08 2008

Apetitos extremos

La colonialidad del ver y las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias

Joaquín Barriendos

En la cartografía las islas caníbales aparecen y desaparecen. Uno de los desaparecimientos de las islas, por demás notable, fue el del mapa que Anglería hizo de las Antillas y la costa de Tierra Firme (1511); la razón de la omisión, según una nota manuscrita en el reverso del mapa fue para "evitar confusiones". Probablemente para entonces ni el propio Anglería creía en la realidad geográfica de las mentadas islas
Carlos Jáuregui

Sólo lo que se idea es lo que se ve; pero lo que se idea es lo que se inventa
Martin Heidegger

There is a tribe, known as the ethnographic filmmakers who believe they are invisibles
Eliot Weinberger

Hacia la mitad del siglo XVI Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas dieron forma a una pugna trasatlántica cargada de

alegatos teológicos y diatribas imperiales conocida como la *Controversia de Valladolid*. Acontecida en el Convento de San Gregorio de dicha ciudad, en ella se debatieron los derechos teológicos, morales, jurídicos y laborales de los indios del *Nuevo Mundo*. 1 Como consecuencia de estos enfrentamientos epistémicos en torno a la 'inferioridad natural' de los habitantes del *Nuevo Mundo*, Las Casas redactó en 1552 una versión reeditada, sintética y auto-contenida de la historia sumaria de la destrucción de las Indias que este fraile dominico había comenzado a escribir hacia 1539, la cual se publicó en Sevilla bajo el título *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*.

De manera conjunta al debate en torno a la existencia o no del alma indígena, lo que se puso en juego en dicha controversia fue sobre todo el problema de lo que desde entonces se ha llamado el *paradigma tutelar*, esto es, el derecho de intervención teológico-militar en el *Nuevo Mundo*, y la justificación de la guerra contra los indios a causa de su supuesta filiación natural con lo caníbal. Como ha sugerido Carlos Jáuregui, lo que se hizo evidente tras el fracaso político y económico de las *Leyes Nuevas* (promulgadas en 1542) fue que la retórica en torno a lo caníbal y lo salvaje descansaba en dos elementos profundamente interconectados: en la asociación entre el consumo de carne humana (adjudicado a quienes entraban en la ambigua definición de ser *caribes*) y ciertas latitudes geográficas por un lado y, por el otro, en la constante reinvención del esclavismo indígena a través de una justificación teológica que encontraba su fundamento en la cartografía imperial de la bula *Inter-Caetera* de 1493 y en su tácita aprobación de otro tipo de consumo: el consumo de mano de obra y metales preciosos en manos de los encomenderos. En palabras de Jáuregui: "El asunto del canibalismo es cada vez menos una cuestión de consumo de carne humana por

parte de los caribes y cada vez más una de consumo de las fuerzas de trabajo por parte de los encomenderos de las Antillas mayores" 2.

Son por lo tanto dos ambos extremos los apetitos de los que trata este texto: 1) el consumo saciable de oro y de mano de obra indígena y 2) el consumo insaciable de alteridad cartográfica y mismidad etnográfica. Como todos los extremos, la función simbólica del oro descubierto (o encubierto) en las *tierras de los caníbales* y la sujeción etno-racial de la fuerza productiva indígena son dos apetitos que se tocan o, mejor aún, se funden en el interior de la geografía encomendera del *Nuevo Mundo*. Asimismo, como veremos más adelante, estos dos apetitos extremos persisten en el interior del capitalismo postfordista, en el cual fungen como la base etno-jerárquica de lo que Tony Miller ha definido como la Nueva División Internacional del Trabajo Cultural (NDITC), es decir, operan como el sustrato de toda inferiorización intercultural en el marco de las actuales migraciones laborales globales.

En este texto examinaremos la genealogía de una serie de *imágenes-archivo*3 de lo caníbal y lo salvaje en el contexto de las formulaciones etno o proto-etnográficas derivadas del llamado eufemísticamente *encuentro entre dos mundos*. Tras el análisis de las culturas visuales y las economías mercantiles trasatlánticas del siglo XVI, este texto abordará los procesos de actualización de dichos imaginarios etno-cartográficos en el contexto de las actuales relaciones geopolíticas decoloniales, es decir, interpretará la manera en la que las *imágenes-archivo* sobre el canibalismo de Indias operan en el marco de la crisis epistemológica del expansionismo occidental que James Clifford ha definido como la "crisis postcolonial de la autoridad etnográfica". 4 La hipótesis central de este texto consiste por lo tanto en afirmar que, para poder llevar a cabo cualquier tipo de crítica no sólo de las retóricas visuales e iconografías imperiales asociadas al canibalismo de Indias sino

también de los actuales intercambios migratorios, económicos y simbólicos en la región cultural eurolatinoamericana, es necesario establecer primero uno clara correlación entre los siguientes elementos: el nacimiento del saber etnográfico eurocentrado, el expansionismo trasatlántico de las culturas visuales imperiales, el ocularcentrismo militar-cartográfico y la génesis del sistema mercantil moderno-colonial.

Para establecer este puente transmoderno entre la modernidad temprana y el siglo XXI abordaré en un primer momento y de manera crítica los procesos de construcción y transmisión de lo que Iris Zavala define como la *mirada panóptica colonial,* 5 es decir, me aproximaré al problema de la invención del *Nuevo Mundo* tomando como punto de referencia la geoepistemología de la mirada moderno-colonial, las retóricas visuales sobre lo caníbal y las economías simbólicas trasatlánticas surgidas en el siglo XVI; en un segundo momento, proyectaré estas reflexiones hacia el terreno de las actuales etnografías experimentales; para hacerlo, describiré brevemente el proyecto del artista ecuatoriano Tomás Ochoa titulado *Indios Medievales*. A través de este caso de estudio propondré la necesidad de concebir ciertos proyectos expositivos de arte contemporáneo como dispositivos etno-cartográficos experimentales. *Indios Medievales* es, en este sentido, un *tableau vivant* decolonial el cual contiene una fuerte crítica a las narrativas imperiales eurocentradas. Como veremos más adelante, en él se hacen evidentes las reformulaciones postcoloniales de aquellos documentos, archivos e *imágenes-archivo* que dieron y siguen dando forma a las relaciones iconográficas entre España y el *Nuevo Mundo* por un lado y se ponen al descubierto por el otro los estereotipos etno-raciales producidos por los Cronistas de Indias y reproducidos por la cultura visual moderno-colonial trasatlántica de nuestros días.

Los apetitos de los que trata este texto constituyen por lo tanto la matriz de colonialidad de la economía visual trasatlántica transmoderna, es decir, son constitutivos de lo que en este texto describiremos como la *colonialidad del ver*. Desde nuestro punto de vista ambos han de ser digeridos, *stricto sensu*, en el análisis de los procesos de reconstrucción y actualización de lo caníbal y lo salvaje. Proyectando hasta nuestros días la retórica lascasiana, este texto puede ser considerado entonces como una *Brevísima Relación (Postcolonial) de la Reconstrucción Simbólica de las Indias*; al parafrasear el título de la obra de Las Casas no pretendemos otra cosa, sin embargo, que apuntar hacia una comprensión decolonial de los apetitos visuales extremos que se dan cita en el contexto de la economía y el consumo cultural de los imaginarios transculturales globales.

Canibalia, la *mirada panóptica colonial* **y el 'hambre por los metales'**

> *Procuré saber dónde cogían aquel oro y todos me aseñalaban una tierra frontera d'ellos al poniente […] pero todos dezían que no fuese allá porque allí comían los hombres, y entendí entonces que dezían que eran hombres caníbales*
> Cristóbal Colón (Tercer Viaje)

A pesar de las matizaciones señaladas por John H. Elliott relativas a los índices de explotación de mano de obra indígena propuestos por Bartolomé de las Casas y a la caracterización de la mengua poblacional referida por Massimo Livi Bacci en una fecha tan temprana como lo es 1519 –el mismo año en que lo dominicos denunciaron ante Carlos V las expediciones esclavistas definiéndolas como *carnycerías*– es lícito afirmar que la aparición del *Nuevo*

Mundo en el mapa teológico-comercial fue el catalizador a través del cual las versiones clásicas y medievales de lo salvaje y lo caníbal tomaron un brillo plenamente moderno-mercantil-colonialista. 6 En medio de las diatribas teológicas sostenidas por Las Casas y Ginés de Sepúlveda –quien a su vez justificó la guerra contra los indígenas con el argumento de que éstos eran caníbales que "no se regían por la razón sino por el apetito"– surgió por lo tanto una conexión directa y paradójica entre el apetito colonial por las riquezas naturales del *Nuevo Mundo* ('hambre por los metales') y la justificación etno-cartográfica del consumo esclavista (el apetito etnográfico por una forma de alteridad indígena canibalizada y convertida en potencia productiva). De esta paradoja surgieron a su vez
los "dos artefactos salvajes o formas conceptuales del salvajismo" 7 descritas por el pensamiento ilustrado eurocéntrico; a decir: el salvaje amigo y aliado (que se integra a la economía colonial trasatlántica) y el salvaje enemigo, inhumano y *caribe* (que se mantiene al margen del comercio). Como lo pondrá en evidencia hacia 1520 el propio Rodrigo de Figueroa en su fallo sobre quiénes debían describirse como caníbales y quiénes no, el asunto de la antropofagia fue interpretado desde la mirada eurocentrada de los encomenderos de manera geoculturalmente estratégica: ritualizada en el caso de los indios aliados (como lo fueron en algún momento los tupinambás), deshumanizada en el caso de los indios enemigos (como lo fueron los ouetaca). El propio Jean de Léry afirma en su libro de viajes por el Brasil que "estos malvados ouetaca se mantienen invencibles en su pequeña región, y además, como perros y lobos, comen carne cruda [...] Es más, como ellos no tienen ni quieren ningún trato o comercio con los franceses, españoles, portugueses o con cualquiera de nuestro lado del océano, no conocen nada sobre nuestras mercancías". 8

La explotación trasatlántica de la fuerza de trabajo indígena, la mercantilización de la alteridad caníbal, el colonialismo interno, la epopeya medievalista de *El Dorado*, la adopción imperial-paternalista de las nuevas 'Tierras-firmes' y la penetración continental en un lugar definido etno-cartográficamente como *Canibalia* fueron entonces los ingredientes a través de los cuales se corporizó el mito occidental del 'buen salvaje' y se territorializó la lógica encomendera del 'mal salvaje'. Es decir, la lógica que distingue entre los indios conversos y 'tainos' que colaboran con la empresa imperial de la corona y los indios crueles, violentos e indómitos que reniegan de la protección metropolitana, de la eucaristía imperial y del *paradigma tutelar* de la religión cristiana. Como veremos enseguida, de la mano de las batallas comerciales trasatlánticas del siglo XVI surgieron no sólo las luchas simbólicas y epistémicas sobre el canibalismo-mercantil-colonialista en el *Nuevo Mundo* sino también uno de sus más potentes dispositivos visuales: la cartografía colonial-imperial de la alteridad caníbal.

La **colonialidad del ver***: La aparición del territorio caníbal y la desaparición del sujeto que observa*

Modelada por las visiones demonológicas de los misioneros, por la literatura de viajes de los conquistadores, por los relatos de los Cronistas de Indias, por las argumentaciones jurídico-territoriales de los encomenderos y por la retórica del imperialismo cartográfico, desde el interior de la *mirada panóptica colonial* a la que nos hemos referido antes surgió lo que puede describirse –siguiendo a Aníbal Quijano– como *la colonialidad del ver*. 9 Es a través de esta *colonialidad* de la mirada que se articularon tanto la matriz etnográfica del comercio trasatlántico como el sustrato imperial de la cartografía expansionista. Fue entonces a través de un régimen visual eurocéntrico y universalizante que las *tierras caribes* pasaron

de ser territorios ignotos y distantes que escondían las riquezas minerales del *Nuevo Mundo* a ser, metonímicamente hablando, la territorialidad simbólica, presencial y material de lo caníbal; esto es, la geografía natural de los *caribes*. Como lo ha señalado Luis Pancorbo, esta nueva descripción geográfica de lo caníbal tomó en repetidas ocasiones, y no gratuitamente, el ambiguo nombre de *Caribana*. 10 La retórica cartográfico-imperial y la *colonialidad de ver* permitieron por lo tanto que el peso simbólico del canibalismo (atribuido a algunos de los habitantes *caribes* de las Antillas menores) se proyectara metonímicamente sobre el grueso de la cartografía del *Nuevo Mundo*, de tal manera que ella sirviera para justificar, allá donde fuera necesario, las expediciones esclavistas en Tierra Firme. De esta manera, aunque fuera ampliamente sabido que la práctica del canibalismo se restringía a ciertas zonas, a ciertos grupos y a ciertas condiciones culturales, la matriz de colonialidad de la mirada eurocentrada permitió que todo el *Nuevo Mundo* fuera considerado como un territorio poblado por naturales caníbales y, por tanto, definido como un territorio ontológicamente caníbal.

Uno de los regímenes geoepistemológicos en donde más claramente puede observarse el surgimiento de la *colonialidad del ver* es el que concierne a la redistribución entre el 'afuera' ontológico y el 'adentro' etnológico de las cartografías imperiales. Debido a que tras el 'descubrimiento' del *Nuevo Mundo* éste ya no podía seguir siendo un 'afuera' geográfico, la región *Caribana* se redefinió a partir de entonces como un nuevo 'afuera' ontológico; como una *más allá* etno-cartográfico. La separación entre el 'adentro' y el 'afuera' dejó de ser entonces una división física y geográfica entre el mundo conocido y las tierras desconocidas y pasó a ser un disciplinamiento material, teológico y ontológico del canibalismo de Indias. Por otra parte, como ya apuntamos antes, la nueva geografía simbólica de la alteridad antropófaga del *Nuevo*

Mundo resulta incomprensible si no se toman en cuenta tanto la nueva geografía esclavista trasatlántica como la reinvención de las justificaciones medievales en torno a la explotación de la fuerza de trabajo indígena y al consumo de metales preciosos. El 'afuera' absoluto y universal se vio substituido por lo tanto por un 'afuera' definido visualmente por la territorialización colonial y mercantil de lo caníbal. Fue entonces la construcción de este 'afuera' etno-cartográfico, así como su capacidad simbólica y visual para territorializar lo caníbal, la que garantizó la consolidación y la continuidad de la explotación geográfica y ontológica del *Nuevo Mundo* promovida por la bula *Inter-caetera* de 1493. Las cartografías imperiales, la proto-etnografía eurocentrada y la mercantilización trasatlántica de la alteridad caníbal son entonces constitutivas de la *colonialidad del ver*.

La *mirada panóptica colonial* operó entonces como el sustrato para el diseño de los mapas imperiales del *Nuevo Mundo* y fue la base teológico-argumental que permitió que la antropofagia *kanibaloi* –construida por el imaginario medieval europeo– se encarnara en la imagen etno-cartográfica del *caribe* antropófago. Como veremos más adelante, todo el pasado mitológico sobre lo salvaje y toda la tradición retórica medievalista sobre lo caníbal fueron reutilizados en la construcción del 'buen' y del 'mal salvaje' americanos; de ahí que se les pueda definir con toda propiedad como Indios Medievales. Las *imágenes-archivo* del salvaje americano hunden por lo tanto sus raíces en la reinvención tardomedievalista de la antropofagia grecorromana, en la figura del *Naturmenschen* y en los imaginarios caníbales derivados del problema ontológico de la eucaristía cristiana, es decir, de la justificación metafórica y de la función simbólico-ecuménica de comer el *cuerpo* de Dios.

Lo que para entonces se había puesto en marcha era un verdadero proceso de territorialización de la naturaleza caníbal de los

indígenas del *Nuevo Mundo*. Esta *territorialización monstruosa* permitió que, junto a los nuevos imaginarios comerciales trasatlánticos, surgiera una 'etnografía espontánea' (Miampika) o un saber 'proto-etnográfico' (Carlos Jáuregui) en los cuales fermentó un tipo de violencia epistémica que se diferencia sustancialmente de cualquier otra forma de discriminación racial. La matriz epistémica de la *colonialidad del ver* ya no consiste únicamente en la racialización jerárquico-civilizatoria del indígena ni en su definición en tanto que ser apolítico o fuera de las leyes de los hombres y de las leyes divinas, sino en la mezcla de la negación ontológica de la humanidad indígena con la producción corpo-política y geo-identitaria de su imagen caníbal; es decir, en producir la 'evidencia cartográfica' de que el cuerpo y la presencia de los indios caníbales pertenece al mundo conocido, al 'adentro' occidental, al tiempo que se produce la 'evidencia etnográfica' de que su existencia ontológica se ubica en un afuera absoluto e irreversible; en un más allá racial que no puede ser ni eliminado ni diluido por el proceso civilizatorio.

La profunda interacción entre esta matriz de la *colonialidad del ver* y el surgimiento de estos saberes etnográficos tempranos está en base por lo tanto de la construcción de una alteridad extrema o, más bien, de un *más allá* de la alteridad: una *racialización epistémica radical*. Esta radicalización consiste en trascender la deshumanización y la 'animalización' de la alteridad caníbal para llevarla hacia un estadio de máxima inferioridad racial y epistémica, en la cual ya no sólo no hay 'humanidad', ni 'animalidad' de lo caníbal, sino tampoco la posibilidad de redimir corpo-cartográficamente la monstruosidad ontológica de los malos salvajes del *Nuevo Mundo*. Una vez que se ha corporizado, que 'se ha hecho visible' y, sobre todo, que su ser ha quedado definido en un *más allá* ontológico imperial, dicha monstruosidad deviene un *plus ultra*

racial determinante para la percepción del canibalismo de indias y de toda antropofagia de ultramar; de ahí la fuerza retórica y el poder narrativo de los relatos etnográficos sobre el canibalismo del *Nuevo Mundo* de autores como Montaigne o de Lèry.

Si bien es cierto entonces que no fue sino hasta el siglo XVIII que la antropología adquirió su legitimidad disciplinar y su función epistémico-social, ello no niega el hecho de que fuera en la proto-etnografía del siglo XVI en donde fermentara la idea de la 'distancia etnográfica'; es decir, la idea de *descubrir* la alteridad y *hacer desaparecer* la mismidad en el acontecimiento performático de la mirada transcultural. 11 En el caso de esta visualidad proto-etnográfica colonialista imperial es notorio además que el asunto de la distancia y la objetividad visuales surgen de una suerte de doble imbricación antropófaga: el consumo objetivo del sujeto observado y la autocanibalización subjetiva de la mirada etnocentrada; esto es, en un doble juego de corporización y sublimación del régimen visual de lo caníbal. La fuerza de este tipo de violencia epistémica –inserta en la *colonialidad del ver*– consiste por lo tanto en una doble estrategia visual, origen de toda modernidad-colonial ocularcéntrica: el hacer aparecer al *objeto salvaje* y, al mismo tiempo, hacerse desaparecer como *sujeto de la observación*. El propio Montaigne es explícito en afirmar, con relación a su ensayo sobre los caníbales, lo siguiente: "yo mismo soy el contenido de mi libro". "La mirada de Montaigne sobre las noticias que tenía del canibalismo americano –nos recuerda Jáuregui– es oblicua, una mirada pretexto a la otredad para el encuentro crítico con la mismidad".12

Entre la cultura material del *Nuevo Mundo* (en tanto que expresión geográfica y corporalidad cartográfica de lo caníbal) y las retóricas visuales europeizantes (en tanto que discursos iconográficos sobre una bíblica 'edad dorada' recuperada en pleno siglo XVI) se

estableció entonces una nueva relación epistemológica. La aparición cartográfica del *Nuevo Mundo* se corresponde así con una nueva territorialización de la alteridad, al tiempo que permite la desterritorialización del punto de observación y enunciación del saber etnográfico. La monstruosidad material del cuerpo desnudo de los caníbales es simétrica a la descorporización (o desmaterialización conceptual) del sujeto que observa y a la supuesta transparencia de su mirada. En su estudio sobre los indios brasileños en el pensamiento de Montaigne, Carlo Ginzburg ha dado al respecto muchas pistas las cuales nos permiten entender cómo la modernidad actualizó una tradición renacentista en la cual se corresponden por un lado una forma de ver *desnuda* de todo artificio –explícitamente objetiva y desafectada– y las formulaciones idílicas y retóricas de un hombre natural, rústico y sencillo que prescinde del artificio de la ropa por el otro.13 La desnudez epistemológica de la mirada proto-etnográfica colonial encontraría su correspondencia retórica en la idealización del desnudo y silvestre 'buen salvaje' del *Nuevo Mundo*. Esta estrategia etnográfica imperial de descorporización de la mirada operó, como lo ha demostrado Denis Cosgrove en su libro *Apollo's Eye*, como el fundamento de un régimen visual apolíneo eurocéntrico, universalizante y patriarcal el cual permitió que las retóricas cartográficas de los Atlas-teatro del siglo XVI trasladaran la mirada omnisciente medieval divina hacia el mundo sublunar en el que acontecían las expansiones marítimas trasatlánticas.

El 'yo' que conquista, esto es, el *ego conquiro*, constituye –en un amplio sentido de la expresión– el inconsciente óptico de la modernidad colonial inaugurada por las batallas comerciales trasatlánticas del siglo XVI. Las tecnologías antropocéntricas de la visión están montadas por lo tanto en la matriz lumínica y de *colonialidad del saber*, esto es, en el arrojar luz (conocimiento) sobre

las tinieblas de lo desconocido, y en el ocultar no sólo al sujeto que observa sino también su lugar de observación y enunciación del conocimiento. A esto es a lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado la hybris del punto cero.14 Es el no-lugar epistémico; la tecnología endémica de la colonialidad del saber ocular. De esta manera, el *Nuevo Mundo* es *nuevo* en la medida en que su irrupción en el interior del orden tripartito del mapa teológico occidental promovió la aparición de un nuevo régimen escópico: la *colonialidad del ver*. La cartografía, el relato etnográfico, los 'archivos de indias' y las tecnologías del saber ocular estaban llamados entonces a cumplir una función determinante en la nueva geopolítica del ver inaugurada por las 'culturas del descubrimiento'. 15

La 'doble desaparición' etnográfica inscrita en la *colonialidad del ver* a la que nos referimos antes encuentra múltiples resonancias en los enfoques de teóricos sobre el canibalismo cultural como Geoffrey Symcox, Peter Hulme, Roger Bartra, Iris Zavala, Michael Palencia Roth, William Arens, Sara Castro-Klarén, Frank Lestringant y Maggie Kilgour entre otros. Desde perspectivas distintas y no todas ellas en sintonía con el pensamiento decolonial, cada cual ha contribuido a entender el régimen de colonialidad de la visualidad transcultural como un sistema doblemente antropófago. La 'doble desaparición' antropófaga se completa entonces con la 'invisibilidad' evidente del observador (del que escrutiña y rumia con su mirada lo ignoto y lo salvaje), por un lado, y con la invisibilización táctil y consumible (deshumanización etnográfica radical) de *lo caníbal*, de esa presencia ominosa y abyecta del 'mal salvaje' que sólo debe hacerse visible como una forma de negación de su existencia, por el otro. Ante este doble régimen de lo desapercibido se puede decir entonces que tanto el 'descubrimiento' del *Nuevo Mundo* como la invención de su monstruosidad inherente se corresponden simétricamente con el nacimiento de una nueva economía visual

trasatlántica por un lado y con una cultura visual etnocéntrica propiamente capitalista y propiamente antropófaga por el otro.

El carácter transmoderno de la **colonialidad del ver**

Es debido a esta doble matriz antropófaga que a la *colonialidad del ver* se le puede definir como transmoderna. La *colonialidad del ver* es por lo tanto constitutiva de la modernidad y es constitutiva también de lo que antes hemos descrito como la "crisis postcolonial de la autoridad etnográfica", es decir, del régimen jerárquico-racial inscrito en toda colonialidad de la mirada. En consecuencia, la *colonialidad del ver* resulta indisociable de las actuales tensiones geopolíticas y deudas económico-culturales de la región eurolatinoamerica, esto es, de las consecuencias birregionales del capitalismo cultural trasatlántico en el contexto de la economía global. Como si de una espiral ontológica se tratara, aquellas formas antropófagas de observación y (di)gestión de la alteridad aparecidas en el siglo XVI persisten en nuestros imaginarios económicos globales, en la actual retórica sobre la interdependencia geopolítica y en las negociaciones comerciales y patrimoniales de la 'era postcolonial'; es decir, conviven reactualizadas en la economía cultural birregional eurolatinoamericana de nuestros días. La dialéctica entre *el sujeto* que observa y *aquello que queda sujeto* bajo su mirada o sobre el mapa es, por lo tanto, consustancial a todo régimen
escópico moderno antropocéntrico y a toda mutación de la *colonialidad del ver*. El mapa de las migraciones laborales actuales es, en
este sentido, un recipiente de las adaptaciones y tecnologías de la *colonialidad del ver* que circunda a las *imágenes-archivo* sobre lo caníbal. Estas *imágenes-archivo* han transitado entonces por el espacio de la *differance* colonial de la modernidad occidental

adaptándose a las nuevas necesidades geopolíticas del consumo cultural postcolonial. Un buen ejemplo de los procesos de adaptación epistemológica del régimen escópico colonial de lo caníbal son las exposiciones universales –como la propia *Exposição Antropológica Brasileira* de 1882– las cuales se estructuraban sobre la base explícita de una *exclusão inclusiva* del 'mal salvaje'. 16

Las epistemologías lumínicas sobre lo salvaje y lo caníbal que surgieron en el contexto de las batallas comerciales trasatlánticas del siglo XVI resistieron por lo tanto al fin del poder encomendero, al colonialismo interno, a las reformas borbónicas a través de las intendencias, a la usurpación criolla del poder administrativo metropolitano, a los nacionalismos de Estado y a las teorías de la dependencia; y es por ello que hoy las encontramos en el contexto de las migraciones laborales globales, en los discursos del multiculturalismo liberal, en las retóricas visuales de los programas de cooperación con los países en vías de desarrollo y en la promoción del turismo sostenible en los países del Tercer Mundo. Entre la desaparición de las islas caníbales en las cartografías ficcionales de Pedro Mártir de Anglería y los actuales *tours* etnográficos organizados por las agencias de turismo solidario hacia el interior de los vestigios del mundo salvaje amazónico puede establecerse entonces –guardadas las proporciones de cada uno de los contextos históricos– una cierta continuidad basada en esa doble desaparición visual y epistemológica a la que nos hemos referido antes. El sistema mundo moderno-colonial ha dado cabida a la permanente reinvención de un régimen lumínico que, cíclicamente, construye y devora al Otro por un lado, y busca y esconde la mismidad del que mira por el otro. De esta manera, la matriz etnófaga de la *mirada panóptica colonial* ha dejado de ser colonial sin dejar de ser parte de la *colonialidad del poder* de la mirada eurocentrada. 17 De ahí la fuerza política y epistémica de la

diferenciación que hacen Aníbal Quijano y Walter Mignolo entre régimen colonial, colonialismo y colonialidad.

La crisis postcolonial de la autoridad etnográfica y las críticas al ocularcentrismo

El proyecto interdisciplinar conocido como los Estudios Visuales está profundamente imbricado tanto en la perpetuación como en el cuestionamiento académico de las epistemologías lumínicas etnófagas. Independientemente de las pugnas internas, lo que ahora nos interesa son aquellos Estudios Visuales que han sabido reabsorber y redirigir las críticas a la postcolonialidad postuladas sobre todo por las teorías de las posfeministas negras y chicanas, por las teorías del postoccidentalismo y por los así llamados giros decoloniales y pensamientos fronterizos. Inmersos en la crítica de las políticas de representación, estas epistemologías transculturales de la visualidad han sabido confrontarse con el asunto de la doble desaparición del sujeto (etnógrafo) que observa y del sujeto (antropófago) observable (consumible). A través del análisis de la matriz sígnica y performática de las retóricas visuales transmodernas, estos Estudios Visuales transculturales han conseguido a su vez una cierta decodificación de la 'puesta en escena' malinowskiana, dando forma con ello a un tipo de autorreflexividad epistémica estratégicamente antiocularcéntrica.

Considerando la relevancia de los saberes interdisciplinares propuestos por los estudios transculturales de la visualidad, resulta evidente que los diversos regímenes etnocéntricos y etnófagos de la *colonialidad del ver* –no sólo aquellos asociados a las narraciones visuales de Cronistas de Indias como Pedro Mártir de Anglería, a los cuadernos de viajes de autores como Teodoro De Bry, André Thevet o Jean de Lèry, y a ensayistas eurocentrados como el propio

Montaigne sino también aquellas otras narrativas e imaginarios que han aparecido en plena modernidad tardocapitalista– pueden y deben ser analizados y contestados, esto es, incluidos en la agenda de lo que Ramón Grosfoguel ha definido como el *diálogo interepistémico*. En este sentido puede afirmarse que el hecho de que los procesos de antropologización y (di)gestión de la alteridad sean a la vez transmodernos y constitutivamente moderno-coloniales no significa que carezcan de puntos de fuga o fisuras epistémicas a través de las cuales se pueda ejercer una crítica antilumínica de los mismos. No obstante, para llevar a cabo una crítica decolonial de los imaginarios panópticos coloniales es imprescindible tomar en consideración que el saber antropológico –al estar endeudado con los regimenes escópicos de la modernidad– es un saber reiteradamente ocularcéntrico y que el método etnográfico de observación y contemplación de la alteridad (asociado a la puesta en escena malinowskiana) suele operar como un dispositivo de vigilancia y normatización de la mirada y de lo mirado.

Para poder postularse como verdaderas estrategias decoloniales, los estudios visuales transculturales necesitan entonces ir más allá de la simple afirmación de que tanto el desarrollo histórico de la visualidad colonial y de sus etnografías imperiales como el proceso de legitimación disciplinar del pensamiento visual antropológico –en la medida en que todos nacieron con la pretensión de ser saberes universales y universalizantes– están fuertemente relacionados con los paradigmas lumínicos imperiales que han caracterizado al régimen escópico de la modernidad colonial.18 Lo anterior es sin duda un elemento clave para poder entender la genealogía de la *colonialidad del ver*; sin embargo, desde nuestro punto de vista es necesario reconocer también que la sujeción o *sujetización* de la alteridad a través de la visión no constituyó –ni constituye ahora– un único régimen visual universal y que, por lo tanto, tales relatos y

categorías imperiales son desplazables, permeables y cuestionables. Las epistemologías lumínicas que subyacen a toda observación, desaparición o digestión etnográfica necesitan por lo tanto ser contestadas y confrontadas; ya sea desde la lógica de las epistemologías antilumínicas decoloniales o desde la propia autorreflexividad antiocularcéntrica del diálogo interepistémico. Los estudios visuales están, en este sentido, conminados a revelar aquellas formas antilumínicas que pasaron desaparecidas para las ciencias sociales tradicionales pero que son consustanciales a la historicidad ocularcéntrica de Occidente y a todo saber etnocentrado. La pregunta que en la actualidad le plantea la transculturalidad a los estudios visuales parece ser entonces si la legítima sospecha respecto a la colonialidad del saber de la mirada etnográfica puede dejar de usarse para negar la posibilidad de poner en práctica hoy un diálogo interepistemológico entre culturas visuales eurocentradas y culturas visuales que fueron racialmente inferiorizadas a través de las tecnologías moderno-coloniales del ver. En este sentido, el reconocimiento de la *colonialidad del ver* debe conducirnos más bien hacia el 'descubrimiento' de paradigmas escópicos adyacentes, alternativos y contestatarios inscritos en el desarrollo histórico de la modernidad colonial.

Tomando en cuenta tanto la perspectiva inaugurada por las rutas comerciales trasatlánticas como los nuevos diseños globales de la colonialidad de la mirada falta, en resumen, rumiar más profundamente en las zonas oscuras de las antropologías lumínicas, en sus regímenes contestatarios y en sus estrategias para arrojar luz sobre el propio poder etnófago de lo visual; y falta hacerlo, además, fuera de la línea de gravitación del paradigma poscolonial, el cual parece proponer que la superación del ocularcentrismo antropológico se consigue mediante un ojo transculturalmente inocente. Desde este punto de vista, la idea de que de toda

observación etnográfica deviene siempre e irremediablemente una mirada transcultural malévola, exotizadora y ocularcéntrica, debe ser contrastada tanto con las formas experimentales del saber antropológico posestructuralista así como con las contracartografías y las contestaciones proto-etnográficas al régimen del sistema-mundo/moderno/colonial. El caso de la desetnización cartográfica y descolonización visual llevadas a cabo por Felipe Guaman Poma de Ayala en su *Nueva Corónica y Buen Gobierno* son un buen ejemplo de estas segundas; mientras que los estudios de Rolena Adorno y John V. Murra sobre las más de 400 imágenes incluidas en el libro de Poma de Ayala lo serían de las primeras.

Para cerrar me gustaría describir la manera en la que el proyecto *Indios Medievales* articula una crítica de los procesos de actualización de las *imágenes-archivo* sobre lo caníbal y lo salvaje; en esta parte final esbozaré una breve descripción de dicho proyecto, a través de la cual pretendo demostrar que los imaginarios trasatlánticos sobre lo caníbal están fuertemente imbricados con los apetitos culturales actuales entendidos ya no sólo como el 'hambre por los metales' sino también como la explotación de mano de obra flexible y la acumulación de capitales intangibles.

Brevísima Relación (Postcolonial) de la Reconstrucción Simbólica de las Indias

Etnografía experimental en torno del proyecto Indios Medievales *de Tomás Ochoa*

> *Existen líneas de continuidad entre las ideas de lo monstruoso en los relatos de viaje medievales y en las crónicas. Así como los primeros presentaban simbólicamente el encuentro entre una Europa civilizada y Otro salvaje, esta misma*

> *confrontación apareció en la presentación del monstruo indígena. El sistema de analogías emparentaba lo nuevo descubierto con lo erróneo lo que justificaba el discurso de lo monstruoso de los comportamientos indígenas*
> Borja Gómez, *Los Indios Medievales de Fray Pedro de Aguado*
>
> *Me gustaría ser caníbal para comerme a mis enemigos*
> Tomás Ochoa

La aparición del *Nuevo Mundo* y la 'invención' de América son dos ideas que encuentran su fundamento en las retóricas visuales y literarias que los Cronistas de Indias y los viajeros imperiales heredaron del *corpus* literario medieval. De la misma manera, la construcción del salvaje americano cobró forma a partir de la actualización de los diversos imaginarios medievales sobre lo caníbal, de las estrategias argumentales y del uso del *exemplum* discursivo y de la *inventio* en tanto que formas retóricas plagiadas de códigos historiográficos y hagiográficos. Como lo intentó demostrar Borja Gómez en su libro sobre las expediciones misioneras de Fray Pedro de Aguado en el Nuevo Reino de Granada, los indios americanos "son medievales porque lo es todo su subtexto narrativo; están ensamblados desde la tradición cristiana, el pensamiento literario medieval y el peso de las autoridades como generadoras de realidad [...] Aguado utilizó la teoría exegética medieval, el sistema de tipos-antitipos bíblicos y la poética, de forma que mediante otro elemento retórico y de larga tradición en la literatura medieval, los *exempla*, podía presentar la historia como un campo donde se batían vicios y virtudes".19 El nacimiento del carácter monstruoso del *más allá* occidental y de su alteridad extrema, el *caribe* indómito que no entra en el juego

trasatlántico del comercio de los metales preciosos, está por lo tanto fuertemente emparentado con el uso de la retórica en la literatura ficcional de los Cronistas de Indias. Puede decirse entonces que la invención del 'buen' y del 'mal' salvaje americanos está anclada en la tropología medieval y que, por tanto, el nuevo caníbal inaugurado por el mundo moderno-colonial es ante todo una parábola.

Sin embargo, es en esta inmaterialidad retórica en la que descansa el potencial racializador de la mirada panóptica colonial. La matriz de colonialidad de dichas retóricas sobre lo caníbal resulta tan resistente que, como decíamos antes, desde entonces no ha hecho sino adaptarse y renovarse sedimentando las *imágenes-archivo* occidentales sobre lo caníbal. Como dejaron en claro las investigaciones de Antonello Gerby sobre 'la disputa del *Nuevo Mundo*', lejos de haberse debilitado, estas narrativas fueron más bien reactualizadas por las historiografías ilustradas y positivistas. En el contexto de los intercambios migratorios y laborales globales de nuestros días, las *imágenes-archivo* originadas por la invención retórica y proto-etnográfica del canibalismo colonial del territorio *caribe* parecen haber adquirido una nueva fuerza simbólica, de tal suerte que la invención del 'indio', del *otro* y de lo diferente –en tanto que categorías coloniales– alimenta hoy el sustrato iconográfico de los imaginarios cruzados entre Europa y América Latina y el Caribe. Las 'crónicas de indias' operan, desde este punto de vista, como relatos transhistóricos y transmodernos europeizantes al servicio de la economía visual trasatlántica contemporánea.

El proyecto *Indios Medievales* del artista ecuatoriano Tomás Ochoa se centra en la deconstrucción de estas continuidades; es decir, en el desvelamiento de las genealogías a partir de las cuales se han ido sobreponiendo unas capas sobre otras dando forma a las actuales

imágenes-archivo del canibalismo cultural latinoamericano. En este proyecto, los rostros y las biografías de trabajadores y trabajadoras emigrados en pleno siglo XXI desde América Latina hacia España operan como algo más que simples estereotipos contemporáneos del salvaje americano. Su función es más bien la de sacar a la superficie la matriz de colonialidad inscrita en toda representación del indígena americano, esto es, en evidenciar el proceso de sedimentación de toda *imagen-archivo* sobre el canibalismo indiano y en desvelar el hecho de que debajo de estas capas no existe un prototipo esencial y originario del caníbal de Indias –una huella iconográfica pura del salvaje americano– sino más bien el desdoblamiento etnográfico de la mirada panóptica colonial europea.

Construido a partir de la confrontación de dos series de fotografías impresas en metal, el proyecto *Indios Medievales* sitúa dos genealogías iconográficas diferenciadas por sus procesos de impresión pero identificadas en una misma matriz retórico-visual; por un lado encontramos las reproducciones de algunos de los grabados de Théodore de Bry realizadas en una técnica fotográfica sobre lámina platinada que emula el bajorrelieve originario de las xilografías de de Bry; es decir, con una emulsión que ataca la plancha metálica; por otro lado encontramos una serie de impresiones color oro también sobre metal en las que se confrontan dos subcapas de las *imágenes-archivo* sobre lo caníbal a las que nos hemos venido refiriendo; en esta segunda serie aparecen, en el lado izquierdo de la composición, *prototipos* de 'malos salvajes', conocidos por su rebelión contra la corona imperial metropolitana o criolla (como Túpac Amaru, Cuauthémoc, Rumiñahui, Bartolina Sisa, etc.) mientras que, del lado derecho, lo que encontramos son más bien estereotipos de 'buenos salvajes' contemporáneos; esto es, emigrantes latinoamericanos aparentemente bien 'integrados' en el

mercado laboral español. Esta segunda genealogía, a diferencia de la primera, está realizada como un 'sobre-relieve' a partir de la oxidación de la plancha de metal, dejando intacta la superficie. Ambas genealogías –en una clara resonancia con la interacción de las batallas trasatlánticas entre la plata (objeto material de la explotación esclavista en América) y el oro (objeto simbólico sobre el que se justificó la conquista y la expansión sobre los territorios caníbales) – establecen por lo tanto una contraposición entre el verso y anverso, entre la superficie y la profundidad, entre el hambre por los metales preciosos y el apetito extremo por el consumo iconográfico del otro caníbal y, finalmente, entre el positivo (el bien) y el negativo (el mal) en los procesos de representación de lo salvaje. Así, dicha yuxtaposición consigue poner en contradicción la búsqueda de la distancia etnográfica y las tecnologías de la mirada panóptica colonial en tanto que metáforas de un ver transparente e inocente. La estrategia de 'estar presente' en tanto que testigo ocular pero 'no ser' parte de la alteridad caníbal debido a una suerte de distanciamiento etnográfico (ambivalencia característica de los grabados de de Bry los cuales son supuestamente traducciones *literales* de las narraciones de Hans Staden con los tupinambás) queda desvelada en la confrontación de las dos genealogías iconográficas rastreadas por Tomás Ochoa.

La puesta en escena de la *colonialidad del ver* termina por hacerse evidente en la animación de uno de los grabados de de Bry, aquel en el que los indios sacian la codicia española dando de beber oro líquido a un conquistador cautivo. Esta recreación, en la que los 'indios monstruosos' son reemplazados por inmigrantes laborales actuales, nos ofrece un verdadero *tableau vivant* en el que se funden la cultura visual colonial trasatlántica, los imaginarios eurolatinoamericanos actuales y la necesidad de pensar, en toda su dimensión *corpo-política*, nuevas formas de representación de

aquellos sujetos que las teorías postcoloniales definieron equivocadamente como 'subalternos'. *Indios Medievales* opera por lo tanto como un dispositivo decolonial a través del cual se pone a flote el peso retórico y performático de aquellos documentos e *imágenes-archivo* que dan forma a la economía visual sobre el *Nuevo Mundo* y a la geopolítica laboral del espacio cultural eurolatinoamericano.

---

1 Utilizamos el concepto de *Nuevo Mundo* (*Novi Orbis*) en cursivas no sólo para denunciar la genealogía eurocéntrica de la 'idea del descubrimiento de América' (en sintonía con la rehistorización del concepto tras la aparición del libro *La invención de América* de Edmundo O'Gorman, 1958) sino también para resaltar las flexiones entre la dimensión cartográfica y la cultura visual colonial trasatlántica. Como ha dicho Eviatar Zerubavel, "América es una entidad tanto física como mental; toda la historia de su "descubrimiento" debería ser por lo tanto la historia de su descubrimiento *físico y cognitivo*"; *vid*. Zerubavel, *Terra Cognita: The Mental Discovery of America,* New Jersey, Transaction Publishers, 2003, pp. 35.

2 Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Vervuert, 2008, p. 79.

3 Utilizamos el concepto de *imágenes-archivo* para referirnos a la función de ciertas imágenes en tanto que depositorios de otras imágenes y representaciones. Las *imágenes-archivo* son entonces imágenes formadas por múltiples representaciones sedimentadas unas sobre las otras, a partir de las cuales se conforma una cierta integridad hermenéutica y una unidad icónico-arqueológica. En

tanto que *imagen-archivo*, por lo tanto, cualquier representación actual del Che Guevara nos remitiría inmediatamente —y estaría endeudada intrínsicamente— no sólo a la cultura visual masificada producida a partir de la sintetización de la fotografía de Capra, sino también con el mito del rebelde latinoamericano, con la idea de una violencia originaria nacional-libertaria, con la idea de una pureza y una naturaleza ideológico-revolucionaria, etc.

4 Clifford, *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 23.

5 Zavala (Edit.), *Discursos sobre la 'invención' de América*, Ámsterdam, Rodolpi, 1992.

6 Elliott, "Renaissance, Europe and America: A Blunted Impact?" en: Fredi Ciapelli (ed.) *First Images of America: the impact of the New World on the Old*, Berkeley, University of California, UP, 1976, pp. 11-23; *cfr*. Levi, *Los estragos de la conquista: quebranto y declive de los indios de América,* Barcelona, Crítica, 2006.

7 *Ibidem*. p. 30.

8 *Cit*. en: Jáuregui, "*Brasil especular*: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la *Canibalia"* en Jáuregui, Dabove (Eds.), *Heterotopías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, IILI, 2003, p. 92.

9 Quijano ha hablado de la *colonialidad del poder*; posteriormente, los debates del 'grupo decolonial' han expandido este concepto y han hablado de la *colonialidad del saber* y de la *colonialidad del ser*; como he intentado especificar en otro texto, la *colonialidad del ver* establecería un contrapunto específico entre los otros tres niveles: el epistemológico (saber), el ontológico (ser) y el corpo-crático (o *corpo-político* como lo define Ramón Grosfoguel). Dicho contrapunto abriría, en esta lectura, una perspectiva de análisis del

ocularcentrismo inscrito en la mirada moderno-colonial occidental. Sobre el tema ver. Barriendos, "La Colonialidad del Ver: Contrapunteo
Epistémico, Ocularcentrismo y Transculturalidad" en *Cuadernos de Debate*, Barcelona, VCGD, (en prensa). Sobre la expansión del concepto de Quijano ver Castro Gómez, Ramón Grosfoguel (Edits.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Instituto Pensar; Siglo del Hombre Editores; IESCO, Bogotá, 2007.

10 Pancorbo, *El Banquete Humano. Una Historia Cultural del Canibalismo*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2008.

11 Muchos teóricos se oponen —en la mayoría de los casos debido al hecho de que suscriben una lectura eurocéntrica de la historia de las ciencias sociales— a la idea de que las relaciones intersubjetivas y las retóricas geo-identitarias coloniales entre el *Nuevo Mundo* y el viejo se definan como 'proto-etnografías', como 'antropologías tempranas', como 'etnografías espontáneas' o como 'alteridades etnológicas'. No obstante, como ha sugerido el propio historiador Carlo Ginzburg en su artículo sobre la influencia del coleccionismo (expansionismo) espacio-temporal en la visión etnográfica de los indios caníbales de Montaigne, este es un terreno interdisciplinar que está aún por explorar; *vid*. Ginzburg, *Il filo e le tracce. Vero, falso, finito*, Feltrinelli, Milán, 2006; *cfr*. Todorov, *La conquista de América: el problema del otro*, París, Seuil, 1982.

12 Jáuregui, "Brasil especular: alianzas estratégicas y "viajes estacionarios" por el tiempo salvaje de la Canibalia" en *Heterotropías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*. IILI (2003): pp. 100.

13 Ginzburg, *op. cit*.

14 CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2004) *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

15 La expresión es de Homi Bhabha; ver *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990; *cfr*., Donattini, *Spazio e modernità. Libri, carte, isolari nell' età delle scoperte*, Boloña, CLUEB, 2000.

16 GONZÁLEZ STEPHAN, Beatríz and Jens, Andermann (2006) *Galerías del progreso. Museos, exposiciones y cultura visual en América Latina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora.

17 Mignolo ha postulado con absoluta claridad que lo colonial y la colonialidad no son ni han sido nunca lo mismo; en esta distinción radia parte de la fuerza epistémico del giro decolonial al que el propio Mignolo se ha referido; vid. Mignolo, *Historias Locales/ Diseños Globales. Colonialidad, Conocimientos Subalternos y Pensamiento Fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

18 *Cfr*. Giuliano Gliozzi, "Adamo e il nuovo mondo: La nascita dell' antropologia come ideologia coloniale, dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)" en *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 3 (Jun., 1978), pp. 709-710.

19 Jaime Humberto Borra Gómez, *Los Indios Medievales de Juan Pedro de Aguado. Construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2002