virtual en realidad, residen en esta esfera que excede toda medida” (*Ibidem*, 314).

En dicho marco virtual, el imperio, como lo podemos deducir, no es definible como una capacidad positiva, sino, por el contrario, desmejora progresivamente la legitimidad de su mando. Por lo tanto, la resistencia -sentencian estos autores- es anterior al poder. El imperio y sus modulaciones de control se interponen a los arranques liberadores de la multitud para intervenirlos y, al mismo tiempo, asumen, con el acto de intervención, la fuerza de la resistencia. “Las intervenciones regias del imperio y todas sus iniciativas políticas se elaboran de acuerdo con el ritmo de los actos de resistencia que constituyen el ser de la multitud” (*Ibidem*, 315). En resumen, cada decisión imperial es una obstrucción a la resistencia de las multitudes que plantea un nuevo rechazo para el cual la autoridad debe buscar solución.

El poder imperial es el residuo negativo, la línea de repliegue de la operación de la multitud; es un parásito que extrae su vitalidad de la capacidad

que poseen las multitudes para crear siempre nuevas fuentes de energía y valor. Un parásito que mina las fuerzas de su huésped, aunque esa actitud ponga en peligro su propia existencia. El funcionamiento del poder imperial está ineludiblemente asociado a su decadencia (Hardt y Negri, 2000, 2002: 315).

Los poderes constituyentes virtuales están en permanente confrontación con el poder imperial y se produce la paradoja que el estar “en contra” se torna en el estar “a favor” en una relación-resistencia de amor y comunidad. Esta reflexión le permite a Hardt y Negri situar dicha circunstancia “(...) en la bisagra de la finitud infinita que vincula lo virtual a lo posible, transitando el camino que conduce del deseo al futuro por venir” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 315). Como respuesta a esta paradoja, el nomadismo y el mestizaje se convierten en las figuras de la virtud y se transforman en los primeros indicios éticos para soportar el aluvión del imperio, derribando el espacio objetivo de la globalización capitalista. Lo real puede ser, solamente, provocado por la circulación y por un sin fin de movimientos irrefrenables de individuos o grupos, ya sean legales o clandestinos. “Lo universal concreto es aquello que les permite a las multitudes trasladarse de un lugar común a otro y considerar propio el lugar donde están. Éste es el lugar común del nomadismo y el mestizaje” (*Ibidem*, 316). La posibilidad de circular es la primera opción ética de la ontología contraimperial frente a la violencia -como los estudiamos con Virilio (1998)- de la velocidad imperial.

Los intercambios económicos y la comunicación dominados por el capital se integran en su lógica y sólo un acto radical de resistencia puede volver a captar el

sentido productivo de la nueva movilidad y la nueva hibridación de los sujetos y hacer realidad su liberación. Esa ruptura (y sólo esta ruptura) nos conduce al terreno ontológico de la multitud y al terreno en el que la circulación y la hibridación son biopolíticas. La circulación biopolítica se destaca y valora las determinaciones de las actividades de producción, de autovaloración y de libertad. La circulación es un éxodo global o, mejor dicho, un nomadismo, y es un éxodo corporal o, mejor dicho, un mestizaje (Hardt y Negri, 2000, 2002: 317).

El biopoder es un sinónimo de la subordinación real de la sociedad bajo la autoridad del capital que, a su vez, es vital para el orden productivo globalizado. En este ámbito de metamorfosis radicales es donde la multitud debe reapropiarse de las fuerzas productivas, revisando, por completo, la creación de la subjetividad cooperativa que se observa en actos de fusión, hibridación entre las máquinas que han sido recuperadas o reemplazadas por la misma multitud. “Ha llegado el momento -insisten Hardt y Negri- en que la relación de poder que había dominado las hibridaciones y las metamorfosis maquinales puede derribarse” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 320). Este es el proyecto que surge cuando las nuevas virtualidades brotan como resistencias activas, liberándose de un ser cercado por el capital y su poderío y captando un alto grado de autovaloración en la medida que se van autonomizando y singularizando. Dichas virtualidades singulares que se ocupan del intervalo entre lo posible y lo real se especifican por una doble habilidad: “(...) estar fuera de toda medida como un arma destructiva (deconstructiva en la teoría y subversiva en la práctica) y estar más allá de toda medida como poder constituyente” (*Ibidem*, 321). Sin duda alguna, la doble habilidad es la que

estimula la nueva revolución bio-tecno-comunicacional, la estrategia *deconstructiva* contraimperial a la que nos referíamos, ya que lo virtual y lo posible se ensamblan como innovación irreductible y como máquina revolucionaria.

En síntesis, la novedad del operativo imperial incita a que este mismo sistema invente un *programa de subversión*, que nace de y en su propio lecho y con un calibre mucho mayor al de cualquier modelo creado en los regímenes modernos, ya que presenta "(...) junto con la maquinaria de mando, una alternativa: el conjunto de todos los explotados y sometidos, una multitud que se opone directamente al imperio, sin que nada medie entre ellos" (*Ibidem*, 341). La idea es activar una subjetividad política que ensalce una multitud revoltosa en contra del poder imperial: contraimperial, creando una reciente producción singular que establece un nuevo lugar, un nuevo emplazamiento, en el no lugar imperial. Singularidad que es la consecuencia de la cooperación que brota de las fecundas relaciones de hibridación y mixtura.

La multitud afirma su singularidad invirtiendo la falsedad ideológica de que todos los seres humanos que pueblan la superficie global del mercado mundial son intercambiables. Soportando la ideología del mercado sobre sus hombros, la multitud promueve con su trabajo la singularización biopolítica de los grupos y conjuntos de la humanidad, a través de todos y cada uno de los nodos del intercambio global (...) La cooperación y la comunicación a través de todas las esferas de la producción biopolítica definen una nueva singularidad productiva (Hardt y Negri, 2000, 2002: 342-343).

A la corrupción, a la violencia, a los discursos trascendentales y metafísicos se opone la creación revolucionaria -el juego de la *différance*- de un trabajo incondicional y el surgimiento de la cooperación como nuevo espacio-tiempo, nuevo emplazamiento, de la multitud que se distribuye en un ámbito totalmente ilimitado. “Los movimientos de la multitud diseñan nuevos espacios y sus itinerarios establecen nuevas residencias” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 344). La autonomía del movimiento es la característica principal de la multitud, dejando de lado, cada vez más, la documentación “legal” como los pasaportes, los visados que quedarán, en poco tiempo, obsoletos como herramientas controladoras de flujos migratorios y como símbolos de unas insostenibles fronteras. La multitud propone una nueva geografía de los emplazamientos que son evidenciados, en la práctica, por los flujos productivos de personas que se van dilucidando en su nomádico devenir.

Cuando observamos más atentamente cómo opera este proceso constitutivo, podremos ver que los nuevos espacios se caracterizan por topologías inusuales, rizomas subterráneos e incontenibles, por mitologías geográficas que marcan las nuevas sendas del destino (...) Estos movimientos llegan a todas partes y junto con las sendas que demarcan determinan nuevas formas de vida y cooperación: en todas partes crean esa riqueza que el capitalismo posmoderno parasitario no habría sabido cómo succionar de la sangre del proletariado, porque hoy progresivamente la producción tiene lugar en el movimiento y la cooperación, en el éxodo y la comunidad. ¿Es acaso posible imaginar la agricultura estadounidense y las empresas de servicios sin la mano de obra inmigrante

mexicana, o el petróleo árabe sin los palestinos o los pakistaníes? (Hardt y Negri, 2000, 2002: 344).

Hardt y Negri explican, además, que el imperio desconoce las fórmulas para frenar estos movimientos trasgresores que surgen en su propio interior y presenta como única solución el acusar de criminales a quienes participan de y en ellos. El imperio mantiene, por tanto, los poderes militares y policíacos para subvertir a los revolucionarios, revoltosos y rebeldes. Pero, a pesar de todas las medidas de control, "(...) *estas acciones represivas continúan siendo esencialmente exteriores a la multitud y a sus movimientos*" (Hardt y Negri, 2000, 2002: 345). Esta soberanía imperial puede aislar, dividir y separar; como también puede agredir -lo observamos, diariamente, en el Estrecho de Gibraltar y en el Río Bravo (Río Grande del Norte)- a los movimientos de la multitud patrullando los mares y los límites de cada país. En el campo laboral fortifica las disidencias y las fronteras de raza, género, lengua y cultura, pero, sin descuidar demasiado la productividad de la multitud porque, igualmente, depende de sus fuerzas. "El imperio necesita dejar que los movimientos de la multitud se extiendan cada vez más a través del escenario mundial..." (*Ibidem*, 346) y, por tanto, su relación amor-odio con la multitud es contradictoria y paradójica.

Frente a los esquemas contraimperiales que hemos elucidado hasta ahora, nos preguntamos cómo la multitud puede unir sus fuerzas para resistir el represivo fenómeno imperial. Hardt y Negri (2000, 2002) responden a esta duda indicando que el accionar de la multitud se puede hacer efectivo cuando se crea una

oposición directa, franca y que posea la capacidad adecuada para superar las fórmulas imperiales.

Se trata de reconocer y abordar las iniciativas imperiales y no permitirles restablecer continuamente el orden; se trata de cruzar y violar los límites y las segmentaciones impuestos sobre la nueva fuerza laboral colectiva; se trata de reunir estas experiencias de resistencia y empuñarlas concertadamente contra los centros nerviosos del mando imperial (Hardt y Negri, 2000, 2002: 346).

Es imposible, en estos momentos, encontrar las prácticas específicas y concretas para habilitar dicho proyecto contraimperial. Lo que, desde ese punto de vista, se puede elaborar son los primeros pasos de un programa en beneficio de la multitud global como *ciudadanía global*. “La ciudadanía global es el poder que tiene la multitud de recuperar el control sobre el espacio y trazar así una nueva cartografía” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 347).

La multitud y sus acciones invitan a apropiarse del tiempo y proponen nuevas temporalidades que, para Hardt y Negri, se comienzan a manifestar en el campo laboral. Nuevas cartografías, nuevas lecturas espacio-temporales que expusimos en apartados anteriores (V. 9. y VI. 2.) y que desarrollamos, ampliamente, con lo que Vázquez Medel (2000b) propone bajo la denominación de Teoría del Emplazamiento y sus insaciables re-emplazamientos y desplazamientos. “El tiempo vuelve a situarse enteramente bajo el dominio de la existencia colectiva y por lo tanto reside en la cooperación de la multitud” (Hardt y Negri, 2000, 2002: 348), tornándose en una progresión (re)corporal hacia la

libertad. Es la constitución de un nuevo mundo, de un nuevo humanismo que recorporeiza al sujeto hueco, materializándose dentro del vacío que se sitúa en el corazón del orden imperial: “El valor estará determinado únicamente por la propia innovación y creación continua de la humanidad” (*Ibidem*, 311).

Las nuevas humanidades y el nuevo humanismo son las nociones con las que reforzaremos esta propuesta, a partir del proyecto antropófago brasileño, en el próximo apartado.

VI. 8. *Abaporu*: antropofagia brasileña hacia unas *nuevas humanidades*

Jacques Derrida (1998, 2002) expone -en una conferencia denominada “El porvenir de la profesión o La universidad sin condición (gracias a las ‘Humanidades’, lo que *podría tener lugar* mañana)”, pronunciada en la Universidad de Stanford (California-abril de 1998)²⁰⁴- lo que nosotros entendemos como un interesante ejemplo contraimperial en el ámbito de la estrategia *deconstructiva* que desenvuelve en y a la *différance*, como proceso de trasgresión cultural, al elucidar una nueva forma de hacer universidad, ya que la tradicional, como lo expusimos en el capítulo IV (IV. 5.), está demasiado viciada y fundada en paradigmas que la congestionan y debilitan.

Hay que luchar por una *universidad sin condición*: “(..) lo que se denomina la libertad académica, una libertad *incondicional* de cuestionamiento y de

²⁰⁴ Esta conferencia también se dictó, en marzo de 2001, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, organizada por el profesor Patricio Peñalver Gómez.

proposición (...) una 'causa' autónoma, incondicionalmente libre en su institución, en su habla, en su escritura, en su pensamiento" (Derrida, 1998, 2002: inserto y 10 y 31). Propuesta que aboga, sobre manera, por planteamientos interdisciplinarios que se adaptan a la incondicionalidad que propone dicho pensador francés y que descansa en una nueva lectura de las *Humanidades*. Humanidades que deben producir acontecimientos y obras singulares, Humanidades que puedan asumir el rol *deconstructivo* que habilitan y defienden los estudios planteados en la presente propuesta teórico-crítica, "(...) la deconstrucción (...) tiene su lugar privilegiado dentro de la universidad y de las Humanidades" (*Ibidem*, 19). Humanidades que sean afectadas por los juegos de la *différance* y que se encarguen de las estrategias *deconstructivas* como es, en una primera instancia, su propia historia y sus propios axiomas.

Consecuencia de esta tesis: al ser incondicional, semejante resistencia podría oponer la universidad a un gran número de poderes: a los poderes estatales (y, por consiguiente, a los poderes políticos del Estado-nación así como a su fantasma de soberanía indivisible: por lo que la universidad sería de antemano no sólo cosmopolítico, sino universal, extendiéndose de esa forma más allá de la ciudadanía mundial y del Estado-nación en general), a los poderes económicos (a las concentraciones de capitales nacionales e internacionales), a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales, etc., en suma, a todos los poderes que limitan la democracia por venir (Derrida, 1998, 2002: 14).

Por lo mismo, es necesario transgredir y radicalizar el concepto de Humanidades y plantearlo desde una nueva mirada, donde la universidad no carezca de poder propio y donde las Humanidades tengan mayor autonomía. Con este discurso de resistencia, asume Derrida (1998, 2002) que el concepto de hombre está en crisis pero que, a su vez, es necesario reemplazarlo, proponer alternativas para un *nuevo humanismo* como lo evidenciamos en páginas pasadas con Vázquez Medel (2000g). “Sabemos que la red conceptual del hombre, del crimen contra la humanidad del hombre, es la que organiza semejante mundialización (...) Esta mundialización quiere ser, por consiguiente, una humanización” (Derrida, 1998, 2002: 11). La idea es repensar, discutir y elaborar sin condición dicha noción humana y replantear unas *nuevas Humanidades*. Las Humanidades, en la actualidad, son los prisioneros de los departamentos que gastan sus mínimos ingresos en cualquier otra cosa, menos en el ámbito académico.

Esta tarea deconstructiva de las humanidades por venir no se dejará contener en los límites tradicionales de los departamentos que hoy en día proceden, por su estatus mismo, de las Humanidades. Estas Humanidades por venir atravesarán las fronteras entre las disciplinas sin que eso signifique disolver la especificidad de cada disciplina dentro de lo que se denomina a menudo de modo confuso la interdisciplinariedad o dentro de lo que se ahoga en otro concepto que sirve para todo, los “*cultural studies*” (Derrida, 1998, 2002: 63).

Para tener mayor consecuencia con los postulados *antropófago-simbólicos* que, hasta el momento, hemos tratado de elucidar, nos parece interesante rescatar, desde el baúl de los

recuerdos y en virtud a estas nuevas humanidades que propone Derrida (1998, 2002), una particular e interesante forma de *différance*. Nos referimos al movimiento *antropófago brasileño* que, como gran cómplice de este juego caníbal que venimos desarrollando, plantea una filosofía de la devoración, como un activo trasgresor proveniente de las vanguardias artísticas latinoamericanas: “(...) la ‘antropofagia’ (...) constituye, en tanto en cuanto metáfora de la dependencia cultural, una de las formulaciones más originales de las vanguardias históricas latinoamericanas en busca de un lenguaje emancipado” (de Barañano y de Miguel, 2000: 9).

El movimiento antropófago brasileño es uno de los proyectos más originales que surgieron en América Latina con el propósito de solucionar las presiones y discordancias de dicho país que, por una parte, buscaba desligarse de sus raíces patriarcales y colonizadoras y, por otra, “alimentarse” de las manifestaciones artístico-culturales de las nuevas vanguardias, produciendo, con esto, una bisagra entre lo nacional y lo cosmopolita que privilegió como símbolo cultural al indio devorador. Aunque el indio ya se encontraba presente en la pintura y en la literatura colonial, esta nueva visión de la antropofagia de los años '20 le agrega un matiz revolucionario (absolutamente ligado a lo dispuesto por la Internacional Situacionista) que adoptamos y pervertimos en dicha estrategia de *différance* para sumarlo, como ejercicio radical dislocador, a nuestra re-lectura antropófaga contraimperial.

A inversao é clara: o Brasil nao é mais somente fruto dos descobrimentos portugueses, mas sim do ato de deglutição do antropófago. O país é fruto do encontro do interior visceral do último, como o sabor especial do exterior dos

primeiros (...) A busca da fundação de uma história que escapasse ao crivo do ocidente colonizador (Siqueiro, 2003: 1 y 2).

Las imágenes características de los postulados antropófagos estuvieron reproducidas, hace dos años, en el centro Julio González del IVAM²⁰⁵ y, a continuación, procedemos, para una mayor comprensión de sus objetivos, a describirlas: “Antropófago” realizado por el *pintor pernambucano* e investigador del arte indígena *Marajoara*, Vicente do Rego Monteiro (1921). Cuadro donde figura la imagen de un indio escultural, recostado con la placidez de un ocio paradisiaco, saboreando un fémur. Placidez que, de acuerdo a la vanguardia antropófaga, se pierde con la llegada del primer portugués a esas tierras. “Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade” (de Andrade, 1928: 7).

“Expedición Roncador-Xingú” realizado por el fotógrafo José Medeiros (1941) y en la cual se sintetiza el binomio naturaleza/cultura, floresta/máquina -o, si se prefiere el “crudo/cocido” de Claude Lévi Strauss (1964, 1968)- mediante la admirable toma del indígena empujando la hélice de un monomotor. Se trata de la perfecta traducción del “bárbaro tecnizado” de Eduard von Keyserling, al que alude Oswald de Andrade (1928) en su proyecto escritural en torno a este movimiento.

Finalmente, una de las obras más populares de los caníbales simbólicos, es el óleo de Tarsila do Amaral: *Abaporu* (1928) (palabra de origen “tupí” que significa el hombre

²⁰⁵ Exposición denominada *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia* montada entre el 26 de octubre y el 14 de enero de 2001 en el Institut Valencia d' Art Modern, IVAM, centre Julio González, siendo su comisario Jorge Schwartz: “(...) la exposición se propuso desde el inicio un abordaje multicultural, que estableciese un diálogo y entrecruzamiento entre las diversas manifestaciones artísticas y culturales” (Schwartz, 2000: 11).

que come), con el cual se ilustró el “Manifiesto Antropófago”²⁰⁶ escrito, como veremos en los próximos párrafos, por Oswald de Andrade y que se transformó en el texto fundador de dicha agrupación. Así explica su propia autora cómo llegó a ser, esta pintura, la fuente de inspiración para la puesta en marcha del movimiento antropófago de Brasil.

El movimiento antropófago de 1928 tuvo su origen en una tela mía que se denominó, *Abaporu*, el antropófago: una figura solitaria monstruosa, los pies inmensos, sentada en una planicie verde, el brazo doblado reposando en una rodilla, la mano sosteniendo el leve peso de la cabeza minúscula. Ante ella, un cactus que estallaba en una flor absurda. Esta tela fue esbozada el 11 de enero de 1928. Oswald de Andrade y Raul Bopp (...) ambos sorprendidos ante el *Abaporu*, lo contemplaron largamente. Imaginativos, sintieron que de ahí podría surgir un gran movimiento intelectual (do Amaral, 1939: 464).

Inspirados en los Tupinambas del actual Brasil, en 1928, el artista José Oswald de Sousa Andrade (Sao Paulo, 1890-1945) propuso su propio *Calibán* (evidente mezcla, como lo vimos en el segundo capítulo (II. 2.), entre caníbal y caribe): indio antropófago que no cumplía con la labor de maldecir al colonizador, sino que lo devoraba, asumiendo, así y como lo prescribe su dieta alimenticia, las virtudes del enemigo para lograr, con esto, superar las asperezas de la alteridad y dar vida al intercambio de las hibridaciones. El mismo año y en el número uno de la *Revista de Antropofagia*²⁰⁷ (1928) -“A ‘Revista de Antropofagia’ nao tem orientação ou pensamento de espécie alguma: só tem estômago” (Alcántara Machado y Bropp, 1928: 8)- de Andrade publica el “Manifiesto Antropófago”, en el cual, entre otras cosas, violenta, *tropicaliza* y *deconstruye* el conocido

²⁰⁶ El material, inédito en España, que compila los números de la *Revista de Antropofagia* (donde se publicó por primera vez el “Manifiesto Antropófago”) se lo debemos, particularmente, al profesor y Dr. de la Universidad de Sao Paulo Eduardo Peñuela Cañizal.

²⁰⁷ La *Revista de Antropofagia* y el “Manifiesto Antropófago” tuvieron un precedente directo como es la *Revista Canibal* y el “Manifiesto Caníbal Dada” de Francis Picabia (1920). “Mas, dentro de DADA, o ‘canibal’ nao passou de uma fantasia a mais do guarda-roupa espaventoso como que o movimento procurava sustar as mentes burguesas. Com Oswald foi diferente” (de Campos, 1975: 9). Es posible, continúa este autor, que de Andrade haya tenido una influencia dadaísta, sobretudo si se consideran sus viajes a Europa entre los años 1922 y 1925. El canibalismo picabiano nunca tuvo unos objetivos precisos, nunca constituyó un movimiento. Su revista sólo tuvo dos números: el 25 de abril y el 25 de mayo de 1920. “Um nihilismo que nada tem a ver com a generosa utopia ideológica da nossa Antropofagia” (*Ibidem*).

cuestionamiento de Hamlet, preguntándose: “Tupy or not tupy that is the question”²⁰⁸ y donde también esclarece, debido a su voraz apetito, “Só me interessa o que nao é meu. Lei do homen. Lei do antropofago” (de Andrade, 1928: 7). De Andrade, después de licenciarse como abogado en su país, viajó por gran parte de Europa empapándose de las vanguardias artísticas y literarias de este continente y devorando, por consiguiente y jugando con la idea de la última cita expuesta, todo “lo que no es de él”. A partir de estas incursiones alimenticias, y próximo a lo que nosotros denominados *antropofagia simbólica*, dicho poeta “defecó”, tras un largo proceso digestivo, los primeros esbozos del modernismo²⁰⁹ brasileño.

Del banquete antropófago se nutrieron desde las vanguardias históricas hasta los movimientos de la poesía concreta, de la música tropicalista y del Cinema Novo. La vigencia del concepto es tal que, sesenta años más tarde, se convirtió en tema central de la XXIV Bienal de Sao Paulo (1998) y hoy es, como dijimos, punto de partida de *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia* (Schwartz, 2000: 12).

La mutación musical conocida como *bossa nova* también es heredera y se alimentó de los postulados caníbales de los que hablamos²¹⁰. Como ejemplo, sólo podemos invitarles a

²⁰⁸ Los antropófagos que obtuvieron mayor popularidad en Europa fueron los que se encontraron en los actuales territorios de Brasil, Paraguay, Uruguay, Argentina y Bolivia y quienes bajo el nombre de Tupi-Guaraní (de ahí el juego ‘Tupy, or not tupy...’) -“(...) con leves variantes en las ceremonias, en la forma de ejecutar a la víctima expiatoria, todos los sectores de la gran familia tupi-guaraní cumplían el rito caníbal” (Villalta, 1970: 75)- se distribuían en diferentes tribus entre las que destaca por su hambrienta ferocidad, según los diversos relatos de los viajeros de la época, *Los Tupinambas*.

²⁰⁹ “En Brasil, debe entenderse el ‘modernismo’ como la corriente que heredó la terminología inglesa *modernism*: lejos de tener que ver con el modernismo iberoamericano, debe identificarse con lo que, en español, denominaríamos ‘vanguardia’” (Schwartz, 2000: 141). “Si el arte producido por el modernismo no es moderno en el sentido de las vanguardias europeas, es necesario comprender y no sólo señalar tal diferencia, pues en ella reside un modo de recepción que puede ser la llave de acceso a las peculiaridades del fenómeno brasileño” (Fabris, 2000: 42).

²¹⁰ “(...) la música popular brasileña tiene su impacto internacional en la figura de Carmen Miranda, y su consagración como fetiche pintoresco, exótico y bizarro del mundo subdesarrollado, serán asumidos ostensiblemente por el Tropicalismo, de los años 1967-68, -en una estrategia propiamente antropofágica- como afirmación paródica de la diferencia a través de la cual el colonizado, señalando voluntaria y críticamente las marcas de su humillación histórica, libera los contenidos reprimidos y les da una potencia afirmativa” (Wisnik, 2000: 304).

observar la letra de la canción *A tonga da mironga do kabulete* de Vinicuis de Moraes y Toquinho que exponemos, en parte, en el epígrafe de la introducción de esta investigación.

Para la vanguardia brasileña, de Andrade es uno de los “antropófagos” “(...) mais radicais” (de Campos, 1975: 2) comenta Augusto de Campos al presentar la reedición de la *Revista de Antopofagia* (1975) y explica, además, que “É verdade que lá está, no primeiro número, o genial *Manifesto Antropófago* de Oswald, que junto com o *Manifesto da Poesia Pau Brasil* (1924)²¹¹ (...) resulta na formulação mais consistente que nos deixou o Modernismo” (*Ibidem*, 3).

A pesar de transformarse la *Semana de Arte de Moderno* -más conocida como “Semana del 22” y celebrada el 13, 15 y 17 de febrero de 1922 en Sao Paulo- en el punto de partida de la antropofagia carioca, es, efectivamente, la puesta en marcha del *manifesto* y de las ideas oswaldianas, las que habilitan las fauces de dichos estímulos alimenticio-simbólicos. En el “Manifiesto Antropófago” fue donde este autor plasmó las ideas primordiales del movimiento que tenía como objetivo principal romper, subvertir y transgredir las bases intelectuales de la cultura del Brasil “(...) ‘de gabinete’, como él mismo la definía- ancladas en las corrientes europeas del naturalismo y el romanticismo del siglo XIX” (Hernando, 2001: 81) y que nosotros, en nuestra propuesta, las trasladaremos al ámbito del simulacro y la posmodernidad.

²¹¹ *Pau-Brasil* es un árbol que fue el primer producto de exportación en la época de la colonia. Éste era muypreciado por las cortes europeas y por la iglesia de la época (Schwartz, 1991, 2000). El “Manifiesto de la poesía Pau-Brasil” fue publicado en la edición del 18 de marzo de 1924 del periódico paulista *Correio da Manha*.

Superadas y devoradas las vanguardias históricas, y tras alimentarse también de los escritos de Staden²¹², Montaigne (*Des Cannibales*), Rousseau, Marx, Freud²¹³, Breton, entre otros, Oswald de Andrade propone dicho movimiento que, en definitiva, derogaría el pensamiento patriarcal capitalista para incentivar una nueva era de ocio sagrado, de ocio indígena, desarticulado por los europeos con la esclavitud y las masacres ya conocidas y descritas. Por eso, de Andrade explica que es necesario crear un nuevo espacio: *el Matriarcado de Pindorama, el matriarcado de las palmeras*, nombre de la tierra del Brasil en *nheengutú*, la lengua general de los habitantes de esa zona.

La nueva era de los antropófagos está datada, según el “Manifiesto Antropófago”, el año 374, fecha en que fue comido el Obispo Sardinha por un grupo de indios *caetés* del noreste brasileño. Dicha efeméride antropófaga, precisa Haroldo de Campos era, de hecho, una especial casualidad ya que “(...) Pedro Fernández Sardinha, primer obispo del Brasil, fue devorado por los salvajes el año 1556; su apellido coincide con un nombre común de pescado, lo que agrega un ingrediente propicio a la sátira oswaldiana” (de Campos, 1981: XII). Esta “comilona” teórica-crítica se centra en una especie de *indianismo al revés*, iluminado por los caníbales de Michel de Montaigne; no por el “buen salvaje” sino, más bien, por un “mal salvaje” “engullidor” de las calumnias de la civilización y sus secuelas.

El fin de esta vanguardia artístico-cultural era aprovecharse y tratar de “devorar” lo que, prejuiciosamente, se institucionalizó en Occidente como antropofagia, sus codificados estudios en torno a las tribus Tupinambas y las

²¹² “En 1941, *The Limited Editions Club* de New York le encarga a Cândido Portinari una serie de dibujos para el conocido libro de Staden. Frente al resultado agresivo de las ilustraciones, la editorial, en una especie de gesto censor, nunca llegó a publicar la serie de 25 dibujos realizados con esa finalidad: ‘Pienso que ha dado usted demasiado énfasis a la carnicería y a la brutalidad del libro; el libro no está totalmente repleto de ese tipo de honor’ le escribió el editor George Macy a Cândido Portinari el 13 de noviembre de 1911” (IVAM).

²¹³ “Contra a realidade social, vestida e oppressora, cadastrada por Freud –a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciarias do matriarcado de Pindorama” (de Andrade, 1928: 7).

consecuencias que de estas definiciones encontramos en el amplio espectro de la posmodernidad.

En síntesis, estos caníbales pretendían re-plantearse las interpretaciones canónicas que surgen en torno a dicho ejercicio como punto de deglución de, en su caso, la parte más sabrosa de la cultura europea para hacerla carne propia, como un mestizaje de lo cosmopolita y lo local. En palabras de Eduardo Subirats (2000b):

El *Movimiento Antropofágico* transforma esta doble dialéctica colonial y poscolonial de sumisiones misioneras y discursos subalternos. Es la subversión hermenéutica de la más perniciosa de las obsesiones y globalizaciones misioneras: el prejuicio escolástico y posescolástico de que sólo un sistema racional y universal de dominación exterior y transitiva puede sostener el orden del mundo: militarmente y conceptualmente (Subirats, 2000b: 91).

Jorge Schwartz (1991, 2000) enfatiza, al respecto, que la propia metáfora de la antropofagia brasileña va impregnada de un espíritu interdisciplinario, plural que se expresa en la posmoderna noción caníbal de apropiación o hibridación cultural y que es asociable, como lo podemos apreciar, con los principios que exponemos y con los que llevamos a cabo nuestro proyecto investigador. “So a antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Philosophicamente” (de Andrade, 1928: 2). Por lo mismo, manifiesta Subirats (2000a), la moción de do Amaral y de Andrade, debe contextualizarse como una mirada opuesta al desarrollo de la técnica y de la artificialidad de los simulacros y su redención virtual. “La edad de oro, en fin, que las vanguardias europeas se prometían como

un futuro virtual, fue reivindicado antropofágicamente por los artistas brasileños como el trasfondo cultural de una realidad plurirreligiosa, multiétnica y multicultural” (Subirats, 2000a: 29).

Al hacer un análisis profundo sobre el canibalismo en Brasil, Subirats, antes de referirse a la antropofagia brasileña, precisa que dicha costumbre culinaria adjudicada a los nativos de América y el Caribe es una invención y una obsesión de Europa. Como lo apreciamos en los primeros capítulos de esta propuesta, los conquistadores, incluyendo al propio Colón, construyeron las más atroces historias en torno a los indios locales, siendo la ferocidad caníbal una de las representaciones más utilizadas, lo que, en su momento, tildamos de *(auto)antropofagia signica colonizadora*. “La antropofagia fue un elemento de importancia central en la representación del descubrimiento del Nuevo Mundo a lo largo del siglo XVI...” (Subirats, 2000a: 28).

Para profundizar un tanto más en este interesante tema, en el Brasil de los años '20, cuando la pintora Tarsila do Amaral y el poeta y filósofo Oswald de Andrade (*Tarsiwald*, les llamaría Mario de Andrade), en compañía de un excéntrico y diverso grupo de artistas, echaron a correr las consignas antropófagas de la vanguardia latinoamericana, se desataron muchas y diferentes iniciativas, en distintos ámbitos, produciendo una eclosión interdisciplinaria que velaba por un nuevo entendimiento frente a lo instaurado en torno al canibalismo y a las civilizaciones precolombinas. “Precisamos desvespuciar e descolombizar América e descabralizar o Brasil (grande data dos antropófagos: 11 de outubro, isto é, último día de América sem Colombo)” (de Andrade, 1928: 3).

La idea de Tarsila y Oswald, entre muchos antropófagos más, era desligarse -sin dejar de “comérsela”- de la tradición europea y escaparse de los nocivos lugares comunes montados por el temor y la atracción que, al mismo tiempo, producían las exóticas nuevas

tierras. En primer lugar, se proponía el rescate de las eliminadas raíces ancestrales de América Latina; luego, la búsqueda de nuevas lecturas para la relación entre hombre y naturaleza, incluyendo el cuerpo, la sexualidad, etcétera, como fenómeno re-corporeizante. En definitiva, la antropofagia brasileña modificó los miedos y temores, los odios y rechazos contruidos en épocas anteriores y mantenidos, mitológicamente, por la cultura occidental. Modificación que se puso en ejercicio a través de un re-emplazamiento artístico -que nosotros ampliamos a un terreno interdisciplinario- sin tapujos y generador de una poética de renovación sociocultural.

La Antropofagia brasileña abrió una perspectiva política y artística diametralmente opuesta a la dialéctica de las vanguardias europeas. Éstas partían de la abstracción y la eliminación del pasado, y visaban tendencialmente la suplantación de la experiencia artística individual por la lógica artificial de la máquina o la elevación de la representación estética a espectáculo real. La mirada de la Antropofagia, por el contrario, trataba de lograr una reconstrucción de las memorias culturales, la recreación, a partir de sus símbolos y conocimientos, de una relación no hostil entre naturaleza y la civilización, la restauración placentera de una desnudez sagrada y el rechazo de una opresión civilizatoria magníficamente emperifollada (Subirats, 2000a: 29).

En el ámbito narrativo, una de las principales obras de esta agrupación fue *Macumáina*, *O herói sem nenhum carácter* (1928)²¹⁴ de Mário Raul de Moraes Andrade (1893-1945). *Macumáina*, protagonista del libro más importante del modernismo brasileño, es un héroe sin ningún carácter, sin ley. Dicha novela (concebida bajo la forma musical de ‘rapsodia’) se conoce como el mestizaje de la “(...) sacralización chamánica del cuerpo y la memoria histórica transmitida a través de tradiciones, rituales de danza y canto, y las presencias mágicas de la naturaleza...” (Subirats, 2000a: 29). Por estas características, dicho texto se

²¹⁴ Mário de Andrade publica el libro mencionado el mismo año que Oswald de Andrade edita, bajo la dirección de Antonio de Alcântara Machado, el “Manifiesto Antropófago” en la *Revista de Antropofagia*. Además, Mário colabora con esta revista y realiza su segundo “viaje etnográfico” al Noreste de Brasil. En 1929, rompe la amistad con su compañero Oswald. En 1969, Joaquim Pedro de Andrade realiza un largometraje basado en la novela *Macumáina*.

tornó en un escrito épico del Brasil de las trasgresiones, subvirtiendo la idea de héroe cultural y sus cerradas creencias en valores de la modernidad, el patriarcado, la razón y, por supuesto, de las secuelas que diagnosticamos en relación a estos determinados procesos. “*Macumáina* abre al lector un mundo maravilloso de risas obscenas, juegos lascivos... Una subversión (...) de la civilización metropolitana e industrial como no hay igual en la literatura universal del siglo XX” (*Ibidem*, 30).

Para Marilene Ferreira Cambeiro (2003), esta obra marioandriana localiza una vía de escape, un viraje, frente a la cuestión de la cultura occidental, “(...) Mario ‘copia’, faz ‘colagem’, ‘recria’ ou ‘recicla’ os mitos e lendas brasileiras e de origem portuguesa, trazidos pela colonização...” (Ferreira Cambeiro, 2003: 1). La idea de los antropófagos brasileños y, por supuesto de *Macumáina*, es transgredir la ley, como un héroe sin ley.

Nessa era da globalização, é tempo de repensarmos a cultura brasileira e as novas alianças/casamentos culturais em outros termos, diferentes da relação colonizador versus colonizado. Será possível? O escritor Mário de Andrade e seu pensamento poético sobre a questão brasileira da miscigenação cultural, expresso em *Macumáina* são bons começos (Ferreira Cambeiro, 2003: 4).

De acuerdo con Gilda de Mello e Souza (1979), este libro está basado en la combinación de una gran cantidad de otras obras, como un palimpsesto antropófago -“(...) como son los platos de nuestra culinaria con sus ingredientes fuertes ‘de pimienta, las salsas *tutu* y *dendê* y la caña”” (de Mello e Souza, 1979: XI)- que funcionaba, paralelo a la cultura musical de Mário de Andrade, como un nexo entre música erudita y música popular. Mecanismo “parasitario”, como asegura esta investigadora, que deriva de múltiples procedencias y que su autor lo somete a todo un proceso de enmascaramientos, deformaciones y adaptaciones.

Por lo ya enunciado, podemos suponer que un velo carnavalesco envuelve a este movimiento al tratar de encontrar un nuevo hombre, un nuevo humanismo, unas nuevas Humanidades, como lo vimos en páginas pasadas. Continuando en esta línea, Oswald de Andrade sostiene que las culturas nativas eran capaces de ofrecer comportamientos mucho más adecuados para la reintegración del hombre, del hombre descalabrado como lo expusimos en capítulos anteriores, sin las coyunturas iconofágicas propiciadas por la sociedad del espectáculo. “Para Oswald, o *ócio* a que todo homem teria direito fora desapropiado pelos poderosos e se perdera entre el *sacerócio* (ócio sagrado) e o *negócio* (negeção del ocio)” (de Campos, 1975: 11).

Con el propósito de recuperarlo, desde su visión antropófaga y como una posible acción de re-emplazamiento, de Andrade propugna la incorporación del hombre natural, libre de la represión de las sociedades civilizadas. En la búsqueda por el nuevo hombre, este movimiento caníbal de la multitud luchaba en contra de la autoridad patriarcal, de la propiedad privada del Estado, abogaba por sociedades matriarcales -matrísticas, preferiríamos decir nosotros-, sin clases, sin Estado moderno y violentando a una soberanía imperial, como lo deducimos de las palabras de Eduardo Subirats (2000a), que incentiva la globalización o mundialización frívola e inidentificable.

VI. 9. La máquina de guerra y la nomadización de la antropofagia brasileña

Gilles Deleuze y Félix Guattari (1980, 2000) en sus estudios sobre la nomadología y la máquina de guerra ofrecen ciertas lecturas que pueden ser de interés para proseguir en esta resistencia contraimperial, estimulada por las dislocaciones trasgresoras de la

différance y su reciente ejemplificación con la antropofagia brasileña. Dichos pensadores, al presentar lo que ellos denominan *la máquina de guerra* y el *tratado de nomadología*, precisan que la guerra no está incluida en los aparatos del Estado y sus derivados contemporáneos y fundamentan esto indicando que el Estado ofrece un punto de vista negativo a la originalidad del guerrero: “(...) su excentricidad, aparece necesariamente bajo una forma negativa: estupidez, deformidad, locura, ilegitimidad, usurpación, pecado...” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 361). Explican, además y a partir de George Dumézil, los tres “pecados” del guerrero en la cultura indoeuropea: contra el rey, contra el sacerdote y contra las propias leyes del Estado, “(...) (supongamos una transgresión sexual que comprometa la distribución de los hombres y de las mujeres, supongamos incluso una traición a las leyes de la guerra tal como son instituidas por el Estado)” (*Ibidem*, 361-362). El guerrero está abierto a trasgredirlo y traicionar lo que quiera, inclusive la labor militar. Por eso, la idea de estos intelectuales es confirmar que la máquina de guerra es necesario pensarla, no como algo interior al aparato estatal, sino como algo exterior. El Estado siempre se acerca más a las formas internas que generalmente ayudan a conformar los modelos y hábitos. El problema ante esto, es que la fuerza extrínseca de la máquina de guerra tiende, en algunas ocasiones, a confundirse con las cúpulas del Estado.

En resumen, cada vez que se confunde la irrupción de la potencia de guerra con la genealogía de dominación de Estado, todo se vuelve confuso, y la máquina de guerra ya sólo se puede comprender bajo la forma de lo negativo, puesto que no se deja subsistir nada exterior al propio Estado (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 362).

La máquina se desliga del Estado y le deja de lado ya que el Estado por sí mismo no posee máquina de guerra. Se apodera de ésta, cuando la necesita, en forma de institución militar y, por lo mismo, siempre le estará planteando problemas. “De ahí la desconfianza de

los Estados frente a la institución militar, en tanto que procede de una máquina de guerra extrínseca” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 362). La máquina de guerra invita a una indisciplina del guerrero, un cuestionamiento de las jerarquías -como la de los “guerreros” antropófagos brasileños-, a una trasgresión que impide, por supuesto, la conformación y estabilidad del Estado. Michael Hardt (2002) lo explica de la siguiente manera al referirse a las luchas de guerra en el ámbito del imperio: “No queremos luchar en las guerras que ya han sido libradas ni en las que están siendo libradas ahora. Tenemos que inventar una nueva concepción de la guerra y nuevo modo de librarla” (Hardt, 2002: 65). Una nueva guerra contraimperial que finalmente pueda decantar en una verdadera paz, defiende este investigador.

La máquina de guerra trasgresora que proponen Deleuze y Guattari se vincula con una “ciencia menor” o “nómada” -“(…) tampoco son ‘ciencias’, en el sentido real o legal establecido por la historia” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 368)- muy lejana a las ciencias imperialistas e imperiales y, por lo mismo, el guerrero, como nómada y través de la máquina de guerra, se proyecta en un ámbito del saber abstracto y opuesto a las ciencias estatales, aunque estas últimas están, permanentemente, tratando de obstaculizarle. “Es como si el ‘científico’ de la ciencia nómada estuviera atrapado entre dos fuegos, el de la máquina de guerra que lo alimenta y lo inspira, el del Estado que le impone un orden de razones” (*Ibidem*, 369).

Siguiendo a Husserl, estos intelectuales franceses, aseguran que los vagabundeos y los nomadismos son *difusos* ya que no son ni exactos, ni inexactos -“(…) sino *anexactas* y *sin embargo rigurosa* (‘inexacta por esencia y no por azar’)” (*Ibidem*, 373)- y sustraen de las cosas algo superior a su misma *coseidad* que se puede relacionar con la (re)*corporeidad* que, desde nuestro punto de vista, se acerca al espíritu del nuevo cuerpo.

La vida nómada, para Deleuze y Guattari (1980, 2000), es *intermezzo*. La trayectología nómada distribuye a los hombres en un espacio abierto, indefinido e ilimitado, sin fronteras, sin cierres y códigos. Los nómadas se desplazan en sus trayectos a una velocidad absoluta...

(...) el espacio sedentario es estriado, por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, sólo está marcado por “trazos” que se borran y se desplazan con el trayecto. Incluso las capas del desierto se deslizan unas sobre otras produciendo un sonido inimitable. El nómada se distribuye en un espacio liso, ocupa, habita, posee ese espacio, ese es su principio territorial. Definir al nómada por el movimiento es igualmente falso. Toynebee tiene toda la razón cuando sugiere que el nómada es más bien *aquel que no se mueve*. Mientras que el migrante abandona un medio que ha devenido amorfo o ingrato, el nómada es aquel que no se va, que no quiere irse, que se aferra a ese espacio liso en el que el bosque reclusa, en el que la estepa o el desierto crecen, e inventa el nomadismo como respuesta a ese desafío (...) El nómada sabe esperar, tiene una paciencia infinita. Inmovilidad y velocidad, catatonia y precipitación, “proceso estacionario”, la pausa como proceso... (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 385).

Retomando algunas conceptualizaciones propuestas por Paul Virilio (1995, 1997), al referirse a las fórmulas ultra-rápidas de la velocidad como tercer intervalo (el de la luz), Gilles Deleuze, en este tratado de nomadología y en conjunto con Félix Guattari, explica la necesidad de la velocidad en forma absoluta que se puede expresar “(...) como ‘sinónimo’ de velocidad” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 390). Esta nueva propuesta, evidenciada en el capítulo anterior, tolera la diferencia entre *velocidad* y *movimiento*. Para estos pensadores, el movimiento puede ser ultra-rápido pero no, necesariamente, es velocidad ya que ésta puede ser lenta, inmóvil, sin dejar de ser velocidad. “El movimiento es extensivo, y la velocidad intensiva” (Deleuze y Guattari, 1980, 2000: 385), es decir el nomadismo, a través de esta concepción de la velocidad que, como ya dijimos, subvierte y permite -al igual como lo propone Virilio en torno a esta noción- la existencia de intensidades *in-situ*, viajes simbólicos, espirituales, sin movimiento activo. Una velocidad como movimiento

absoluto que es parte de su máquina de guerra, como el trabajo de los antropófagos brasileños. “En ese sentido, el nómada no tiene puntos, trayectos ni tierra, aunque evidentemente los tenga” (*Ibidem*, 386).

Por lo mismo, el nómada tiene la habilidad de desplazarse, para ser emplazado a través de procesos de re-emplazamiento. Los fenómenos antropófagos que aquí presentamos forman parte de dicha permanente actividad, de esta re-lectura, “como sinónimo”, que proponen Deleuze y Guattari (1980, 2000) de la velocidad que permite estar reterritorializándose y, así, poder relacionarse con la tierra. “Para el nómada (...) la desterritorialización constituye su relación con la tierra, por eso se desterritorializa en la propia desterritorialización” (*Ibidem*) y por eso, también, los vanguardistas antropófagos del Brasil saltaban de un sitio a otro, desterritorializándose y, en este ejercicio, devorándose las propias fuentes que les incentivaban y estimulaban, por ejemplo, en el proceso de gestación del antropófago-interdisciplinario texto *Macumáina*.

Es, en consecuencia, la misma tierra la que se desterritorializa a tal nivel que el nómada vislumbra un territorio inestable. La tierra, por lo tanto, ya no es tierra, y se torna en un devenir, un sitio o un soporte, en un intervalo, un espacio intermedio posimperial, como un vector de desterritorialización. Cada vez que se produce una revolución, a través de un acto trasgresor, hay de por medio una máquina de guerra con fuerte potencial nomádico, como Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral, quienes, en compañía de un gran equipo, fueron desterritorializando y reterritorializando, a través de las fauces antropófagas y de su mirada poscolonial, las imposiciones de una sociedad compleja y controladora. Así lo estima, Ericson Siqueiro (2003):

Esse aparelho conceitual é construído a partir de um agenciamento coletivo, um encontro de afetos e preceptos. Constituído-se como um evento singular, transformado em objeto móvel e fluido ao desenvolver trajetos e linhas de fuga pela superfície histórica, estabelecera, pela lógica da nomadologia, outros percursos que não os institucionalizados pelos aparelhos de controle do estado e suas derivações.

A história do antropófago é a história dessa fluidez, é a história da desterritorialização. Ele fará seus percursos, devorando seus inimigos numa batalha que não mais se limita na luta pela hegemonia e pelo domínio de um território mas sim, pela necessidade de ter seu próprio discurso/percurso realizado. Em seu trânsito, na busca de alimento, comporá com suas intensidades a história desses trajetos a partir dos acontecimentos, fundando e construindo momentos singulares, inaugurando uma história para vida (Siqueiro, 2003: 2).

La deglución antropófaga es una fiesta donde se borran los límites, desplazándose y llegando al clímax de la carnavalización. Además, Siqueiro asegura que este ejercicio es el carnaval de las fusiones entre culturas, “(...) samba da mulatização...” (Siqueiro, 2003: 3) de una tierra criada por el hambre y para el nuevo hombre.

Mariano Oropeza (2003) sostiene, por otra parte, que la potencia antropófaga proviene de la “carnavalización de la realidad” como un acto de subversión, como el fenómeno que activa a gran parte de los “artistas caníbales”, “(...) agora é o banquete a cena visualizada: comilança, festa, música, dança, bárbaros e alegres, elaborações de uma história fundada no corpo” (Siqueiro, 2003: 3), convertida y dividida en la socialización del cuerpo del otro devorado. Oswald de Andrade en su “Manifiesto Antropófago” es claro y preciso al sintetizarlo en la siguiente frase: “Nunca fomos catechizados. Fizemos foi Carnaval” (de Andrade, 1928: 2). Y en su primer manifiesto, en el “Manifiesto de poesía Pau-Brasil” (1924), indica que “El Carnaval en Río es el acontecimiento religioso de la

raza. Pau Brasil. Wagner se reclina ante las comparsas de Botafogo. Bárbaro y nuestro. La formación étnica rica” (de Andrade, 1924: 137). Como así, también, lo evidenciamos en el poema “Brasil”, del mismo autor, donde delata la atracción y afición, sin tregua, al carnaval:

O Zé Pereira chegou de carabela
E perguntou pro guarani da mata virgen
-Sois cristao?
-Nao. Sou bravo, sou forte, sou filho da Morte
-Teterê tetê Quiçá Quiçá *Quecê!*
Lá longe a onça resmungava Uu! Ua!, uu!
O negro zonzo saído da fornalha
Tomou da palavra e respondeu
-Sim pela graça de Deus
Canhem Babá Canhem Babá, *Cum Cum!*
E fizerom o Carnaval (de Andrade en Wisnik, s/f)

Oswald de Andrade (1928) carnavaliza los valores establecidos. Acto que él mismo denominaría como “revolución antropófaga” al revisar las funciones de la naturaleza, la música, la cocina y el mismo cuerpo. En esta posición trata de romper con las consecuencias que acarrea la dependencia cultural, creando algo nuevo, una alternativa a lo que se estaba creando e imponiendo. “Ella no trae un sometimiento (una catequesis), sino una transculturización; mejor aún, una ‘trasvaloración’: una visión crítica de la historia como función negativa (en el sentido de Nietzsche)” (de Campos en Schwartz, 1999: 135) y habilita un ejercicio de apropiación, desjerarquización y *deconstrucción*. El caníbal, según Haroldo de Campos, era un “polemista” pero, al mismo tiempo, también un “antologista”: “(...) sólo devoraba a los enemigos que consideraba bravos, para sacarles la proteína y la médula, para robustecerse y renovar sus fuerzas naturales...” (*Ibidem*, 136).

De todas maneras, estas trasgresiones que estamos conociendo de los antropófagos simbólicos del Brasil se acercan, en su crítica, subversión y puesta en escena, más al

modelo de la modernidad, es decir a aquellas primeras sociedades disciplinarias que rescatamos de Foucault (1975, 1994) y no, necesariamente, al tránsito que propusimos desde las sociedades de control que expone Gilles Deleuze (1993). Entonces, ¿cómo se plantearían estos fenómenos caníbales en el amplio abanico del simulacro imperial? ¿Cómo actuarían los antropófagos frente a la adversidad que les asignan las nuevas sociedades de consumo? Aunque ya lo deslizamos, medianamente, en párrafos anteriores, estamos seguros que dicha hambrienta propuesta teórica-crítica hubiera continuado con sus actos trasgresores para romper y *deconstruir* estas nuevas tendencias. Porque -estamos seguros- el movimiento antropófago brasileño también auguró y evidenció en muchas de sus acciones, al igual que Foucault y tal cual como lo anuncia Deleuze (ver capítulo IV-V), el porvenir y el camino por el cual se delineaba la sociedad que ellos duramente criticaron. “No en tanto algumas quesotes ficam pendentes diante desse quadro: como lidar do ponto de vista do antropófago com relação a atual tendência globalizante e mercadológica mundial?” (Siqueiro, 2003: 3-4).

Nuestra idea es retomar, una vez más, los estudios oswaldianos para enfrentarnos a las instancias iconofágicas que, desde modelos antropófagos, nos están comenzando a superar. Las ideas de Oswald de Andrade (1928) surgen, ante esto, como una suerte de antídoto para soportar las patologías que provienen de la ausencia colectiva de la humanidad y, desde este punto de vista, retomamos las nociones que sobre dicho autor escribe Haroldo de Campos (1981) al prologar y seleccionar su *Obra escogida*:

Oswald de Andrade, vislumbra una nueva “Edad de Oro”, post moderna, una cultura antropófago-tecnológica, en la cual el hombre natural tecnificado (o sea, rescatado de sus servidumbres por el uso progresista de las conquistas tecnológicas), y bajo la égida

del “matriarcado” (vale decir, sin las amarras de la familia, la propiedad y el Estado de clases, propias de la cultura patriarcal, “mesiánica”), redescubrirá la felicidad social y el ocio lúdico, propicio a las artes (de Campos, 1981: XLI).

La voz de los antropófagos se apagó después de la potente modernidad brasileña. Se apagó la *Revista de Antropofagia* y sus activos actores se disolvieron en la extravagancia que su propuesta irradiaba, especialmente, para quienes asumían el sistema como una opción viable de vida²¹⁵. Si retomamos los discursos de la *différance*, los discursos antropófagos -es lo que pretendemos hacer- y los aplicamos a esta soberanía imperial (como estrategia contraimperial) podremos reflexionar sobre las nuevas relaciones, cada vez más complejas que surgen en esta era del simulacro, “(...) tornando-o possível de ser pensado neste momento em que vivenciamos a globalização” (Ferreira Cambeiro, 2003: 3).

En este ámbito (pero denominándolo *tardomodernidad* y no posmodernidad), a partir de una *re-lectura de la antropofagia*, recogemos algunas ideas que Eduardo Subirats (2003) nos ofrece. En su investigación, el autor se refiere a los procesos socio-económicos contemporáneos marcados por la informatización y el capitalismo neoliberal. Así lo expresa, Carolina Leao al indicar que: “É nela que o autor vai buscar, principalmente no Movimento Antropofágico, uma apasionante tradução dessa manifestação, analisada sob a ótica do cosmopolitismo” (Leao, 2003: 1).

Sobre lo mismo, Subirats (2001), en una entrevista a Claudia Nina, expresa que el movimiento antropófago brasileño es una de las vanguardias más propicias para enfrentarse al canibalismo posmoderno, a lo que nosotros, desde los postulados de Baitello Junior

²¹⁵ “Una tarde, Geraldo Ferraz -el carnicero- corrió alucinado a casa de Osvaldo Costa para comunicar que la revista había sido suspendida por el director del *Diário de S. Paulo*, en vista de la cantidad de cartas recibidas de lectores del periódico, protestando contra aquella página corruptora de todos los cánones burgueses, ¡Pobre revista! Con ella murió el movimiento antropófago...” (do Amaral, 1939: 463).

(2002), denominamos iconofagia. Subirats, además y a diferencia de nuestra postura, asocia el concepto de canibalismo con la depredación contemporánea y con el engullimiento simbólico iconofágico.

- O canibalismo é um conceito que foi muito utilizado pelo pensamento pós-modernista nos últimos anos, assinalando que a sociedade capitalista come, tritura e fagocita qualquer coisa, igualando música clássica, guerra, flores, pobreza. O canibalismo tornou-se uma metáfora para definir a economia política e cultural da sociedade capitalista decadente capaz de transformar tudo em energia de consumo e de destruição. O canibalismo é agresivo, sádico. A partir daí, vejo a oposição entre a utopia antropofágica, que reivindica a liberdade, a harmonia como a natureza e a criação poética (Subirats, 2003: 23).

Con las sociedades actuales hemos perdido la dimensión humana: Auschwitz e Hiroshima son sólo feroces ejemplos, escribe Subirats (2000) en el catálogo de la exposición *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*, y precisa que en este estigma seguimos viviendo (Bush y su guerra contra Irak es otro acto de ferocidad). “La utopía tropicalista está desierta de su colorido a partir de los genocidios perpetrados en el Amazonas (...) y de las corporaciones financieras globales” (Subirats, 2000: 31). Las asociaciones mediáticas se han apropiado de todo el planeta por medio del poder mercantil (empresas españolas en América Latina, por dar un ejemplo), la corrupción socio-política (desde Menem hasta Chirac), la inseguridad que gira en torno al narcotráfico (Plan Colombia), etcétera y, como consecuencia de este crudo diagnóstico, la antropofagia agoniza debido a los nuevos ritos (caníbales para Subirats, iconofágicos para nosotros) financieros que controlan a gusto del consumidor.

- Ainda é possível reinventar os paraísos?

- A tese de que não existem paraísos é defendida pela Igreja Católica. Eu não penso dessa forma. Imagino, porém, que o mundo como existe hoje não vai agüentar mais por muito tempo. Destruições como as queimadas nas selvas, o envenenamento das águas e

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

outras formas de depredações culturais nao podem continuar acontecendo pro um longo tempo. É claro que nao estamos passivos, há resistências, mas o sistema de manipulação infelizmente torna-se cada vez mais eficaz (Subirats, 2001: 2).

Por ello, como lo hemos anunciado a lo largo de este último capítulo, es necesario abogar por un proyecto de resistencia contraimperial que se enfrente a ese sistema de manipulación que, a pesar de la eficacia anunciada por Subirats, debemos intervenir y transgredir.

CONCLUSIONES

“Somos todo el pasado, somos
nuestra sangre, somos la gente que
hemos visto morir, somos los libros que
nos han mejorado, somos gratamente
los otros”

J. L. Borges

Con la idea de desarrollar una *Propuesta teórico-crítica para una re-lectura de la antropofagia* y como se pudo apreciar en el transcurso de esta investigación, el acto cultural de *comerse entre seres humanos* fue uno de los puntos de partida que nos permitió proponer la presente metáfora hermenéutica-caníbal que desarrollamos, desde una mirada interdisciplinaria, en los seis capítulos que componen la presente Tesis Doctoral.

A modo de recapitulación, podemos señalar, siguiendo a Jenaro Talens (2000), que nuestro propósito fue -tras conocer el estado de la cuestión con respecto a la conformación cultural de Occidente- plantear un ejercicio de resistencia (*programa de subversión*) *antropófago-semiótico* que nos permitió habilitar un proyecto para enfrentarnos, en primera parte, a la nostalgia de la representación y a sus antecedentes y, en segundo lugar, a la compleja era del simulacro y sus reconocidas patologías posmodernas.

En este ámbito fue donde dilucidamos un proceso de *antropofagia signica* que nos ayudó a potenciar un giro cultural, como radical antropológico, de resistencia a cada una de estas opciones.

A. En un primer lugar, desde esta lectura *antropófago-semiótica*, dicho proyecto se centró en el rescate de fórmulas y estrategias para enfrentarse a los modelos de la modernidad y trató de superar sus enclaustrados y rígidos sistemas. En esta etapa fue

fundamental revisar las nociones que una antropología canónica había construido, no solamente en torno al canibalismo, sino en relación a las sociedades primeras que fueron definidas como “salvajes”.

Para llevar a cabo esta iniciativa, decidimos proponer, como base metodológica, una (re)lectura de la semiótica a partir de la simbólica y abstracta metáfora caníbal que hacía al futuro devorador comerse a su prójimo. Antes del acto antropófago material, el comedor se dejaba deslumbrar por la imagen que el otro irradiaba y quería, por lo mismo, adoptarlo para sí, a través de su deglución. Fenómeno de consumo *iconofágico*, en un contexto prehomínido, que nosotros denominamos *antropofagia simbólica* y que explicamos como una re-lectura cultural que nos pareció sugestiva a la hora de plantear una constante hermenéutica en virtud de ciertos sucesos del mundo contemporáneo. El consumir imágenes en el ámbito del *espectáculo* posmoderno produce consecuencias completamente contrarias a las pretendidas por los caníbales premodernos y sus rituales totémicos.

B. El resultado que nos arrojó esta primera incursión fue -a través de este proyecto *antropófago-semiótico*, que nos sirvió para sentar las bases teórico-críticas de lo que denominamos una *re-lectura de la antropofagia*- escudriñar en los márgenes y proponer, gracias a pensadores como Jacques Derrida (1970, 1975), Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976, 1997) y, posteriormente, Homi K. Bhabha (1994) desde una perspectiva *poscolonial*, un acto de integración híbrido, criollo, heterogéneo y de diversidad (inter)cultural.

El dispositivo de la *antropofagia signica* o la *antropofagia simbólica*, como metáfora del proceso antropófago material, proyectó nuestra iniciativa al libre juego de las interpretaciones y nos ayudó a esclarecer las posturas que -en torno a la *semiosis ilimitada*

o, para nosotros, la devoración sígnica- denominamos *semiótica intercultural*, siguiendo a Miquel Rodrigo Alsina (2000a). La *semiosis ilimitada*, como un ejercicio de alimentación sígnica o de fagocitación de dinámicas de significación, nos incitó a detenernos en la discrepancia *semiosis hermética y/o deconstrucción* y a preguntarnos sobre la existencia o no de límites o códigos para la interpretación.

Después de clarificada esta discusión, y en una voluntad aproximada a las lecturas *deconstructivas*, corroboramos que la *antropofagia sígnica* se puede abrir a ciertas posturas intermedias, a -en palabras de Derrida (1970, 1975)- un pensamiento del ENTRE.

Intermedios (*In-between*) que, ligados en una primera acepción a las teorías *poscoloniales*, habilitan *terceros espacios* (Bhabha, 1994) con la opción de divagar, libremente, entre desteñidas fronteras que posibilitan el despeje de los márgenes y la conjugación de los discursos que, durante un largo periodo, estuvieron sumergidos en estrictas dicotomías protegidas por un orden lógico del mundo.

Por tanto, nuestra metáfora caníbal aplicada al campo de la semiótica nos llevó a percatarnos de la necesidad de una *semiótica intercultural antropófaga* que se dilucida en la simbólica metáfora de la alimentación, digestión y asimilación *entre* culturas.

En consecuencia, lo que se concluyó en esta primera etapa fue, a través de la construcción del fenómeno que ha instaurado el pensamiento eurocéntrico en torno al canibalismo, la necesidad de *desterritorializar* (Deleuze y Guattari, 1980, 2000) y *desplazar* (Vázquez Medel, 2000), por medio de dicho ejercicio alimentario-simbólico, los binarios discursos de la modernidad y habilitar un pensamiento alternativo que nos acercó a una deglución-asimilación *antropófaga sígnica rizomática*.

C. Después de recoger diversas estrategias para superar los modelos de la representación y del pensamiento binario, encontramos la existencia de un nuevo orden mundial que -desde otro punto de vista que los postulados modernos, pero como consecuencia de ellos- propone una *soberanía posmoderna imperial*, si retomamos las ideas de Michael Hardt y Antonio Negri (2000, 2002).

D. Por lo tanto, nuestro programa de resistencia se amplió al espacio que transita entre la modernidad y la posmodernidad. Resistencia que consistió en verificar que el nuevo orden contrae, también, diversas patologías que, en la actualidad, encontramos en cada rincón de nuestras sociedades *controladas* por el mediático proyecto neotecnológico. Es así como verificamos los postulados que la *Internacional Situacionista* cuestionó en la década de los '60 y cómo sus conclusiones repercuten en diferentes ámbitos del quehacer humano. Desde este punto de vista, rescatamos de Baitello Junior (2000) la noción de *iconofagia* que, a partir de nuestra estrategia *antropófago-semiótica*, nos permitió relacionar el alimentarse del Otro (para obtener sus virtudes) a las figuras posmodernas del consumo simbólico *tardocapitalista*.

Desde el tránsito de un estado cultural a otro (modernidad-posmodernidad) y considerando los programas de resistencia que ellos conllevan, pudimos confirmar, desde nuestro ámbito investigador, que dichos proyectos contraculturales se han analizado en dos frentes en particular y cronológicamente respetados, sin olvidar, por supuesto, las contaminaciones *antropófagas* que, entre un periodo y otro, se hacen latentes. Para este propósito descansamos en los cambios de *episteme* de la cultura occidental que propone Foucault (1966, 1986) en sus estudios *arqueológicos-genealógicos* e incorporamos una

tercera cuestión a resistir. Como fuente de contaminación e influencia permanente, consideramos oportuno recoger, para dar mayor claridad a nuestro proyecto caníbal, ciertos dictámenes premodernos que, sin duda alguna, cooperaron en la construcción de la drástica soberanía moderna. Por tanto, y desde este tercer factor premoderno, nuestra intención pretendió -a través de esta estrategia antropófaga no material hacia una *semiótica intercultural*- escudriñar en aquellas intersecciones, en aquellos intermedios que se producen en las mutaciones epistemológicas o en las transiciones culturales entre un periodo u otro:

1. Época clásica - premodernidad (siglos XV – XVII)

El periodo premoderno (como lo denominamos por su influencia e impulso a la modernidad, inspirados en lo que Foucault denominó época clásica) es fundamental para demostrar el nacimiento y la puesta en cuestión de los primeros bosquejos de lo que, posteriormente, se instaurará como definiciones identitarias (binarias) de la soberanía moderna (bueno-malo, negro-blanco, mismo-otro, etcétera). Éste incluye y acumula, en su haber, la presencia de todas las culturas previas al siglo XVIII, como es la antigüedad clásica, la cultura árabe, judía, cristiana y germánica, entre muchas otras. La época clásica nos incita a concluir de la siguiente manera sus hábitos culturales y, por lo mismo, nos entrega material fundamental para enriquecer esta re-lectura antropófaga:

1. a. El poder y la *violencia simbólica* (Bourdieu, 1994, 1999) que surgen de los “imaginarios” creados y asimilados en torno al descubrimiento y conquista de América, y su consolidación como *imaginarios trascendentales*, contruidos en desmedro de los conquistados y a favor de los recién llegados y su impositiva cultura. Las representaciones

que se crearon en Europa sobre América se difundieron masivamente, transformándose en “verdades absolutas” o, como les llamaría Jacques Derrida (1967, 1971), *significados transcendentales*. Al descubrirse América, el imaginario construido en la Europa pre-colonial recayó, automáticamente, en las tradiciones aborígenes, tiñéndolas de negro y sumergiéndolas en lo más profundo de lo que ellos mismos definieron como “incivilización”.

1. b. La particular lectura que, desde la antropofagia ancestral (detectada también en los albores de Europa), se “exporta” al “nuevo mundo” bajo el calificativo de *caníbal* y tras la degeneración de los nombres autóctonos *Caribe*, *Cariba*, *Calibán*, cayendo en un ejercicio de interpretación sesgado por normas y *códigos* que imposibilitan la asimilación y comprensión de otras culturas diferentes a la conquistadora. Así también lo precisa con claridad Roberto Fernández Retamar (1995): “El *caribe*, por su parte, dará el *caníbal*, el antropófago, el hombre bestial situado irremediamente al margen de la civilización, y a quien es menester combatir a sangre y fuego” (Fernández Retamar, 1995: 28).

1. c. *(Auto)antropofagia simbólica colonizadora*: La metáfora antropófaga, la *antropofagia ságnica* también nos invitó a deducir el acto genocida (ya no necesariamente simbólico) realizado para con los nativos del “nuevo continente” y sus devastadores resultados. En consecuencia, bajo el velo de la inhumanidad, el hombre “civilizado” exterminó a un supuesto “no hombre” diferente e “incivilizado”, destruyendo, nada más y nada menos, que la humanidad del mismo hombre y ensalzando su propia inhumanidad reflejada en el Otro no europeo.

1. d. La revalorización de los modelos y soportes básicos propuestos en este periodo pasaron, sin duda, por los proyectos paradigmáticos de la razón moderna y de sus instituciones. En este sentido, encontramos la crítica foucaultiana al descubrimiento de América (1973) y las concepciones en torno a la *mitología blanca* de Jacques Derrida (1971, 1989) que siempre tienen como propósito pervertir los cánones establecidos por la *metafísica occidental* y sus secuelas. Además de reconocer algunos resquicios de los antiguos discursos totémicos, en lo que, particularmente, denominamos como el *totemismo de la modernidad*. La *canibalización del discurso totémico* y el *totemismo codificado* se presenta como un proceso de “involución cultural” en el ámbito de las *sociedades de discurso* (Foucault, 1970, 1999) que se hace evidente en las huellas del desastre, en la eliminación “antropófaga” -si aplicamos a este término la carga occidental que conlleva del Otro, del considerado “no hombre” y haciendo para con el bárbaro un acto de salvajismo tan salvaje -y para el conquistador justificado- como los que cometían los conquistados en sus tierras al recurrir al ritual antropófago material.

2. Modernidad(es) (siglos XVIII – XIX)

La última modernidad (siguiendo la clasificación de Hardt y Negri), a partir de estas lecturas premodernas, construyó su propio discurso de autoridad. La sesgada visión de un mundo dicotómico y la instauración de *códigos* para toda actividad humana es una de las características de esta etapa. Como precisa Foucault (1966, 1996), en su cambio de *episteme*, el sistema de positividades ha variado notablemente, haciendo más riguroso el orden de las cosas. En este contexto, se cuestiona, para dicho pensador, la teoría de la representación (siglo XIX) e ingresa el hombre en el ámbito del saber occidental. El hombre como objeto y sujeto de estudio.

Ya reconocidos los efectos principales de la modernidad, se nos planteó una nueva interrogante: ¿Cómo resistir y/o transgredir los valores de la modernidad? Muchos son los esfuerzos para derrocar un proyecto que se ha afianzado y que, aún, no puede ser borrado por completo (está en tránsito). Las respuestas a esta pregunta son múltiples. El gastado modelo de la modernidad ha sido confrontado desde su mismo nacimiento. Por ello, rescatamos algunas de las estrategias utilizadas para resistirle y, así, lograr oponernos críticamente a ella. Conclusión que nos ayudó a elucidar, con mayor perspicacia, su incuestionable y evidente transición a una *soberanía posmoderna*.

2. a. En primer lugar, *el pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss (1962, 1965) ha sido, entre otros que expusimos también en esta investigación, un indicio fundamental para comenzar a dismantelar los principios de la modernidad. Esta iniciativa se refiere al Otro, como un punto de encuentro, donde el Mismo se compromete y se siente parte de la otredad, donde el foráneo es considerado y virtualmente incorporado. A pesar de que esta postura todavía no puede intervenir el establecido pensamiento binario, nos entrega elementos fundamentales y básicos para un futuro que logrará mestizarlo y desglosarlo sin reparos. Por tanto, con la iniciativa de este antropólogo, se activa un proceso evolutivo en relación a la tolerancia para con el Otro.

2. b. Frente al surgimiento de los Estado-nación y el incremento del *imperialismo* (Hardt y Negri, 2000, 2002) y el capitalismo, se levanta la disección del mismo que lleva a cabo Foucault desde su planteamiento acerca de las *sociedades disciplinarias (panópticas)* (1975, 1994), la *gubernamentalidad* (1978, 1999), el *cuerpo-poder* (1975, 1980), la *biopolítica* y el *biopoder* (1976, 1984) -en síntesis, sus estudios en torno al poder

(moderno) y a la *microfísica del poder* (1979, 1994) y sus acertadas prospectivas acerca de lo que serán las sociedades futuras, si partimos desde análisis sobre el estado cultural y político de la modernidad- como una forma certera y lúcida de resistencia para encarar a las *ciencias humanas* (Foucault, 1966, 1996). Los diagnósticos de Foucault, tanto en sus conferencias en Río de Janeiro (1973), como en sus publicaciones posteriores (1975, 1979), son fundamentales para presagiar el desplome del edificio de la modernidad.

2. c. Los estudios *Orientalistas* de Edward W. Said (1978, 1990) y sus fuertes acusaciones a los proyectos occidentales que funcionan como únicos lectores de la realidad oriental nos ayudaron, también, a conformar esta empresa trasgresora. El *Orientalismo* es considerado como una de las primeras tendencias del *poscolonialismo* que invita a la apertura de espacios híbridos, criollos e intermedios. Las posteriores interpretaciones que, en este mismo ámbito, estimula Homi K. Bhabha (1994) y sus nociones abiertas a contaminaciones plurales y tolerantes, amplían, confrontan y renuevan los principios defendidos por Said, radicalizando los conflictos interculturales a posiciones tercero espaciales y de hibridación cultural.

2. d. La revalorización y trasgresión (muy trabajada por el posestructuralismo) del discurso moderno pretenden, permanentemente, romper con las dualidades del mismo y habilitar nuevas alternativas que asuman la existencia de culturas marginales y toleren el devenir Otro, ya sea mujer, animal o vegetal (Deleuze, 1993, 1997). La *deconstrucción* (Derrida, 1967, 1971), el *pensamiento del afuera* (Foucault, 1986, 1989), las *líneas de fuga* (Deleuze y Guattari, 1980, 2000), la *desterritorialización y re-territorialización* (Deleuze y Guattari, 1980, 2000), los *agenciamientos* (Deleuze y Guattari, 1980, 2000) y el *poscolonialismo*,

entre muchas otras alternativas, son estrategias para violentar estas normas y subvertirlas hacia un proyecto, siguiendo a Deleuze y Guattari (1976, 1997), ya no *arborescente*, sino *rizomático*.

3. Posmodernidad (siglos XIX - XXI)

Confrontado, por completo, a la razón moderna, pero con algunos resquicios de ésta, el nuevo orden mundial, denominado posmodernidad, escucha y valora las resistencias al modelo anterior y plantea estrategias completamente distintas. El nuevo orden mundial, en su giro cultural, pervierte al viejo orden y enfatiza las multiplicidades, invita a los marginados y ensalza las conjugaciones criollas y *rizomáticas*, logrando, incluso y en la mayoría de las ocasiones, derribar el edificio arbóreo de la modernidad. La transición y el traspaso entre un periodo y otro es lo analizado por Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio* (2000, 2002), reduciendo esta nueva era bajo dicho calificativo que se aleja de la vieja idea de los *imperialismos*, propiciados por los Estado-nación modernos. *Imperialismos* sintomáticos de los modelos expansionistas y colonizadores de la modernidad e *imperio* como producto del nuevo orden globalizado de la posmodernidad. Nuevo orden provocador y estimulador de análisis teórico-críticos que se enfrentan a los discursos coloniales -como también a los *poscoloniales*- y que crea una nueva soberanía cuyo motor impulsor no posee centro de operaciones, ni identidad definida, sino dinámicas diversas y heterogéneas.

3. a. Las *sociedades disciplinarias* propuestas por Foucault (1975, 1994) son retomadas y reinterpretadas por Gilles Deleuze (1993) como *sociedades de control*. A diferencia de las primeras, el *control* es un valor agregado de las sociedades posmodernas que enfatiza la repercusión de los *mass-media* y el *marketing*, es decir, de la invasión masiva de las nuevas tecnologías. Estas sociedades tienen la virtud de supervisar -sin dejar rastro alguno- y se encuentran insertas, según Hardt y Negri (2000, 2002), dentro del fenómeno imperial.

3. b. El nuevo orden mundial o el nuevo orden imperial ofrece una diversidad de oportunidades y, en gran parte, tiene satisfechos a quienes participan de éste, bajo la modulación del *control*.

3. c. En la puesta en juego de la posmodernidad, surgen varios diagnósticos que analizan sus procedimientos y concluyen que, en su interior, hay una crisis. La crisis de la posmodernidad anuncia el nacimiento de *sociedades de control* simuladas, donde se esconde lo real en beneficio de lo virtual.

3. d. Paul Virilio (1995, 1997) en sus apocalípticos análisis a la posmodernidad, explica que el exceso de velocidad, como paradigma de este periodo, proclama la llegada del *accidente* que repercute en el sujeto y en la banalización de una cultura compleja. Es necesario, por tanto, *recorporeizar* a un *sujeto vacío* (Talens, 2000) por la simulación de unas sociedades potencialmente in-diferentes y *espectaculares* (Debord, 1976, 2000).

E. Es necesario, por tanto, resistir al nuevo orden mundial, a la descorporeización del sujeto. Dicho proceso trasgresor que se enfrenta a las nuevas estrategias de poder, nos

llevó a concluir y a considerar la necesidad de revalorizar, desde las premoniciones sobre la *muerte del hombre*, las propias humanidades. Esto se puede ejecutar a través de un mecanismo *nuevo humanista* (Vázquez Medel, 1999) que posibilite estar en condiciones de *emplazarse* frente a la soberanía imperial y, desde las entrañas de ésta, proponer un giro *contraimperial* que se enfrente a los procedimientos del *control* mediático.

F. En este sentido, buscamos estrategias que afecten y subviertan a los modelos canónicos de la modernidad y, por otra parte, planteamos fórmulas que cuestionen y, en lo posible, trasgredan el nuevo orden imperial posmoderno, apelando a la *deconstrucción* y a su aplicación -trasladando sus postulados desde las vanguardias artísticas latinoamericanas- en el *movimiento antropófago brasileño*. Así lo desarrollamos en el capítulo VI como propuesta *contraimperial* que nace en y desde el mismo proceso multiplicador de la soberanía posmoderna.

Como consecuencia de los periodos proyectados anteriormente, nos surgió un nuevo desafío: si ya hemos desarrollado ciertas estrategias para resistir la soberanía moderna, ¿Cómo resistir, entonces, al embate del imperio posmoderno?

En el marco de nuestro proyecto, propusimos, para superar esta nueva crisis, la creación de una estrategia para la resistencia que nazca desde las mismas bases plurales del imperio, habilitando un *contraimperio* que tolere la revalorización de algunos proyectos posestructuralistas como la *deconstrucción (différance)*, el *rizoma* y el *tratado de nomadología* y la *máquina de guerra* (Deleuze y Guattari, 1980, 2000), entre otros. La idea fue retomar estas nociones -en ocasiones planteadas para enfrentarse a la misma modernidad- que nos permitieron elaborar una propuesta teórico-crítica como giro *contracultural* y *contraimperial* que pudiera, desde nuestro proyecto *antropófago-semiótico*,

ampliar los horizontes culturales con destino a una heterogeneidad orientada hacia unas *nuevas humanidades* (Derrida, 1998, 2002) en el ámbito de la posmodernidad. De la misma manera lo hacen Hardt y Negri (2000, 2002) al recuperar el modelo de control biológico (*biopolítico-biopoder*) de Foucault para analizarlo en el ámbito de la nueva soberanía y, a partir de estas patologías, estimular un proyecto contraimperial. Considerando las ideas de estos autores, nuestro propósito ha sido estimular un pensamiento crítico desde la misma posmodernidad que -por medio de un proyecto de *enacción* (Varela, 1992, 2003) en y con la *multitud* (Hardt y Negri, 2000, 2002)- estimule el nacimiento de un *nuevo humanismo*, de unas *nuevas humanidades*, frente a la vacuidad de un sujeto que simpatiza con la soberanía imperial: “Queremos a revolução Carahiba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficaces na direcção do homen” (de Andrade, 1928: 3).

La potencia del *movimiento antropófago brasileño*, su vanguardia artístico-cultural y su discurso trasgresor frente a las culturas establecidas, nos proporcionó la fuerza para reorientar sus contenidos -siguiendo a Subirats y Siqueiro- y sugerir este *desvío* (*détournement*, en palabras de la *Internacional Situacionista*) que nos propició la puesta en juego de dicha estrategia de intervención.

Acto de resistencia frente a la simulación del sujeto y a los postulados que, desde la crítica estético-política de la radical vanguardia carioca, permitió, en el terreno de la investigación científica (semiótica, comunicacional y posestructuralista), *re-leer* la antropofagia a partir de una mirada superadora de las cuestiones patológicas que nuestras sociedades posmodernas -y en el diverso espacio de las mismas (el *canibalismo simbólico* como producto de la *soberanía posmoderna*)- se siguen imponiendo en la actualidad.

Como se pudo apreciar, en el transcurso de las presentes conclusiones, esta Tesis Doctoral intenta proponer un nuevo desafío, pretende abrir nuevas puertas para esclarecer

cuestionamientos e ideas confusas con la intención de estimular dispositivos para continuar con un proyecto interminable e infinito, como la lectura *antropófago-semiótica* que sustenta esta iniciativa.

El recorrido histórico-cultural -pensamos- está medianamente expuesto de acuerdo a las intenciones antropófagas desentrañadas; sin embargo, esta situación, además, nos invitó a deducir que dicha investigación más que un punto de llegada es un punto de partida para proseguir resistiendo a los embates del *imperio*, logrando, con esto, adentrarnos en los mecanismos contraimperiales que descalabran la nueva soberanía de los últimos siglos. Tal como lo hemos propuesto con la revalorización de la *antropofagia brasileña* y su carácter nomadológico y multitudinario. Como lo anuncia el “Manifiesto Antropófago” (1928) que trasladamos, desde la estética de vanguardia, a nuestro ámbito teórico-crítico:

Contra as historias do homen, que começam no Cabo Finisterra. O mundo nao datado. Nao rubricado. Sem Napoleao. Sem Cesar (...)

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidades de un antropofago, o Vizconde de Cairu: -É a mentira muitas vezes repetida (...)
Lei do homen. Lei do antropofago (de Andrade, 1928: 7).

BIBLIOGRAFÍA

AAGE, Brandt (1985): “*In media res*. La estructura de la comunicación de masas, o una historia de velocidades”, *Eutopía*, 73, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, Universidad de Valencia y Asociación Vasca de Semiótica.

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.

ALMEIDA, Iván (1999): “Borges, Eco, Pierce: las conjeturas y los mapas”, *Relaciones literarias entre Jorge Luis Borges y Umberto Eco*, Cuenca, University of Toronto-Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

AMARAL, Tarsila do (1929): “Pintura Pau-Brasil y antropofagia”, *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.

ANCAROLA, Nora (2000): “Otreidad cultural = ¿multiculturalidad?”, *Theatrum*, 1, Barcelona, pp. 42-43.

- ANDRADE**, Oswald de (1924): “Manifiesto de la poesía Pau-Brasil”, *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Madrid, Cátedra, 1991.
- (1928): “Manifiesto Antropófago”, *Revista de Antropofagia* (1928-1929), reedição da revista literaria publicada em Sao Paulo – 1ª e 2ª “dentições”, Sao Paulo, Abril e da Metal, pp. 3 y 7.
- (1942): “El movimiento modernista”, *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM, 2000.
- (1981): *Obra escogida*. Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- ARENS**, W. (1979): *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. México, Siglo XXI, 1981.
- ARRIAGA**, Mercedes (1999): “El Diario como Novela: ‘A donde el Corazón te Lleve’”, *Tropelías*, Revista de Teoría Literaria y Literatura Comparada, 7-8, Huesca, pp. 33-44.
- (2001): *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*. Barcelona, Anthropos.
- ARTAUD**, Antonin (1938): *El teatro y su doble*, Barcelona, Edhasa, 1978.
- AUGÉ**, Marc (1992): *Los “no lugares”: espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa, 1993.
- BAITELLO JUNIOR**, Norval (1997): *O animal que parous os relógios*. Sao Paulo, Annablume.
- (19-20.01.2000): Conferencias impartidas en la Asignatura “El tiempo y el espacio en la comunicación” del Programa de Doctorado “Proceso de la comunicación”, Sala Mixta, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla.
- (2002): “A Iconofagia e a Antropofagia. As imagens que nos devoram”, *Comuniquiatra*, 5, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

(2002): “¿Pueden las imágenes devorar a los hombres? Iconofagia y Antropofagia”,
Comuniquiatra, 5, traducción de Graciela Machado Lima con la colaboración de
Rodrigo Browne Sartori, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

BAJTIN, Mijail (1975): *Teoría y estética de la novela*. Madrid, Taurus, 1989.

(1990): *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de
François Rabelais*. Madrid, Alianza.

BARAÑANO, Cosme de y **MIGUEL**, Julio de (2000): “Presentación”, *Brasil 1920-1950:
de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.

BARCELÓ, Miquel (23. 07. 2002): “El comedor de carne humana”, *El País*, Catalunya, p.
2.

BARTHES, Roland: (1967): *Ensayos críticos*. Barcelona, Seix Barral, 1973.

(1978): *S/Z*. Madrid, Siglo XXI, 1980.

BASTIDE, R. (1973): *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires, Amorrotu.

BATAILLE, George (1957): *El erotismo*. Barcelona, Tusquets, 1997.

BATESON, Gregory (1968): “La estructura moral y estética de la adaptación humana”,
Una mirada sagrada pasos ulteriores hacia una ecología de la mente. Barcelona,
Gedisa, 1993.

(1974): “Ecología de la mente: lo sagrado”, *Una mirada sagrada pasos ulteriores
hacia una ecología de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1993.

(1993): *Una mirada sagrada pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*.
Barcelona, Gedisa.

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.

BENTANCOR, Orlando (2000): “El pensamiento desde los bordes: del posestructuralismo a la diferencia colonial y viceversa (I)”, *Henciclopedia*, Montevideo, <http://www.henciclopedia.org.uy>

BENTHAM, Jeremy (1784-1832): *El panóptico*. Madrid, La piqueta, 1989.

BHABHA, Homi K. (1990): “Narrando la nación”, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Hender a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial, 2000.

(1992): “Entrevista con Homi K. Bhabha”, Entrevista de Álvaro Fernández Bravo y Florencia Garramuño, *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Hender a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial, 2000.

(1994): *The location of culture*. London and New York, Routledge.

(1994): “Introduction: Locations of culture”, *The location of culture*. London and New York, Routledge.

(1994): “DissemiNation: Time, narrative and the margins of the modern nation”, *The location of culture*. London and New York, Routledge.

(1994): “The postcolonial and the postmodern. The question of agency”, *The location of culture*. London and New York, Routledge.

(1994): “How newness enters the world: Postmodern space, postcolonial times and the trials of cultural translation”, *The location of culture*. London and New York, Routledge.

(2002): “El compromiso con la teoría”, traducción de Ana Romero, *Acción Paralela*, 4, <http://www.accpar.org/numero4/bhabha.htm>

BIOY CASARES, Adolfo (2000): *La invención de Morel*. Madrid, Alianza/Emecé.

BLANCHOT, Maurice (1986): *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia, Pre-textos, 1993.

BLESA, Túa (1998): *Logofagias. Los trazos del silencio*. Zaragoza, Tropelías.
(2002): “En perspectiva (Una lectura de la poesía de Jenaro Talens)”,
Comuniquiatra, 5, Sevilla, <http://comuniquiatra.dk3.com>

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.

BOLAÑO, Cesar Ricardo (2003): “Impactos sociales y económicos de las tecnologías de la información y de la comunicación. Hipótesis sobre la actual reestructuración capitalista”, *Comunicación y desarrollo en la sociedad global de la información: Economía, Política y Lógicas culturales. Actas del III Encuentro Iberoamericano de Economía Política de la Comunicación*, Seminario de Estudios Europeos y Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura, Sevilla, Instituto de Estudios Europeos.

BONNEFOY, Yves (director) (1981): *Diccionario de las mitologías*, II, Grecia, Barcelona, Destino, 1997.

BORGES, Jorge Luis (1939): “Pierre Menard, autor del Quijote”, *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé.

(1941): “El idioma analítico de John Wilkins”, *Jorge Luis Borges. Ficcionario. Una antología de sus textos*. México, F.C.E.

(1942): “Funes el memorioso”, *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé.

(1949): “La escritura del Dios”, *El Aleph*. Madrid, Alianza.

(1956): *Ficciones*. Buenos Aires, Emecé.

(1970): “El informe Brodie”, *Jorge Luis Borges. Ficcionario. Una antología de sus textos*. México, F.C.E.

(1979): *Obras completas en colaboración*. Buenos Aires, Emecé.

(1985): *Jorge Luis Borges. Ficcionario. Una antología de sus textos*. México, F.C.E.

(1995): “La simulación de la imagen”, *El idioma de los argentinos*. Madrid, Alianza.

(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.

BOURSEILLER, Christophe (1999): *Vie et mort de Guy Debord*. Paris, Plon.

BOYE, Otto (2000): “Integración latinoamericana: ¿Respuesta a una globalización unidimensional?”, *Capítulos*, 58, Caracas, pp. 7-11.

BRAVO, Irma Cristina y GASCON, Felip (2002): “Redes-cubriendo la ecología de las comunicaciones. Una propuesta didáctica”, *Comuniquiatra*, 5, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

BUENO, Mónica (1999): “Adolfo Bioy Casares: un inventor de ficciones”, *Guaragua*, 8, Barcelona, pp. 74-79.

BURROUGHS, William (1995): “La revolución electrónica”, *Creación*, 13, Madrid, pp. 66-87.

CAMPOS, Augusto de (1975): “Revistas Re-vistas: os antropófagos”, *Revista de Antropofagia* (1928-1929), reedição da revista literaria publicada em Sao Paulo – 1ª e 2ª “dentições”, Sao Paulo, Abril e da Metal.

CAMPOS, Haroldo de (1981): Selección y prólogo en *Obra escogida* de Oswald de Andrade. Caracas, Biblioteca Ayacucho.

CARDIN, Alberto (1994): *Dialéctica y canibalismo*. Barcelona, Anagrama.

CASTELLUCCI, Romeo (1999): *GENESI from the museum of sleep*, Programa de mano, Teatro Central, Sevilla, 2002.

CASTILLA DEL PINO, Carlos (2000): *Teoría de los sentimientos*. Barcelona, Círculo de lectores.

CIXOUS, Hélène (1992): “La joven nacida. II Salidas”, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos, 1995.

(1995): *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos.

COCHRAN, Terry (1986-87): “El exilio histórico y la crítica del tercer mundo”, *La cultura contra el Estado*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia, 1996.

(1996): *La cultura contra el estado*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.

CODDOU, Fernando (1997): “La violencia en la ideología”, *Violencia en sus distintos ámbitos de expresión*. Santiago de Chile, Dolmen.

- CONTRERAS**, Fernando R. (2000): “Breve estudio sobre la aplicación de la teoría del emplazamiento en el ciberespacio”, *Sphera Publica*, 0, Departamento de Comunicación de la Universidad Católica de Murcia, Murcia, pp. 137-148.
- (2000): *Nuevas fronteras de la infografía. Análisis de la imagen por ordenador*. Sevilla, Mergablum - Universidad Católica de Murcia.
- (2002): “Diálogos introspectivos sobre la posmodernidad tecnocientífico (I)”. *Comuniquiatra*, 3, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>
- COOK**, Robin (05.05.2002): “Cómo debemos derrotar a la extrema derecha”, *El País*, Opinión, Madrid, p. 20.
- CYRULNIK**, Boris (2001): *L'ensorcellement du monde*. Paris, Odile Jacob.
- 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.
- CHURCHILL**, Caryl (1983): “Softcops”. *Plays: Two*. London, Methuen.
- DEBORD**, Guy (1967): *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos, 1999.
- (1990): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona, Anagrama.
- 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.

DELMAS-MARTY, Mireille (1994): “Foucault et la justice”, *Magazine littéraire*,
Foucault Aujourd’hui, 325, Paris, pp. 52-56.

DERRIDA, Jacques (1967): *De la Gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

(1967): “El teatro de la crueldad y la clausura de la representación”, *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.

(1968a): “La Différance”, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.

(1968b): “La farmacia de Platón” publicado originalmente en *Tel Quel. La diseminación* (1972). Madrid, Fundamentos, 1975.

(1970): “La doble sesión” publicado originalmente en *Tel Quel. La diseminación* (1972). Madrid, Fundamentos, 1975.

(1971): “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.

(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, J. y **STIEGLER**, Bernard (1996): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.

DERRIDA, J. y **BENNINGTON**, Geoffrey (1991) *Jacques Derrida*. Madrid, Cátedra, 1994.

DERRIDA, J. y **KRISTEVA**, Julia (1968): “Semiología y Gramatología”, *Posiciones*. Valencia, Pre-textos, 1971.

DORFMAN, Ariel (17.09.2001): “Los otros 11 de septiembre”, *El País*, Opinión, Madrid, p. 30.

DORFMAN, A. 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.

(1990a): *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona, Lumen. 1995.

(1990b): *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen. 1998.

(1992): *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge University Press, Madrid, 1997.

(1993): *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1996.

(1997): *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona, Lumen.

(1998): *Entre mentira e ironía*. Barcelona, Lumen.

(12.06.2002): “La fuerza de la cultura podrá evitar el choque de civilizaciones”, *El País*, Opinión, Madrid, pp. 11-12.

ESTE, Aquiles (1997): *Cultura replicante. El orden semiocentrista*. Barcelona, Gedisa.

EVANGELISTI, G. y **CATALÁ**, G. (2001): “Sobre la supervivencia de los pueblos amazónicos del Perú”, *Theatrum, especial indígenas americanos*, 2, Barcelona, pp. 48-52.

EVANS-PITCHARD, E. E. (1971): *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*. Barcelona, Península, 1975.

FERNÁNDEZ BRAVO, Álvaro (comp.) (2000): *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Hender a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Manantial.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1995): *Calibán Contra la Leyenda Negra*. Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida.

FERNÁNDEZ SERRATO, Juan Carlos (1997): “¿Para qué pensar la Postmodernidad? A vueltas con Fredric Jameson y la ruptura histórica”, *Discurso*, Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria, Asociación Andaluza de Semiótica, 11, Sevilla, pp. 71-98.

(2000a): “Frederic Jameson y el *inconsciente político* de la posmodernidad”. *TTC* revista digital del *GITTCUS*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
<http://www.cica.es/aliens/gittcus>

(2000b): “Hipertexto electrónico e hiperlenguaje. Efectos discursivos y refracciones ideológicas”, *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2000c): “Sentido, acontecimiento y crisis de la representación. El modelo de singularidades móviles de Gilles Deleuze”, *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*. Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.

(2001a): “Punk y arte de vanguardia. La carnavalización estética como acto de subversión”, *La Semiótica actual. Actas del VI Simposio de la Asociación Andaluza de Semiótica*, Sevilla, Alfar.

(2001b): “Márgenes de la estética y estéticas al margen. (Cuestiones axiológicas desde una Teoría del Emplazamiento)”, *Más allá de un milenio: Globalización identidades y universos simbólicos. Actas del VIII Simposio de la Asociación Andaluza de Semiótica*, Sevilla, Alfar.

(2001c): “‘Aqualung’: poemas y discursos hipertextuales. Un itinerario de lectura”, *Comuniquiatra*, 1, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

(2002): “Otra lectura del cuerpo sin órganos: el Gender utópico en la literatura especulativa”, *Mujer, cultura y comunicación: realidades e imaginarios. Actas del*

IX Simposio Internacional de la Asociación Andaluza de Semiótica. Sevilla, Alfar, Secretaría de Recursos Audiovisuales y Nuevas Tecnologías Universidad de Sevilla. (2002): Edición, Introducción y notas a: Jenaro Talens, *Cantos rodados (Antología poética, 1960-2000)*. Madrid, Cátedra.

(2003a): “El no-lugar del arte en la era de la tecnología: la responsabilidad del crítico”, *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2003b): “Lógica cultural del capitalismo tardío y crítica radical. Algunos apuntes genealógicos acerca de la convergencia marxismo-posestructuralista”, *Teoría Crítica y Comunicación. Lecturas y fundamentos para el análisis*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

FERREIRA CAMBEIRO, Marlene (2003): “A construção da cultura no mito de macunaíma: antropología e psicoanálise”, *Geocities*, <http://www.geocities.com/ail-br/aconstruodaculturanomitodemacunaima.htm>

FORD, Aníbal (1999): *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*. Buenos Aires, Norma.

FOUCAULT, Michel (1966): *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1986.

(1969): “¿Qué es un autor?”, *Henciclopedia*, Montevideo, <http://www.henciplopedia.org.uy>

(1969): *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1996.

(1970): *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.

(1971a): “Nietzsche, la genealogía, la historia”, *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.

(1971b): “Más allá del bien y del mal”, *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.

(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.
- (1975b): “Poder-cuerpo”, *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”, *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.

(1988): *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.

(1994): *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999.

(2001): “No al sexo rey”, entrevista con Bernard Henry-Lévy, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.

(2001): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.

FOUCAULT, M. y DELEUZE, G. (1972): “Un diálogo sobre el poder”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.

FOUCAULT, M. y FONTANA, M. (2001): “Verdad y poder”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza.

FOUCAULT, M.; 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.

FOWLER, Bridget (2000): “Sobre las culturas alta y baja: la crítica bourdieusiana”, *Guaraguao*, 10, Barcelona, pp. 9-29.

FRAZER, J. G. (1910): *Totemism and exogamy*, 4. Londres, Curzon, 1994.

FREUD, Sigmund (1913): *Tótem y tabú*. Madrid, Alianza, 1979.

FUENTE, I. de la (01.11.2002): “Maorí, transexual y diputada”, *El País*, Sociedad, Madrid, p. 26.

FUENTES, Carlos (12.07.2002): “Migraciones impunes y castigadas”, *El País*, Madrid, p. 13.

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.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

(1999): *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós.

(2000a): “La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad”, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto propio.

(2000b): “Europa y América Latina después de 1992. Propuesta para reformular las preguntas”, *Ceropositivo, arte, pensamiento y cultura latinoamericana*, Buenos Aires,

<http://www.ceropositivo.com/html/plas/txt/art-his/Europa-America-latina.htm>

GARRIDO, Omar (2002): “Del multiculturalismo a la ciudadanía global. Reflexiones a partir del caso de la Araucanía (Chile)”, *Investigación y desarrollo*, 2, Barranquilla, pp. 170-187.

GELMAN, Juan (09.2002): “Orwell revivido”, *Brecha*, 875, Montevideo, p. 27.

GENETTE, Gérard (1962): *Palimpsesto, la literatura en segundo grado*. Madrid, Taurus, 1989.

GLISSANT, Édouard (1996): *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona, del Bronce, 2002.

GONZÁLEZ MARÍN, Carmen (1989): “Presentación”, *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.

GOYTISOLO, Juan (1990): “Presentación”, *Orientalismo*. Madrid, Libertarias.

(29.11.2001): “Un intelectual libre”, *El País*, Madrid, p. 24.

- GRAVES**, Robert (1989): *Los mitos griegos, I*. Madrid, Alianza.
- GREIMAS**, Algirdas Julien (1970): *En torno al sentido. Ensayos semióticos*. Madrid, Fragua, 1973.
- GREIMAS**, A. J. y **COURTÉS**, J. (1979): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje, I*. Madrid, Gredos, 1990.
(1986): *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje, II*. Madrid, Gredos, 1991.
- GUASCH**, Ana María (01.03.2003): “Comer con los ojos. Banquete, metabolismo y comunicación”, *ABC*, Blanco y Negro Cultural, Madrid, p. 27.
- 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**, N. y **TANI**, Ricardo (2001): “Por una antropología del ‘entre’”. *Comuniquiatra*, 1, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>
- GUILLÉN**, Claudio (1985): *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la Literatura Comparada*, Barcelona, Crítica.
- 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, M. y **NEGRI**, Antonio (2000): *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002.

HARRIS, Marvin (1977): *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona, Argos, 1978.

HERNANDO, Alberto (2001): “Oswald de Andrade: Canibal Literario”, *Quimera*, 203, Barcelona, pp. 81-82.

HITCHENS, Christopher (04.03.2001): “Las pruebas contra Kissinger”, *El País*, Domingo, Madrid, pp. 1-4.

HOTTOIS, Gilbert (1999): *Historia de la filosofía del Renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, Cátedra.

HUICI, Adrián (1991): “La construcción del villano, Mito y política”, *Así se contó la guerra. Televisión y espectáculo informativo*. Sevilla, Alfar.

IBÁÑEZ, Jesús (1994): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid, Siglo XXI.

INTERNACIONAL LETRISTA (1954-1959): Textos completos en castellano de la revista *Potlach*, 1-30, 2001.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA (1958-1969): Textos completos en castellano de la revista, 1, *La realización del arte*, 1-6, 2000.

(1958-1969): Textos completos en castellano de la revista, 2, *La supresión de la política*, 7-10, 2000.

(1958-1969): Textos completos en castellano de la revista, 3, *La práctica de la teoría*, 11-12, 2000.

JAMESON, Fredric (1991): *Teoría de la posmodernidad*. Madrid, Trotta, 1996.

(1997): *El postmodernismo y lo visual*. *Eutopía*, 153, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo, Universidad de Valencia y Asociación Vasca de Semiótica.

KNIVET, Anthony (S/F): “Las admirables aventuras y rara adversidad del señor Anthony Knivet que acompañó al señor Thomas Candish en su segundo viaje al Mar del Sur. 1591”. *Viaje por el Atlántico en el siglo XVI*. Buenos Aires, Eudeba, 1995.

KRISTEVA, Julia (1969): *Semiótica 2*. Madrid, Fundamentos, 1979.

(1998): *Visions capitales*, Paris, Éditions de la Réunion des musées nationaux, pp. 19-40.

LANCTÒT, Ghislaine (2002): *La mafia médica*. Madrid, Vesica Piscis.

LANDOW, George (comp.) (1992): “¿Qué puede hacer el crítico? La teoría crítica en la edad del hipertexto”, *Teoría del hipertexto*. Barcelona, Paidós, 1997.

(1997): *Teoría del hipertexto*. Barcelona, Paidós.

LAUGE HANSEN, Hans (2000): “El texto como modelo diagramático en la interpretación hermenéutica”, *Humanidades, ciencia y tecnologías*”. *Actas del IX Congreso de la Asociación Española de Semiótica*. Valencia. En prensa.

LE CARRE, John (18.02.2001): “El gran farma”, *El País*, Domingo, Madrid, pp. 1-3.

LEAO, Carolina (2003): “O paraíso é antropofágico”, *Diario*, Sao Paulo, <http://www.pernambuco.com>

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.

LÓPEZ, Antía (1997): “El pensamiento primitivo, o la presencia de lo simbólico en la generación de lo humano”, *Trama y fondo*, 4, Madrid, pp. 33-43.

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.

LUCAS, Javier de (1996): “¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural”, *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid,

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

(1996): “El antirracismo fácil”, *Inmigrantes: El desplazamiento del mundo*. Madrid, Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1998.

LYOTARD, Jean François (1989): *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra.

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.

MADRID, Alberto (2000): *Libro de obras: la habitabilidad del arte*. Valparaíso, Fondart, Dirección General de Investigación de la Universidad de Playa Ancha.

MAGARIÑOS DE MORENTIN, Juan Antonio (1983): *El signo. Las fuentes teóricas de la semiología: Saussure, Peirce, Morris*. Buenos Aires, Hachette.

MALDONADO, Luis (1974): *La violencia de lo sagrado. Crueldad “versus” oblatividad o el ritual del sacrificio*. Salamanca, Sígueme.

MARCUS, Greil (1989): *Rastros de carmín. Una historia secreta del siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1993.

(1999): “A Corpse in Your Mouth: Adventures of a Metaphor, or Modern Cannibalism”, *Present tense Rock and Roll and Culture*, Durham and London, Duke University Press.

MARTÍN BARBERO, Jesús (2000): “Globalización y multiculturalidad: notas para una agenda de investigación”, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto propio, pp. 17-27.

(2000): “La televisión es el ágora moderno”, entrevista de Alicia Torres, *Brecha*, Montevideo, 785, pp. 26-27.

MARTOS, Jean François (1995): *Histoire de L’Internationale Situationniste*. Paris, Ivrea.

MARTY, Robert (1992): “Semiótica del texto: niveles y pasarelas”, *Signa*, Revista de la Asociación Española de Semiótica, 1, Madrid, UNED, pp. 107-131.

MATURANA, Humberto (1993): “Conversaciones Matristicas 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.

MAUSS, Marcel (1934): *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1979.

MELLO E SOUZA, Gilda de (1979): Selección, prólogo y notas en *Obra escogida* de Oswald de Andrade, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

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>

MISTRAL, Gabriela (1976): *Poesías completas*. Madrid, Aguilar.

MONTAIGNE, Michel de (1604): “De los caníbales”. *Ensayos Escogidos* (1959), México, U.A.M., 1978.

MORAÑA, Mabel (Ed.) (2000): “Introducción”, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto propio.

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.

MORIN, Edgar (1990): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, Gedisa, 1994.

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.shtml>

O’GORMAN, E. (1984): *La invención de América. Investigación acerca de la estructura del Nuevo Mundo y el sentido de su devenir*. México, F.C.E.

OROPEZA, Mariano (2003): “Una historia de caníbales: la influencia de la antropofagia modernista en Brasil”, *Ceropositivo, arte, pensamiento y cultura latinoamericana*, Buenos Aires,

<http://www.ceropositivo.com/html/plas/txt/art-his/historia-canibales.htm>

ORTIZ, Fernando (1991): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, La Habana Editorial de Ciencias Sociales.

ORTIZ, Renato (2000): “Diversidad cultural y cosmopolitismo”, *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile, Cuarto propio.

ORTIZ DE ZÁRATE, Amalia (2002): “El *cuerpo* en la poesía de Gabriela Mistral: escapes para múltiples (*re*)emplazamientos”, “*Arte y nuevas tecnologías*”. *Actas del X Congreso de la Asociación Española de Semiótica*, Universidad de La Rioja, Logroño. En prensa.

ORWELL, George (1949): *1984*. Barcelona, Destino, 1984.

PANERO, Leopoldo María (2000): *Agujero llamado Nevermore (Selección poética, 1968-1999)*, edición de Jenaro Talens. Madrid, Cátedra.

PARDO, José Luis (1999): “Espectros del 68”, *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-textos.

PARNET, Claire (1977): “Segunda parte. Una entrevista, ¿qué es?, ¿para qué sirve?”, *Diálogos*. Valencia, Pre-textos, 1997.

PEIRCE, Charles S. (1974): *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Nueva visión.
(1987): *Obra lógico semiótica*. Madrid, Taurus.

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

PEÑA Y LILLO, Sergio (1990): *El temor y la felicidad*. Santiago de Chile, Universitaria.

PEÑUELA CAÑIZAL, Eduardo (2001): “El extraño encanto de la intertextualidad”, *Signa*. Revista de la Asociación Española de Semiótica, 10, Madrid, UNED, pp. 111-126.

PERETTI, Cristina de (1989): *Jacques Derrida, texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos.

PERETTI, C. de y VIDARTE, Paco (1998): *Derrida*. Madrid, Ediciones del Orto.

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 caníbal*. México, U.A.M.

REED, Evelyn (1975): “Tabú contra el canibalismo”, *La evolución de la mujer -del clan matriarcal a la familia patriarcal-*. Barcelona, Fontarrama, 1980.

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.

RITUERTO, Ricardo de (15.11.2000): “El presidente Nixon dio la orden de ‘hacer todo lo posible’ para derrocar Allende”, *El País*, Madrid, p. 18.

RODRIGO ALSINA, Miquel (1999) *Comunicación intercultural*. Barcelona, Anthropos.
(2000): “Apuntes sobre una semiótica intercultural”, *“Humanidades, ciencia y tecnologías”*. *Actas del IX Congreso de la Asociación Española de Semiótica*. Valencia. En prensa.

RODRÍGUEZ MONEGAL, Emir (1985): Edición, introducción, prólogos y notas en *Jorge Luis Borges. Ficcionario. Una antología de sus textos*. México, F.C.E.

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.

SAN MARTÍN, Javier (1999): *Teoría de la cultura*. Madrid, Síntesis.

SÁNCHEZ TRIGUEROS, Antonio (Dr.) (1996): *Sociología de la literatura*. Madrid, Síntesis.

(1999): “Texto de tradición y espectáculo de vanguardia (a propósito del teatro de Federico García Lorca)”, *La verdad de las máscaras. Teatro y vanguardia en Federico García Lorca, Imprévue*, Montpellier, Éd. du C.E.R.S., pp. 15-36.

SAUSSURE, Ferdinand de (1916): *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza, 1987.

SCHWARTZ, Jorge (1991): *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y crítico*. Madrid, Cátedra.

(2000a): “Introducción”, *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.

(2000b): “Tupí or not tupí: el grito de guerra en la literatura del Brasil moderno”, *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.

SEBEEK, Thomas (1994): *Signos: una introducción a la semiótica*. Barcelona, Paidós, 1996.

SEMPOL, Diego (27.04.2001): “Los sentidos del pasado”, *Brecha*, Montevideo, pp. 26-28.

SIERRA, Francisco (2001): “Navegaciones y migraciones culturales. Lógicas sociocomunicativas en la sociedad del conocimiento”, *Sphera Publica*, 1, Departamento de Comunicación de la Universidad Católica de Murcia, Murcia, pp. 135-153.

(2002): *Los profesionales del silencio. La información y la guerra en la doctrina de los EEUU*. Guipúzcoa, Hiru, Sediciones.

(2003a): “Las políticas de comunicación y educación en la sociedad del conocimiento”, “*Comunicación y desarrollo en la sociedad global de la información: Economía, Política y Lógicas culturales*”. *Actas del III Encuentro Iberoamericano de Economía Política de la Comunicación*, Sevilla, Seminario de Estudios Europeos y Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura, Instituto de Estudios Europeos.

(2003b) (coord.): *Teoría Crítica y Comunicación. Lecturas y fundamentos para el análisis*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

SIERRA, Francisco y **SILVA ECHETO**, Víctor (coords.) (2003): “*Comunicación y desarrollo en la sociedad global de la información: Economía, Política y Lógicas*

culturales”. *Actas del III Encuentro Iberoamericano de Economía Política de la Comunicación*, Sevilla, Seminario de Estudios Europeos y Unión Latina de Economía Política de la Información, la Comunicación y la Cultura, Instituto de Estudios Europeos.

SILVA ECHETO, Víctor (2000): “Literatura y ciberespacio: ‘creación’ de simulacros y el simulacro de la creación”. *Diverso*, Universidad de la República, Montevideo, <http://www.educar.org/revistas/diverso/Mag.htm>

(2002): *La construcción de las identidades culturales en el contexto de la comunicación intercultural*. Trabajo de investigación inédito para postular al Diploma de Estudios Avanzados de la Universidad de Sevilla. Programa interdisciplinar en Estudios Culturales, Literatura y Comunicación, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla.

(2003a): “Escrito interpretativamente libre con referencia a la obra de Carlos Salgado. Los trazos desterritorializados”, *Comuniquiatra*, Esto no es periodismo, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

(2003b): *Comunicación, Información e interculturalidad. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.

(2003c): *Comunicación, información y transculturalidad. La construcción de la identidad y la multiplicidad de las culturas*. Tesis Doctoral inédita. “Programa Interdisciplinar en Estudios Culturales Literatura y Comunicación”, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla, Sevilla.

SILVA ECHETO, V. y **BROWNE**, Rodrigo (2001a): “La mitología blanca en la barbacoa. La guerra entre los Otros y los Mismos en la sociedad de control”, *Comuniquiatra*, 3, Sevilla, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

(2001b): “La espectrología de Faustine. A propósito de la invención de Morel”, *Espéculo*, 17, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, <http://www.ucm.es/info/especulo.html>

(2002): “La poesía de Jenaro Talens como escritura rizomática: ‘*un cuerpo anónimo interroga*’”. *Actas del Congreso de “Poéticas novísimas. Un fuego nuevo”*, Universidad de Zaragoza. En prensa.

SIQUEIRO, Ericson (2002): “Oswald: historia, corpo, Antropofagia”, Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro, Río de Janeiro,
<http://www.geocities.com/ail-br/oswaldohistoricorpo.htm>

SMITH, Sidonie (1991): “Hacia una Poética de la Autobiografía de Mujeres”, *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Barcelona, Anthropos.

SOULINAKE, Vasilei (1976): “De la utopía filosófica del crimen”, *Panfletos y escritos de la Internacional Situacionista*. Madrid, Fundamentos.

STADEN, Hans (1557): *Viaje y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires, Nova, 1945.

SUBIRATS, Eduardo (1983): *El alma y la muerte*. Barcelona, Anthropos.

(1999): *Sobre la libertad*. Madrid, Anaya.

(2000a): “Antropofagia contra globalización o el Paraíso en América Latina”, *Quimera*, 193-194, Barcelona, pp. 88-91.

(2000b): “Del surrealismo a la antropofagia”, *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.

(2002a): “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 ruína de cidade histórica cercada de favela”, entrevista de Claudia Nina, *Vitruvius*, Sao Paulo, <http://www.vitruvius.com.br.arquitextos>

(2003): *A penúltima visao do Paraíso*. Sao Paulo, Studio Nobel.

TABUCCHI, Antonio (1996): *Los últimos días de Fernando Pessoa*. Madrid, Alianza.

- TALENS**, Jenaro (1981) “El centro inaccesible. (Desde) la poesía de Antonio Martínez Sarrión”. *El sujeto vacío*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- (1989): “El espacio del poema”, *Cenizas del sentido*. Madrid, Cátedra.
- (1989): *Cenizas el sentido. Antología poética*, Madrid, Cátedra.
- (1992): “De poesía y su(b)versión. (Reflexiones desde la escritura de Leopoldo María Panero)”. *El sujeto vacío*, Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- (1994): “Escritura contra simulacro. El lugar de la literatura en la era electrónica”. *El sujeto vacío*, Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- (1998): “Imagen y tecnología”, *El sujeto vacío*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- (2000): Edición a: Leopoldo María Panero, *Agujero llamado Nevermore (Selección poética, 1968-1999)*. Madrid, Cátedra.
- (2000): “Introducción: Vicisitudes de la identidad. De la lectura como diálogo o el sujeto vacío”, *El sujeto vacío*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- (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 (1989): “Violencia y resistencia en las Américas: El legado de la conquista”, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- (1992): “Maleficium: el fetichismo del Estado”, *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- (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.

TORDERA, Antonio (1978): *Hacia una semiótica pragmática. El signo en Ch. S. Peirce*.
Valencia, Fernando Torres Editor.

TRÍAS, Eugenio (1991): *Lógica del límite*. Barcelona, Destino.

URIBE, Armando (2002): *Carta abierta a Agustín Edwards*. Santiago de Chile, LOM.

VALLE, Carlos del (2002): “La interculturalidad en el discurso y la práctica jurídico-judicial chilena. De la Violencia Escrita a la Economía Oral”, *Congreso Internacional. V Curso Extraordinario de la Universidad de Salamanca: “Desafíos actuales en la Comunicación Intercultural”*, Universidad de Salamanca, Salamanca, <http://www.interculturalcommunication.delvalle.html>

VARELA, Francisco J. (1992): *La habilidad ética*. Barcelona, Debate, 2003.

VARELA, Francisco J.; **THOMPSON**, Eva y **ROSCH**, Eleanor (1992): *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y experiencia humana*. Barcelona, Gedisa.

VARGAS LLOSA, Mario (27.10.2002): “El mundo en un pañuelo”, *La tercera, piedra de toque*, Santiago de Chile, pp. 21-22.

VATTIMO, Gianni (1990): *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

(1999): “El estructuralismo y el destino de la crítica”. *Henciclopedia*, Montevideo, <http://www.henciclopedia.org.uy>

VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel (1991): “La guerra del Golfo: Realidad y construcción informativa”, *Así se contó la guerra. Televisión y espectáculo informativo*. Sevilla, Alfar.

- (1994a): “El proceso de subjetivación en la crisis de la modernidad”, *Identidad y alteridad. Aproximación al tema del doble*. Sevilla, Alfar.
- (1994b): “Las autopistas de la información y el nuevo homo media del futuro”, *Revista Anaya de Educación*, II (4), monográfico sobre *Medios de Educación y Escuela*, pp. 61-72.
- (1996): “Narratividad, y transdiscursividad. A propósito de *La escritura del Dios*, de J. L. Borges”, *Interlitteraria*, 1, pp. 63-84.
- (1997): “La semiótica de la cultura y la construcción del imaginario social”, *En la esfera semiótica lotmaniana. Estudios en honor de Iuri Mijáilovich Lotman*, Valencia, Episteme.
- (1998): “El mito de Prometeo: fundación y quiebra de lo humano”, “*Mitos*”. *Actas del VII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, (Investigaciones Semióticas, VII), Zaragoza, Col. Trópica (4).
- (1999a): “Los medios de comunicación y la construcción social de la realidad”, *La democratización de los medios. Radiotelevisión comunitaria*. Segundo Congreso de radio y televisiones locales, públicas y alternativas, Sevilla, EMA-RTV.
- (1999b): “Palabra e imagen: de la transformación de los signos a los signos de la transformación”, *Imagine-Segno-Parola. Processi di trasformazione*, II, Macerata, Giuffré editore, pp. 405-419.
- (1999c): “Tendencias actuales del comparatismo literario”, *Literatura comparada. Relaciones literarias hispano-inglesas (Siglo XX)*, Almería, S.P. Universidad de Almería.
- (1999): *Mujer, ecología y comunicación en el nuevo horizonte planetario*. Sevilla, Mergablum.
- (2000a): “Caos y comunicación: la aceptación creativa de la complejidad”, Prólogo al libro de I. Roldán: *Caos y Comunicación: la teoría del caos y la comunicación humana*, Sevilla, Mergablum.
- (2000b): “Del escenario espacial al emplazamiento”, *Sphera Publica*, 0, Departamento de Comunicación de la Universidad Católica de Murcia, Murcia, pp. 119-135.

(2000c): “Los signos de la violencia/La violencia de los signos (Una reflexión contra el racismo, la xenofobia y la intolerancia)”, *Miradas y voces de fin de siglo. Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Granada. Universidad de Granada.

(2000d): “Nuevas fronteras para nuevos territorios”, Prólogo al libro de F. Contreras: *Nuevas fronteras de la infografía. Análisis de la imagen por ordenador*, Sevilla, Mergabrum.

(2000e): “Revolución tecnológica, universo simbólico y cambio social”, *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla,
<http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2000f): “La tecnología como constitutivo de lo humano”, *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla,
<http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2000g): “Revolución Bio-tecnocomunicacional y nuevo humanismo”, *TTC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla,
<http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2000h): “Desde la diferencia hacia una teoría de la liberación”, *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla,
<http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2000i): “La prensa escrita y la construcción social de la realidad”. *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla,
<http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2000j): “Libros para recordar el pasado, vivir el presente y humanizar el futuro”, *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla,
<http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2001a): “Globalización, identidades y universos simbólicos”, *Más allá de un milenio: Globalización, identidades y universos simbólicos. Actas del VIII Simposio de la Asociación Andaluza de Semiótica*, Sevilla, Alfar.

(2001b): “El gran mediodía: sobre la transhumanización”, *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla,
<http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(2002a): “Un lugar en el mundo. Para una teoría del emplazamiento”, Artículo inédito analizado en los talleres del Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la comunicación (*GITTCUS*), Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla.

(2002b): “Pessoa revisitado: *El año de la muerte de Ricardo Reis*, de José Saramago”, *Ínsula*, Madrid, 663, pp. 5-9.

(2002c): “Mundialización, comunicación y nuevo humanismo. Implicaciones educativas”, *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>

(25.10.2002): “Los efectos de la propaganda: una aproximación desde la Teoría del Emplazamiento”, Conferencia pronunciada en el marco de las *I Jornadas de Comunicación y Propaganda*, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla.

(2002-2003): “Prolegómenos para una Teoría del emplazamiento”, *Discurso*, Revista Internacional de Semiótica y Teoría Literaria, Asociación Andaluza de Semiótica, 16-17, Sevilla, Alfar y Junta de Andalucía, pp. 3-18.

VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (2000): “El festín de Pierre Ebuka, Reflexiones sobre los riesgos de la decadencia europea”, *Theatrum*, 1, Barcelona, pp. 12-13.

VICENT, Manuel (14.01.2001): “La carne”, *El País*, Madrid, contraportada.

VIDAL, Rafael (1998): “Consideraciones en torno al pensamiento de Paul Virilio: la deslocalización cibernética de la comunidad democrática”, *Miradas y voces de fin de siglo. Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, Granada, Universidad de Granada.

VILA-MATAS, Enrique (29.12.2001): “La destrucción de la risa”, *El País*, *Babelia*, Madrid, p. 24.

(2002): *Bartleby y compañía*. Barcelona, Anagrama.

VILLALTA, Blanco (1970): *Ritos canibales 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.

(1997a): “Accidentes proféticos. Entrevista con Paul Virilio”, entrevista de François Ewald, http://www.ceropositivo.com/html/plas/txt/art-tec/accidents_profeticos.htm.

(1997b): “Alles Fertig: se acabó. Entrevista con Paul Virilio”, entrevista de Catherine David,

http://www.ceropositivo.com/html/plas/txt/art-tec/accidents_profeticos.htm.

(1998a): *La bomba informática*. Madrid, Cátedra, 1999.

(1998b): *La máquina de visión*. Madrid, Cátedra.

(30.11.2000): “Paul Virilio ‘Propongo un museo que mire al accidente cara a cara’”, entrevista de Octaví Martí, *El País, Babelia*, Madrid, p. 16.

VISCARDI, Ricardo (2001a): “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>

VOUILLAMOZ, Nuria (2000): *Literatura e hipermedia. La irrupción de la literatura interactiva: precedentes y crítica*. Barcelona, Paidós.

VV. AA. (2000): *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.

WALTER, Ingo F. (ed.) (1998): *Arte del Siglo XX*. Barcelona, Taschen, 1999.

WISNIK, José Miguel (2000): “Antropofagia y música”, *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM.

PROPUESTA TEÓRICO-CRÍTICA PARA UNA RE-LECTURA DE LA *ANTROPOFAGIA*.
Semiótica, Comunicación y Posestructuralismo

YARZA, Alejandro (1999): *Un canibal en Madrid. La sensibilidad camp y el reciclaje de la historia en el cine de Pedro Almodóvar*. Madrid, Libertarias.