



Junio - Julio 2002

Número Actual

Números Anteriores

Editorial

Síntesis de Interés

Novedades

Ediciones Especiales



Carr. Lago de  
Guadalupe Km. 3.5,  
Atizapán de Zaragoza  
Estado de México.

Tels. (52) 58 64 56 13  
Fax. (52) 58 64 56 13

## De antropófagos devoradores de imágenes a *iconofágicas* imágenes que nos devoran

Número Actual

Por *Rodrigo Francisco Browne Sartori*  
Número 27

"Contra a verdade dos povos missionários,  
definida pela sagacidade de um antropófago,  
o Vizconde de Cairu: -É a mentira muitas vezes repetida".  
Oswald De Andrade  
Em Piratininga Ano 374 da deglutição do Bispo Zarina<sup>1</sup>

I. *Pierre Ebuka* (Vázquez Montalbán, 2000), oriundo de una tribu caníbal de África central, se trasladó a Alemania para graduarse en epistemología en la Universidad de Heidelberg. Según sus compañeros, el exótico Ebuka, era considerado como uno de los principales especialistas en el movimiento prerrafaelista y al mismo tiempo -según relata el autor de este texto- aseveraba, entre otras cosas, la existencia de posibles relaciones entre epistemología y canibalismo, indicando 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 en el campo de la comunicación intercultural, había obviado las reglas que imperan en el "viejo mundo" y se había dejado llevar -quizás inconscientemente- por un ejercicio antropófago que era todo un ritual en su comunidad natal pero que, según el modelo eurocéntrico-occidental, debía ser enjuiciado, castigado y catalogado como homicidio. No hay que olvidar -indica Rodrigo Alsina (1999)- que cada comunidad tiene sus propias convenciones y "a partir de esta idea debemos relativizar nuestra construcción de sentido al relacionarnos con personas de otras comunidades de sentido" (1999: 13).

Este posible mestizaje crea así una hibridación cultural (desde la diferencia del Otro), un nuevo *emplazamiento*, en el sentido que lo propone Vázquez Medel (1998c), que gira en torno a los estudios difundidos bajo el rotulo de *teoría poscolonial* y que Homi Bhabha, a partir de Fredric Jameson, denomina *tercer espacio* (third space)<sup>2</sup>; también conocido, guardando mínimas distancias, como *comunidad híbrida* (García Canclini), *zona de contacto* (Pratt), *teoría de la construcción de la tercera cultura* (Casmir), entre muchos calificativos más.

Estas últimas denominaciones se pueden asociar, a su vez, con un pensamiento del ENTRE (Derrida, 1970, 1972). *No-lugar*<sup>3</sup> que no se caracteriza por una operación de unificación, sino se entiende como una diferenciación que siempre produce un tercero excluido. En palabras de Gilles Deleuze "(...) 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" (1985, 1996: 240).

Un caso de esta suerte de *tercer emplazamiento* es Pierre Ebuka que, al verse inmerso en dicho eurooccidental pleito tuvo que defenderse ante el fiscal que llevaba su causa, sirviéndose del poco válido argumento -a la luz de las investigaciones- que indicaba que su opción era netamente cultural y su canibalismo tan sólo una metáfora. A pesar de la inteligencia del acusado, el juez demostró que éste pretendía hacer de Europa la reserva proteínica de África, "envalentonado por el espíritu derrotista de una intelectualidad

europaea obsesionada con la decadencia del en otro tiempo llamado 'viejo continente'" (Vázquez Montalbán, 2000: 12).

Basado en esta deducción, el magistrado rescató ciertas declaraciones que Edgar Morin publicó en "Le Nouvel Observateur" y que invitaban a los inmigrantes a participar de una Europa acogedora y hospitalaria, alimentando (en todo el sentido de la palabra) "la ética culpable del colonizador o el complejo de culpa del europeo" (*Ibid.*, 2000: 12).

"Peligrosa ética cuando puede alimentar 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 deificación, porque la carne humana era y es el preferido manjar de los dioses, en cualquier región" (Vázquez Montalbán, 2000: 12).

Por lo tanto, si nos quedamos ingenuamente con la metafórica defensa de Ebuka, se puede entender a 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 propone Morin con su *pensamiento complejo* (1990, 1994)- en un continente multicultural, multirracial y fundado en un gran mosaico de culturas que, al percatarse de que la calidad de centro neurálgico se va escapando 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).

"Se le ocurrió que para pasar de la otredad construida a algo más específico había que hablar del otro que sufre y que goza, del *otro* que me importa a mí, de nuestros *otros*" (García Canclini, 2000: 39).

**II.** Para contextualizar este relato ficcional de Vázquez Montalbán, y antes de conocer la engullidora iniciativa del goloso Ebuka, consideramos oportuno realizar una breve, pero necesaria, introducción en torno a algunos postulados sobre canibalismo para, así, ser más precisos en la "puesta en escena" de los contenidos que pretendemos proponer.

Uno de los primeros casos registrados que se conocen de antropofagia fue descrito por el navegante alemán Hans Staden 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 este continente se contrató como artillero en un fuerte portugués. Estaba ejerciendo esta actividad cuando fue capturado por un grupo de nativos que pretendían sacrificarlo y devorarlo en virtud a la tradición y el ritual indigenista. Afortunadamente, Staden -hábil en el ámbito de la *comunicación intercultural*- tuvo muy buenas relaciones con el *cacique* de la tribu y permaneció en cautiverio durante nueve meses, conviviendo con los indios Tupinambas y asistiendo "con harta frecuencia a sus horrendos festines de carne humana" (Aznar en Staden, 1557, 1945: XII).

Al retornar a Europa, Staden publicó -con grabados incorporados- el libro *Viaje y cautiverio entre los caníbales* (1557) haciendo una exacta descripción de las prácticas antropófagas de los Tupinambas del 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).

Los actos presenciados por este navegante en su permanencia junto a los Tupinambas son síntomas, dentro de la clasificación antropófaga, de *exocanibalismo*<sup>4</sup>, ya que el matar y comerse a un enemigo implicaba incrementar el ego personal y grupal de ese conjunto social. Además, como asegura 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"<sup>5</sup>.

Baitello Junior 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*- 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.

Con el propósito de mestizar y mimetizar ambas culturas, acumulando en sí mismo parte de la sabiduría del "viejo continente", Ebuka pensó -suponemos- que al comerse a diferentes representantes de los países europeos podría asumir con mayor facilidad y rapidez la vasta y dilatada experiencia de éstos, heredada de los eternos siglos que conforman su cultura. No por nada sus platos estaban absolutamente seleccionados de acuerdo al estricto régimen de experiencias que quería adquirir:

"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 Skorpis, salchichas blancas de carne molida de agente de cambio y bolsa de Munich con patatas criadas en las proximidades de cementerios de minorías étnicas" (Vázquez Montalbán, 2000: 13).

Desde una mirada específica, se anunció, en párrafos anteriores, que esta hibridez intercultural habilita la siempre segregada diferencia de la "diferencia" (la *différence*<sup>6</sup> siguiendo a Derrida) que permite rescatar al tercero y, al mismo tiempo, desarticular transcendentales imperativos de la modernidad. "(...) 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 - o de fuerza- igual que estará lista para anudar otras" (Derrida, 1968, 1989: 40). Desde este punto de vista, propone el filósofo francés, la diferencia que marca la "diferencia" (es decir la diferencia entre la a y e) se desnuda a la vista y al oído y, por lo tanto, sugiere que es necesario "dejarse ir aquí a un orden que ya no pertenece a la sensibilidad" (*Ibíd.*, 41).

"Diferencia" que -debido a las secuelas instauradas por la modernidad y a pesar de las supuestas bien intencionadas conciencias europeas de las que habla Vázquez Montalbán- atemoriza a los *Mismos* ya que abre fronteras que no ofrecen seguridad ni estabilidad y altera *el orden del discurso* (Foucault, 1970, 1999), disgregándolo y descontrolándolo, pero, a su vez, enriqueciéndolo con nuevos colores que se matizan y potencian en la pluralidad de la *comunicación intercultural*.

En relación a lo mismo, Michel Foucault (1966, 1986), desde un rescate *arqueológico* de las *ciencias humanas*, pretende encontrar aquellas *mutaciones epistemológicas* que postulan el pensamiento humano y que difieren de lo que, para una cultura es extraño, exótico y desconocido "y debe, por ello, excluirse (para conjurar un peligro interior), pero encerrándolo (para reducir la alteridad)"

(Foucault, 1966, 1986: 9). Para ello expone que la historia del orden de las cosas es la historia de lo *Mismo*.

Es así como, por una parte, 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 *orientalista*, como dice E. Said (1976), también es/era diferente.

Los *Mismos* -y aunque los discursos más extremistas lo rechacen rotundamente<sup>7</sup>- se engullen dicha excéntrica cultura foránea, asumiéndola en un movimiento de afirmación de la alteridad (Martín Barbero, 2000). La devoración de la cultura externa se puede entender también 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 prohibían el surgimiento de esta recíproca y simbólica antropofagia (inter)cultural.

El *Mismo* occidental y el *Otro* exótico conviven, debido a la caótica diversidad posmoderna, en este *tercer emplazamiento* que rompe con la extendida tradición positivista. Desde el diagnóstico de dicho acto antropófago intercultural se puede plantear una suerte de reoccidentalización (porque aún occidente no se *orienta*) que -en un largo proceso digestivo- habilita un pensamiento, en palabras de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1976, 1997), *rizomático*. "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, por *líneas de fuga* que se van desterritorializando a medida que se conectan unas con otras desordenadamente. De acuerdo a esto último, se pueden contraponer los *procesos arborescentes* -"El árbol ya es la imagen del mundo" (Ibíd., 1976, 1997: 12)- al recién expuesto *rizoma*.

"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).

**III.** Desde un planteamiento teórico-crítico en torno al tema de la *comunicación intercultural*, y como un paradigma histórico ante la falta de respeto hacia la cultura del *Otro*, quisiéramos poner en el tapete el tan mentado descubrimiento y posterior conquista de América. Para I. Chambers (1998) la llegada de Colón al "nuevo mundo" es el momento cuando, precisamente, se comienza a imponer la visión de occidente. La eurocéntrica palabra descubrimiento fue, más bien, un encuentro de dos mundos que se ignoraban y en el que uno se impuso frente al otro, al, para ellos, exótico. Renato Ortiz (2000), desde un punto de vista histórico, precisa que, a partir del siglo XVI, el capitalismo brota en una parte importante de la Europa occidental. "La época de los descubrimientos y de las grandes navegaciones da inicio a otro ritmo de integración entre los pueblos. Este capitalismo llega hasta América y Asia bajo forma de colonialismo" (2000: 45)<sup>8</sup>. Es, continúa el autor, la raíz de un fenómeno actualmente en el tapete: la globalización.

"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).

Más de quinientos años después y quizá como consecuencia de lo que se expuso en este artículo como el complejo de culpa del europeo, comienza a oírse la voz de los vencidos que, a pesar de ser el resultado de la hibridación hispanoamericana, se percibe bajo una mirada "tercermundista", "subdesarrollada" y "contraconquistadora" que la condecora con esa atractiva sensación -desde lo eurocéntrico- de lo exótico que se entiende, hoy en día, gracias al inmigrante que no se encuentra en su desconocido "allí", sino que forma parte del "aquí" (Chambers, 1998).

La inestabilidad que nace de la interculturalidad vigente -que ha permitido, parafraseando a J. Clifford (1995), que poblaciones extranjeras se establezcan en lugares de los siete continentes, debido a la drástica expansión de la movilidad- está ligada, por lo visto, al progresivo intercambio entre las poblaciones del mundo y a la reconvencción a partir de los años '50 del colonialismo y el eurocentrismo.

Híbrida movilidad que podemos identificarla con lo que Gilles Deleuze y Félix Guattari caracterizan con una particular denominación. Estos autores, a partir de la literatura ("como en cualquier otra cosa" (1976, 1997: 10), plantean, como ya dijimos, la existencia de *líneas de fuga*, de movimientos *desterritorializados* y de *desestratificación* e indican, además, que todas estas líneas y las velocidades mesurables, "constituyen un agenciamiento (*agencement*)" (Ibíd., 10). Esta "drástica expansión de la movilidad" planteada por James Clifford es un *agenciamiento* (en otro campo que el de la literatura) 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. En palabras del mismo Deleuze, "Ahora bien, lo difícil es hacer conspirar todos los elementos de un conjunto no homogéneo, hacerlos funcionar juntos. 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, 1977: 61 y 62).

A pesar de ello, y frente a la tradicional postura eurocéntrica (que trata de reivindicarse), podemos diagnosticar que los occidentales<sup>9</sup> han hablado y estudiado por el resto del mundo durante siglos. Por lo mismo, y ante este *monólogo* nos dice Chambers (1998), han surgido *escrituras de reacción* en contra del modo de operar de occidente que se complica cuando el Otro -como objeto del sujeto occidental (que ha sido construido por éste)- rechaza ser objeto e insiste en el hecho de que también es un sujeto histórico (Chambers, 1998).

Es así como, a finales de los '70, debido al impacto de la migración, surge entre la teoría literaria y la teoría de la cultura (básicamente de los *cultural studies*) una fuerte voluntad por estudiar el discurso colonial. Desde esta condición se tiende a profundizar en torno a la denominada *teoría poscolonial* que, a partir de la literatura anglosajona y posteriormente aplicada a diversos ámbitos del saber, se aproxima al reconocimiento de la existencia del *Otro*.

"(...) desde patrones más propios de la hibridación cultural, el mestizaje o 'lo nativo', a la realidad de aquellas culturas que constituidas ya hoy en entidades político-administrativas independientes y soberanas, arrastran una historia y/o dependen de planteamientos ideológicos nacidos en otro lugar, la antigua metrópoli, que impuso su mirada cultural sobre la realidad de los colonizados" (Fernández Serrato, 2000: 5).

Es decir, instalándonos en una mirada que recupera al marginado o segregado se podría llegar a suponer que el Sur se comienza a ver a sí mismo con los ojos del Norte. Esta noción, que entendemos conecta directamente con el *poscolonialismo*, puede ofrecer ciertos

respiros a través de lo que Román Gubern (2000), en el campo de los megamercados, define como la *cultura intersticial*. En ésta expone que los grandes oligopolios no están dando abasto para cubrir la enorme oferta globalizadora del mercado. Dicho fenómeno permitiría, según el autor, que esos *intersticios* que abandona la globalización puedan ser cubiertos por culturas alternativas y así no quedar sujetas, ni supeditadas a los grandes oligopolios. Como muy bien defiende Homi Bhabha (1994), el objetivo es enfatizar, desde lo *poscolonial*, el vivir entre (*between*) una cultura occidental y otra originaria.

A través de estos estudios, la lógica de occidente ha dejado de lado su patrimonio absoluto ante los *Otros* y se ha dispuesto a abrir ciertas puertas para permitir el contacto intercultural y entender que es fundamental preocuparse, continuando con Clifford, de las formas en que las distintas culturas de la humanidad imaginan, describen y comprenden a los demás.

**IV.** Como se puede deducir de lo desarrollado anteriormente, la idea de esta propuesta es, sencillamente, desmentir todas aquellas visiones coloniales y neocoloniales que habían impuesto las reglas del juego, las cuales a través de un punto de vista único instauraron la forma de ver la historia, la verdad, la razón, la belleza, etc... que se basaba en la "distancia crítica que nació en el Renacimiento y se impuso con el colonialismo, el imperialismo y la versión racional de la modernidad" (Adell, 1998: 31).

Al respecto, Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) trata de descifrar, desde el siglo XVI, en qué se ha convertido la cultura. 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..." (1966, 1986: 7).

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 principios del XIX, los primeros pasos de la modernidad. 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" (*Ibid.*, 8).

Con relación a esta cuestión, Ian Chambers enfatiza que los movimientos migratorios, como fenómeno crucial para los estudios *poscoloniales*, no sólo son parte del siglo XX (bajo la etiqueta de globalización) sino que se remontan a cuatro o cinco milenios atrás: con los abundantes traslados de personas de África hacia Europa, de América Latina a Estados Unidos, de África al "nuevo mundo", etcétera. Hecho que ha sido borrado y obviado por la modernidad y que, al mismo tiempo, propició las condiciones para crear la figura del *Otro*.

En un plan un tanto más categórico que el recién expuesto, Adell (1988) confirma que la modernidad tuvo una directa relación con la expansión imperial y colonial, creándose "estrechos vínculos entre el modernismo y el imperialismo" (1998: 30). Por lo mismo, Chambers acerca la posmodernidad al *poscolonialismo* ya que uno de los objetivos de éste último es evidenciar la existencia de diversas formas de contar el mundo a través de sus culturas, situación que con el determinismo categórico y la concepción del saber unilateral de la modernidad es muy difícil de realizar.

Para Nora Ancarola la modernidad tiene que reubicarse, tiene que transformarse en una posmodernidad macrocultural, "creadora de valores que incluye en su seno la crítica, la puesta en duda de la visión del otro/a. (...) ¿es realmente, posible leer estos textos excéntricos, desde un centro que (si bien más flexible), conserva sus valores incólumes?..." (Ancarola, 2000: 42).

Sin tener la intención de caer en el vilipendiado debate que surge de la dualidad entre modernidad y posmodernidad, quisiéramos cerrar lo antes comentado a partir de ciertas aproximaciones que Gilbert Hottois (1999) expresa al respecto: "Los ideales de la modernidad sólo serían la máscara de la colonización, de la explotación y, en definitiva, de la occidentalización del planeta" (1999: 544).

**V.** Pero la modernidad fue incapaz de sostenerse a sí misma. Su establecida y decimonónica normativa, por diversas razones, comenzó a ponerse en tela de juicio. Uno de los primeros indicios que se conocen de esta crisis proviene del campo de las artes plásticas que, a comienzos del siglo XX y en contraposición al sentimentalismo del XIX, interviene ciertos modelos instaurados en el Renacimiento y da vida, desde el seno de la cultura occidental, a las vanguardias. Con esto, las rígidas normas deterministas se descontrolan, estableciéndose, poco a poco, una nueva mirada, un nuevo punto de vista.

Estas vanguardistas manifestaciones, que transgreden el orden establecido, pervierten las reglas del juego y logran superar los cuadradas lineamientos que giraban en torno, en palabras de Foucault, a las ciencias humanas. El innovador ritmo que se propone cambia las velocidades, incita a destronar los "modelos arborescentes" y permite plantear un valioso precedente para continuar subvirtiendo los cánones de la modernidad y dar paso, de acuerdo a lo comentado anteriormente, a "multiplicidades rizomáticas" que denuncian las "pseudomultiplicidades arborescentes" (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 19).

En este mismo ámbito, encontramos un nuevo movimiento subversivo y contestatario que pretende destruir el arte (Soulinake, 1976). Esta agrupación, en una primera etapa bajo el nombre de *Internacional Letrista* (1946) y luego bajo la denominación de *Internacional Situacionista* (1957), buscaba "la emancipación real de los individuos que viven en la sociedad" (Soulinake, 1976: 8). El alma y la cabeza del *situacionismo* fue Guy Debord, 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, 2000: 12).

"El dadaísmo quiso *suprimir el arte sin realizarlo*, el surrealismo *realizar el arte sin suprimirlo*. La posición crítica elaborada luego por los *situacionistas* puso de manifiesto que la supresión y la realización del arte son dos aspectos inseparables de una misma *superación del arte*" (Debord, 1967, 1999: 158).

Debord, a finales de la década de los '60, publicó el documento más reconocido de este movimiento: *La sociedad del espectáculo* (1967). En esta especie de manifiesto/panfleto clasificó al *espectáculo* 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" (Debord, 1967, 1999: 39).

Como secuela directa de los lineamientos establecidos por una cuestionada modernidad y dando pie a la ya mencionada (y dislocada) posmodernidad, en esta sociedad que diagnostican los

*situacionistas*, el poder, por primera vez, 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). Este hecho que denuncian los *situacionistas*, entre otros, induce a entender, premonitoriamente, la transformación del ser humano en un esclavo de las nuevas tecnologías de la información y las telecomunicaciones.

En gloria y majestad, la manipulación de las masas hace su estreno bajo los efectos de la posmodernidad que se sustenta 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: comer imágenes es el paradigma de esta sociedad.

La vulneración de la representación, como consecuencia de la creciente producción de simulacros que desechan el original y sus copias se refiere a un cambio completo de la ordenación y, por ende, del lenguaje decimonónico. Para Jean Baudrillard (1978, 1993) el simulacro 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 (1995, 1996) al anunciar el asesinato de la realidad y, para ello prescribe -avalándolos 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" (Ibíd., 9) y define toda esta situación como un *crimen perfecto*<sup>10</sup> 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.

"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 lo mismo, Jacques Derrida (1996, 1998), al ser entrevistado por Bernard Stiegler, asegura que en absoluto hay tiempo real y precisa que lo denominado como tal es una *différance* extremadamente reducida. "El efecto de tiempo real es en sí mismo un efecto particular de 'diferencia'" (Ibíd., 161). En este sentido, parafraseando al filósofo francés, 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.

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 que funcionan como una especie de código genético mental, tratando 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, "No sólo las huellas de nuestro

pasado se han vueltos virtuales, sino que nuestro propio presente está entregado a la simulación" (Baudrillard, 1995, 1996: 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" (*Ibíd.*, 14 y 15)- que la imagen ya no puede imaginar lo real, ya que ella misma, desde su "irrealidad", es lo real, transformándose 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" (*Ibíd.*, 15), viéndose obligada a afiliarse en la incansable proliferación de pantallas, desde donde, no sólo ha desaparecido lo real, sino también la imagen, expulsando la realidad de la misma realidad y dando, por supuesto, un paso más que el defendido tres décadas antes por la *Internacional Situacionista*.

"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 situacionistas, 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).

Simulacro que, prioritariamente, sustenta el sueño americano y sienta bases para justificar, lo mejor posible (sobretudo antes de los atentados del 11.09.2001), a una sociedad estadounidense que rapta el centro hegemónico 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, hasta el momento, nos hemos referido al papel de Europa como punto neurálgico y cuna del típico modelo de la modernidad. La aplanadora e imbatible supremacía estadounidense, nos permite proponer un nuevo concepto que, heredado de la Europa moderna, nos habilita a hablar de *estadounidensecentrismo* o más fácil (y despectivo) de *gringocentrismo* ("igreen go!" exclamó hace 150 años el pueblo mexicano cuando EE.UU. se apropió de la mitad de su territorio: las actuales California, Texas, Nevada, Utah, Colorado y Arizona).

Esto no significa que el eurocentrismo esté en vías de extinción, sino que, poco a poco, *el capitalismo tardío* que nos domina se ha moldeado de acuerdo a los intereses del "gran" país del norte y se ha dado el trabajo, además, de llegar a todos los rincones del mundo, donde incluso los mismos europeos se ven inmersos. Da la impresión que el eurocentrismo ha dejado de llevar el estandarte de la ya canonizada vanguardia mundial y ha sido reemplazado por el gringocentrismo, "(...) rápida hegemonía colonial de los Estados Unidos de Norteamérica sobre las estructuras y los comportamientos sociales de Occidente y un reforzado intervencionismo en el llamado Tercer Mundo" (Fernández Serrato, 1999: 6).

**VI.** Desde ahora podremos apreciar que no fue en vano la referencia a la antropofagia y, en particular, a Pierre Ebuka en las primeras páginas de este artículo. La necesidad de dicho caníbal 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 antropófago. 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 comunicólogo brasileño Norval Baitello Junior, en ciertas sociedades tribales se cultivaba la creencia de que el aborigen 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, cuál eran las causas que producían dicho ritual antropófago, sería interesante trasladar esta experiencia a nuestra sociedad contemporánea. *Era del simulacro*, donde -y debido al exceso de imágenes que, voluntaria o involuntariamente, nos están bombardeando- caemos en otro tipo de devoración masiva e incontrolada que es la que pasa por la veneración y consumo permanente de iconos.

Así es como surge, la *ICONOFAGIA* (Baitello Junior, 2000). Particular y posmoderno sistema de "alimentación" clasificada 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, 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 (conocido, siguiendo a Charles S. Peirce, en el campo de la semiótica pragmática como *semiosis ilimitada*) se devoran entre ellas para producir otras imágenes. "Una época devora otra época anterior", indica Baitello Junior. El segundo nivel son las imágenes que las personas devoran a través de la propaganda, la moda, los medios de comunicación, en el diario vivir por las calles, al vestirse, etc. 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, "el tanto devorar imágenes nos lleva a que ellas nos devoren a nosotros y que nosotros queramos ser como ellas" (Baitello Junior, 2000)<sup>11</sup>.

"(...) 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 nosotros.

Un *icono*, para Peirce (1987), 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" (1987, 2.278: 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" (1987, 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. Al 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. "Pero en lugar de un único *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" (Peirce, 1987, 3.429: 307).

Para Fernando R. Contreras (2000), 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" (Ibíd., 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 cosa e imágenes (...), en ese caso se trata de una categoría que no puede encontrar sitio en este marco teórico" (Ibíd., 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 porqué significan" (Eco, 1974, 1988: 322).

Para Jenaro Talens (2000), el sentido 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 compartibles 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" (Ibíd., 18). Umberto Eco 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*<sup>12</sup>(1973), se ve sobrepasada por la entrada en circulación de infinitas interpretaciones que no representan (sentido que no significa), que están fuera de contexto<sup>13</sup> y que clausuran ese referente universal. Es así como, para nosotros, el exceso de representación(es) también anula la representación. "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 sentido como una suerte de *rizomatización* 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.

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 lo simulacral. 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 (1968).

"Sin embargo, si el trucaje ha circulado casi sin que nadie se percate es porque el problema ya no es que la imagen 'represente' nada, sino que como está 'muy bien hecha', nos la creemos" (Talens, 1998, 2000: 385).

Para Derrida (1996), uno de los rasgos que designa lo que constituye la actualidad *teletecnológica* es, en general, la *artefactualidad*. La *artefactualidad* es producida e interpretada por dispositivos *ficticios* o *artificiales*, jerarquizados y selectivos, siempre al servicio de intereses y poderes que los sujetos 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" (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 15), cuya función es crear *acontecimientos* bajo la consigna del mercado.

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* (bombardeo y consumo de y por imágenes). 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, haciendo dobles, multiplicando y clonando el objeto en cuestión.

De todo esto, surgen algunas dudas: ¿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 Bernd 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).

Como primera respuesta ante estas dudas, 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, de la caja mágica a cambio del libro; actos cada vez más comunes en nuestra sociedad del simulacro o *gringocentrista*. En el campo de la infografía (específicamente en relación a las fronteras de la infografía), Contreras indica que ésta es una acción paranoica de la sociedad actual que precisa sustituir en su locura lo real por lo simulado. "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" (2000: 72).

Los discursos informativos, en la *era del simulacro*, cumplen con su labor de informar, siempre y cuando estén insertos y sean cómplices de este juego. Hasta la lógica de los noticieros, nos argumenta Talens (1998, 2000), es la lógica del espectáculo. Estamos contruidos de acuerdo a la lógica del simulacro. Para que alguien diga la verdad no, necesariamente, tiene que decir algo que tenga que ver con la verdad; simplemente, tiene que decir un discurso coherente que, mientras más coherente sea, se convierte en más verdadero que otro. Como enfatiza, Baitello Junior (2002), ya no estamos llamados a ver. Somos presa fácil para las imágenes que saltan sobre nosotros, que nos asaltan. En este *siglo de las imágenes* somos vistos por ellas, somos parte de una voracidad compulsiva.

Por lo mismo, esta sociedad *tardocapitalista*, basada totalmente en las imposiciones de la publicidad y sus exigencias mercantiles, impone un cinismo extremado desde los mismos medios de comunicación que producen, *espectacularmente*, las patologías (*iconofágicas*) sociales a las que nos ha llevado dicho sistema, 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).

En el ámbito de la lectura, retomando lo anteriormente expuesto, los resultados son cada vez más extremos. Comparativamente, para leer y escribir se necesitan niveles de concentración superiores a los exigidos para ver imágenes o audicionar música. Es decir, en una rápida lectura ante esto, los libros podrían llegar a ser cada vez más imprescindibles. Aunque es muy difícil que el libro y el periódico mueran, no hay que ignorar la presencia de una "voracidad sensorial" de quienes están ya hipnotizados (indigestos) por las imágenes (Ferrés, 2000). La idea es que los niños o los adultos lean más y vean menos, que no sólo el aprendizaje sea a través de la imagen, sino que se trate de llegar a un equilibrio donde la educación también pase por la lectura (Talens, 1998, 2000).

"(...) la lectura misma está en peligro ante la mirada fugaz a secuencias rápidas de imágenes (...) La técnica de las imágenes móviles no permite leer ni demasiado despacio ni demasiado deprisa. Corren siempre por delante. La ley de economía de señales reza así: alcanzar en un tiempo cada vez más corto a través de espacios cada vez más amplios a un número cada vez mayor de personas para el mismo mensaje" (Pross, 1998: 11-12).

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". 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 controlar la ingestión de 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". F. Contreras (2002) precisa, sobre lo mismo, que una sociedad analfabeta en el uso y el conocimiento de la tecnología es tan fácilmente de manipular y controlar como las sociedades analfabetas en tiempos pasados.

"Esto es, de las relaciones que se establezcan entre sociedad y comunidad virtual, entre cuerpo y cibercuerpo, entre educación y las nuevas tecnologías, entre las relaciones interpersonales y las comunidades virtuales de la Red, etcétera. Del desequilibrio por potenciar más una parte de algunos de estos binomios es de donde provendrá en el futuro la pobreza cultural de la sociedad" (Contreras, 2000: 75).

Desde esta visión alterada de lo real, Derrida 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 filósofo pretende salir del estado de analfabetismo en relación a la imagen (analfabetismo icónico), 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" (1998, 2000: 392).

Sobre lo mismo, 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* (...) y el *hipertexto*" (2000: 27).

Finalmente, su 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 habilita y posibilita el diálogo entre culturas y generaciones.

---

### Notas:

<sup>1</sup> Fragmento del *Manifiesto Antropofago*, publicado originalmente en la *Revista de Antropofagia*, 1, mayo de 1928, Sao Paulo, Brasil.

<sup>2</sup> A partir de los estudios de F. Jameson e interpretándolo libremente, Bhabha explora el dominio de la causalidad social y la diferencia cultural. Rescata la cuestión de las exclusiones y parafrasea de Jameson el término *third space* (tercer espacio), explicándolo como un área de "interfección". "The space of 'thirdness' in postmodern politics opens up an area of 'interfección' (to use Jameson's term) where de newness of cultural practices and historical narratives are registered in 'generic discordance', 'unexpected juxtaposition', 'the semiautomization of reality'..." (Bhabha, 1994: 127).

<sup>3</sup> El antropólogo Marc Augé (1992) aporta el término *no lugar* indicando que es un "(no) espacio que no puede definirse como espacio de identidad ni relacional, ni histórico (...) El espacio del no lugar no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud" (Augé, 1992, 1996: 83 y 107).

<sup>4</sup> Para W. Arens, el *exocanibalismo* es el "canibalismo ritual o mágico, en que se identifica un intento de absorber la esencia espiritual del difunto..." (Arens, 1979: 25) C. Vincent, por su parte, publica un reportaje en *Le Monde*, reduciendo esta clasificación a; "*c'est l'ennemi que l'on dévore, par vengance, ou pour s'approprier ses vertus*" (Vincent, 2000: 25).

<sup>5</sup> Norval Baitello Junior, conferencia dictada, en el marco del curso de Doctorado "El Tiempo y el Espacio en la Comunicación", Sala Mixta, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad de Sevilla, 19 enero de 2000. La transcripción es mía.

<sup>6</sup> En francés diferencia se traduce como *différence*, pero Derrida va más allá de la sola diferencia (por eso hablamos de la diferencia de la "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", como un compás de espera, una pausa que "(...) .remite al movimiento (activo y pasivo) que consiste en diferir por demora, delegación, prórroga, reenvío, desvío, retraso, puesta en reserva. En este sentido, la *différance* no está precedida por la unidad originaria e indivisa de una posibilidad presente que yo pondría en reserva como si fuera un gasto que dejaría para más adelante por cálculo o por espíritu de economía. Lo que difiere la presencia es aquello a partir de lo cual, por el contrario, la presencia es anunciada o deseada en su representación, en su signo, en su huella..." (*Positions*, ed. cit., pp. 16 y 17)." (Derrida en De Peretti, 1989: 122).

<sup>7</sup> 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 pasado, donde el pueblo francés dio su voto, en una importante mayoría, al candidato ultraderechista, de reconocida tendencia xenófoba, Jean Marie Le Pen. Sufragio que se suma a los ya instaurados y conservadores gobiernos de Silvio Berlusconi en Italia y Jörg Haider en Austria.

<sup>8</sup> Ortiz, de todas maneras, indica que otros autores aseguran que el capitalismo nace con la Revolución Industrial. Explica esto diciendo que, en el caso de América Latina, la presencia española y portuguesa no lograron integrar a la población indígena y negra dentro de un mismo molde civilizatorio. "Con esto quiero decir que, a pesar de los movimientos integradores, el mundo anterior a la Revolución Industrial todavía encerraba mucha diversidad (...) Revolución Industrial y modernidad van juntas. Trajeron consigo un proceso de integración hasta entonces desconocido: la constitución de la nación" (Ortiz, 2000: 46-47).

<sup>9</sup> Quisiéramos señalar que al hablar del patrón occidental insertáramos previamente el prefijo nor. Lo noroccidental define de inmediato las permanentes y evidentes diferencias entre el Norte y el Sur.

<sup>10</sup> "Desgraciadamente, el crimen jamás será perfecto. Además, en este libro negro de la desaparición de lo real no han podido ser descubiertos ni los móviles ni los 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).

**11** La diferencia entre antropo e *iconofagia* es inmensa, clarifica Baitello Junior e indica que en la primera de éstas devoramos a otro o somos devorados por otros; en cambio, la *iconofagia* consiste en el ser devorados por imágenes, "devorados pelo abismo que tem como portal triunfal de entrada... uma imagen" (Baitello Junior, 2002: 2). Esta cita, como todas las en portugués de Baitello Junior, fue rescatada de un texto inédito, presentado recientemente en Viena, de este autor que, en el próximo número (nº5 - agosto de 2002) de la revista virtual *Comuniquiatra* <<http://www.comuniquiatra.dk3.com>> será publicado en español.

**12** Foucault en *Las palabras y las cosas* (1966) plantea una equivalencia entre la *semejanza* y la *similitud* e indica que éstas cumplen una misma labor en el ámbito de la representación. Posteriormente, en *Esto no es una pipa* (1973) 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.

**13** Para Derrida, las ideas se presentan como la iterabilidad de marcas (técnica, artefacto, discurso, texto, escritura, signos icónicos, imágenes figurativas, etc.) posibles de diversos contextos móviles que se desestabilizan precisamente por la posibilidad de que cualquier elemento, por mínimo que sea, pueda injertarse en el encadenamiento *rizomático* que conforma el contexto. Tejido que se desteje y vuelve a tejer sin detención, transformando el contexto en un *rizoma*. "Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto" (Derrida, 1971, 1989: 362).

## Bibliografía:

**CADELL**, Joan-Elies (1998): "La teoría literaria postcolonial", *Quimera*, ¿Ha dicho multiculturalismo? Barcelona, 174, pp. 40- 47.

**ANCAROLA**, Nora (2000): "Otridad cultural = ¿multicultura?", *Theatrum*, 1, Barcelona, pp. 42-43.

**ANDRADE**, Oswald de (mayo de 1928): "Manifiesto antropofago", *Revista de Antropofagia*, 1, Sao Paulo, pp. 3 y 7.

**ARENS**, W. (1979): *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, México, Siglo XXI, 1981.

**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, Literatura y Publicidad, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad de Sevilla.

(2002): "A Iconofagia e a Antropofagia. As imagens que nos devoram". *Comuniquiatra*, Sevilla, 5, <<http://www.comuniquiatra.dk3.com>>

**BAUDRILLARD**, Jean (1978): *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1993.

(1995): *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama, 1996.

BHABHA, Homi (1994): *The location of culture*. London, London a New York.

**CLIFFORD**, James (1995): *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

**CONTRERAS**, Fernando (2000): *Nuevas fronteras de la infografía. Análisis de la imagen por ordenador*, Sevilla, Mergablum - UCAM.

(2002): Diálogos introspectivos sobre la posmodernidad tecnocientífico (I).

*Comuniquiatra*, Sevilla, 3, <<http://www.comuniquiatra.dk3.com>>

**CHAMBERS**, Ian (1996): *Ritmi urbani*. Génova, Costa & Nolan.

(1998): "Cielos comunes, horizontes divididos. Entrevista a Ian Chambers", entrevista de Adell Joan-Elies, *Quimera*, Barcelona, 174, pp. 23-29.

**DEBORD**, Guy, (1976): *La sociedad del espectáculo*, prólogo y traducción de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2000.

(1990): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona, Anagrama.

**DE PERETTI**, Cristina (1989): *Jacques Derrida, texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos.

**DELEUZE**, G. y **GUATTARI**, F. (1976): *Rizoma (introducción)* Valencia, Pre-textos, 1997.

**DERRIDA**, Jacques (1967): *De la Gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI. 1971.

(1968): *"La différence". Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.

**DERRIDA**, J. y **KRISTEVA** J. (1968): *"Semiología y Gramatología". Posiciones*, Valencia, Pre-textos, 1971.

**DERRIDA** J. y **STIEGLER** B. (1996): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

**ECO**, Umberto (1974): *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Lumen, 1988.

**FERNÁNDEZ SERRATO**, Juan Carlos (1997): "¿Para qué pensar la Postmodernidad? A vueltas con Fredric Jameson y la ruptura histórica". *Discurso*, 11, Sevilla, pp. 71-98.

(2000): "Frederic Jameson y el inconsciente político de la posmodernidad". *TTC revista digital del GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <<http://www.cica.es/aliens/gittcus>>

**FERRÉS**, Joan (2000): *Educación en una cultura del espectáculo*, Barcelona, Paidós.

**FOUCAULT**, Michel (1966): *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1986.

(1970): *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.

**GARCÍA CANCLINI**, Néstor (2000): "La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad". *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Mabel Moraña (ed.), Santiago de Chile, Cuarto propio.

**GUBERN**, Román (2000), "Escuela y sociedad de la información: internet como recurso didáctico", Conferencia dictada en el Aula Magna de la Sede Iberoamericana Santa María de La Rábida, Universidad Internacional de Andalucía, Huelva.

**HOTTOIS**, Gilbert (1999): *Historia de la filosofía del Renacimiento a la posmodernidad*, Madrid, Cátedra.

**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*. Mabel Moraña (ed.), Santiago de Chile, Cuarto propio.

**MORIN**, Edgar (1990): *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 1994

**ORTÍZ**, Renato (2000): "Diversidad cultural y cosmopolitismo". *Nuevas perspectivas*

desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales. Mabel Moraña (ed.), Santiago de Chile, Cuarto propio.

**PEIRCE**, Charles S. (1987): *Obra lógico semiótica*. Madrid, Taurus.

**PROSS**, Harry, (1983): *La violencia de los símbolos sociales*. Barcelona, Anthropos, 1989.

**RODRIGO ALSINA**, Miquel (1999): *Comunicación intercultural*, Barcelona, Anthropos.

**SAID**, Edward (1976): *Orientalismos*, Libertarias.

**SOULINAKE**, Vasilei (1976): "De la utopía filosófica del crimen" en *Panfletos y escritos de la Internacional Situacionista*, Fundamentos.

**STADEN**, Hans (1557): *Viaje y cautiverio entre los caníbales*. Buenos Aires, Nova, 1945.

**SUBIRATS**, Eduardo (2000): "Antropofagia contra globalización o el Paraíso en América Latina", *Quimera*, Barcelona, 193-194, pp. 88-91.

**TALENS**, Jenaro (1988) *"Imagen y tecnología". El sujeto vacío*. Madrid, Frónesis, Cátedra y Universidad de Valencia, pp. 368-393, 2000.

(2000): *El sujeto vacío*, Madrid, Frónesis, Cátedra y Universidad de Valencia.

**VÁZQUEZ MEDEL**, Manuel Ángel (1999): "Revolución tecnológica, universo simbólico y cambio social". TCC revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <<http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>>

(2000a): "Del escenario espacial al emplazamiento". *Sphera Publica*, 0, Departamento de Comunicación de la Universidad Católica de Murcia, Murcia, pp. 119-135.

(2000b): "Los signos de la violencia / La violencia de los signos (Una reflexión contra el racismo, la xenofobia y la intolerancia)", en Sánchez Trigueros -M. A. Grandes- M. J. Sánchez Montes (eds.): *Miradas y voces de fin de siglo. Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Española de Semiótica*, AES, Granada, pp. 103-120.

**VÁZQUEZ MONTALBÁN**, Manuel (2000): "El festín de Pierre Ebuka, Reflexiones sobre los riesgos de la decadencia europea", *Theatrum*, 1, Barcelona, pp. 12-13.

**VINCENT**, C. (08.08.2000): "L'homme a mangé de l'homme: la preuve par la myoglobine chez les Anasazi", *Le Monde*, Paris, p. 25.

**VISCARDI**, Ricardo (2001): "Comunicación, técnica y crisis". *Comuniquiatra*, 2, Sevilla, <<http://www.comuniquiatra.dk3.com>>

(2001): "Skin-head, ciber-punk y cabeza antropológica". *Diverso*, Universidad de la República, Montevideo, <<http://www.educar.org/revistas/diverso/Mag.htm>>

---

*Mg. Rodrigo Francisco Browne Sartori*

*Periodista chileno. Actualmente cursa el programa de doctorado "Literatura y Comunicación V. Programa Interdisciplinar en Estudios Culturales" de la Facultad de Ciencias de la Información de la Universidad de Sevilla, España.*