

Resistencia y re-lectura antropófaga, estudios culturales e (in)disciplina

Autor(en): **Browne Sartori, Rodrigo**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales**

Band (Jahr): - **(2005)**

Heft 6

PDF erstellt am: **28.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1047418>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Resistencia y re-lectura *antropófaga*, estudios culturales e (in)disciplina.

Rodrigo Browne Sartori

Universidad Austral de Chile

1ª estrategia: estado de la cuestión

La idea de trabajar y replantear las posibles lecturas que se han instaurado en torno a la antropofagia y el canibalismo, la carga que cada una de estas nociones tiene en los imaginarios premodernos, modernos y postmodernos y la posible resistencia frente a una clasificación ya canonizada e instaurada, se inspiró, básicamente y en un comienzo, en las conferencias que en el año académico 1999-2000 ofreció en la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla el profesor de la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo Dr. Norval Baitello Junior, en el marco de las actividades del Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura y del Curso de Doctorado «El tiempo y el espacio en la comunicación».

En una de esas conferencias, entre otras cosas, Baitello Junior se refirió a la particular visión que del rito antropófago hay en Brasil y que se puede potenciar con la interesante lectura que de la antropofagia nativa-*tupinamba* hace el vanguardista *movimiento antropófago brasileño*. Movimiento encabezado por Oswald de Andrade y Tarsila do Amaral, entre otros, y cuyo vehículo de difusión fue la *Revista de Antropofagia* en la cual se publicó el «Manifiesto Antropófago» (1928) que, desde nuestro punto de vista, es vital, no sólo para transgredir el proyecto imperialista, sino para contrarrestar el proyecto *imperial* que detectamos junto a Michael Hardt y Antonio Negri en su libro *Imperio* (2000):

Cuando escribimos *Imperio* nos había interesado el hecho de que las luchas sociales recientes -las revueltas de Los Ángeles, Chiapas, la Intifada, etc.- no habían sido adoptadas ni recreadas en otras partes para formar un ciclo. Desde entonces, sin embargo, parece que ha emergido un nuevo ciclo de luchas alrededor de los temas de la globalización, de Seattle a Génova. Un factor importante que ha hecho posible este nuevo ciclo es la emergencia de un nuevo lenguaje común. Este lenguaje común permite que la gente de cada lugar «traduzca» lo que se ha desarrollado en otra parte y reconozca la lucha como propia (...) La expansión del ciclo de luchas más allá del territorio euroamericano me parece una de las tareas más importantes que deben llevar a cabo los movimientos (Hardt, 2002: 53).

El *imperio*, entonces, supera las lecturas imperialistas y se prepara para luchar contra los duros efectos de los postimperialismos, es decir, y si seguimos utilizando la nomenclatura de estos investigadores, ya no necesariamente de las modernidades y sus diversas facetas, sino de los etéreos proyectos postmodernos contemporáneos.

2ª estrategia: antropo-iconofagia

Baitello Junior (2004) en uno de sus últimos artículos indica que la simbólica *antropofagia brasileña* y el proyecto de Oswald de Andrade «(...) abrió puertas para la utilización de un bisturí epistemológico de rara operatividad» (Baitello Junior, 2004, inédito). De Andrade, en la última década de su vida (después de la ruptura con el movimiento comunista, en los años cuarenta y cincuenta) revalorizó las categorías planteadas en el «Manifiesto Antropófago». «Su tesis filosófica -continúa Baitello Junior- pretendía hacer un tipo de cartografía del pensamiento patriarcal y sus aflicciones, observando las rendijas del resurgimiento del matriarcado, orden social, no-jerárquico e igualitario: una nueva era de la antropofagia» (*Ibidem*). También inspirado en las lecturas oswaldianas, Eduardo Subirats precisa que el canibalismo se transformó en un concepto agresivo y sádico y, por lo mismo, sugiere una oposición con la utopía antropófaga «(...) que reivindica la libertad, la armonía como naturaleza y como creación poética» (Subirats, 2003: 23).

Baitello Junior, en este ámbito, no sólo se refiere a las revalorizaciones del fenómeno antropófago, sino también aporta una lectura metafórica en el ámbito del consumo de imágenes que

él denomina *iconofagia* (vinculado, para nosotros, con lo que Subirats llama *canibalismo de sociedad capitalista*) y cuyo extremo radical se da cuando las sociedades contemporáneas y quienes las componen no sólo se alimentan de las imágenes, sino que ellas, patológicamente, pueden, en este ejercicio simbólico-deglutorio, alimentarse de quienes habitan en dichas comunidades que, si utilizamos la noción de Baudrillard (1995), podríamos tildar de *hiperreales*. «Come-se muito um alimento que nao contém nutrientes. Consomem-se muitas imagens que nao têm nenhuma informação nova, nenhum apelo novo, nenhuma surpresa, nenhum nutriente para a alma, que se repetem até a exaustão» (Baitello Junior, 2003: 80). Estas *imágenes inflacionadas*, Malena Segura Contrera (2002) las entiende como un fenómeno característico de las «sociedades de obesos anémicos» en las que vivimos y agrega que es una especie de «gula mal metabolizada» que puede llevar a situaciones críticas. «Estos son los monstruos en la era de lo mediático, y ahora en vez de ser caníbales, lo que sería el resultado de nuestra esperanza antropofágica, son en realidad resultado de lo que Norval Baitello Junior llama *la iconofagia*» (Segura Contrera, 2004: 200).

Basándose en los estudios de Vilém Flusser (1998), Baitello Junior supera los análisis iconofágicos y precisa que la evolución de los medios, desde los más recóndito de la especie humana —«(...) como outras espécies animais...» (Baitello Junior, 2003: 81)— se comunicaba a través del cuerpo, por medio de gestos, sonidos, olores, movimientos, etc., tratándose de una *comunicación tridimensional*. Posteriormente, cuando el hombre comenzó a utilizar objetos como soportes, cuando el hombre se dejó llevar por artefactos, nace el mundo de las imágenes y se diagnostica la *comunicación bidimensional*. Desde este punto, el recorrido fue corto y preciso, llegando a una *comunicación unidimensional*, de trazo y de línea en el momento en que las imágenes se tornan en pictogramas, luego en ideogramas y después en letras... «E, finalmente, com o desenvolvimento das tecno-imagens, alcançamos o mundo de comunicação nulodimensional, uma vez que as imagens técnicas, produzidas por aparelhos, nada mais são que uma fórmula abstrata, un algoritmo, un número» (*Ibidem*).

Desde sus últimas investigaciones en torno a la lectura de la mujer en ámbitos modernos y postmodernos, Víctor Silva Echeto explica que no se pueden perder de vista las cuestiones de la publicidad y la televisión, las cuales imbuidas en los efectos de las tecnologías de la virtualidad generan un ser idéntico a sí mismo,

un ser militante de la *nulodimensión*. Este hecho no implica que se desmonte la producción de imágenes tendiente a reproducir imágenes de algo, sino que se radicaliza al transformar todo en imagen, nulodimensionalizándolo y, por ende, convirtiéndolo en simulacro. «Ya no hay referentes exteriores sino signos que se autoproducen, el dibujo de la pipa es la pipa. Así las cosas, habría que cambiar el enunciado de Magritte por el de *Esto es una pipa*» (Silva Echeto, 2003: 67). Por ello es fundamental -sugiere Silva Echeto- producir imágenes que se enfrenten a los discursos homogéneos, alimentando estrategias múltiples, diversas y transgresoras. Imágenes renovadas que se enfrenten a las imágenes virtuales y desencarnadas, como indica Eduardo Grüner.

De sujetos ya-no-sociales, e incluso ya-no-políticos (...) sino jibarizados a su mero rol de *consumidores*, y esencialmente de consumidores de imágenes y símbolos igualmente desmaterializados que ya no sólo se adhieren a las mercancías (...), sino que son en sí mismos, repitámoslo, mercancías y también «fuerzas productivas». Éstos son, al menos idealmente para el sistema, sujetos cuyo cuerpo ha quedado a su vez reducido a una *pantalla registradora* de impresiones audiovisuales por las que hay que *pagar* (Grüner, 2002: 38).

Estas estrategias transgresoras que esboza Silva Echeto permiten confrontar, resistir y contrarrestar los ejércitos *imperiales* (no imperialistas) donde se anidan las ofertas nulodimensionales de la iconofagia y el simulacro y se estimula una apertura a ámbitos ilimitados y destinados no sólo a la desobediencia postestructuralista de mayor reconocimiento a la hora de enfrentarse a la modernidad conservadora y gastada, sino a revalorizar sus habilidades para rebelarse, también, frente a las cuestiones de las postmodernidades. Tema que, en específico y sin olvidar las huellas modernas, consideramos de vital interés para buscar salidas a una de las postmodernidades que se ve, cada vez más, agobiada y que, desde su diseminado fuero interno, nos puede ofrecer alternativas para superar las patologías que, desde el análisis teórico-crítico de Baitello Junior, podemos llamar iconofágicas.

3ª estrategia: resistencia «arqueológica»

3.1. Hacia una «arqueología» contraimperial

Una de las principales estrategias utilizadas para elaborar un proyecto de re-lectura antropófaga descansa y se ve inspirado en las oportunas *mutaciones de episteme* que Michel Foucault (1966) pronosticó en diversas etapas de sus investigaciones. En este ámbito, fue necesario recoger y dejarse llevar por la alternativa «arqueológica» que este pensador propuso para resistir a las cuestiones ya instauradas y establecidas (como historia cronológica y no como *historia de las ideas*) en el campo de las hegemónicas, para seguir con la nomenclatura foucaultiana, *ciencias humanas*: «Se puede ahora invertir la dirección de la marcha...», anuncia este pensador francés (Foucault, 1969: 227).

Foucault afirma que no existe un sentido único de verdad, una Verdad con «V» mayúscula que cuenta una sola historia definida y delimitada, sino que son más fáciles de percibir las historias específicas que, siguiendo a Giovanni Levi o a Carlo Ginzburg, podríamos denominar *microhistorias*. Historias mínimas que se alejan de las dispersiones espacio-temporales tradicionales y se entienden como un conjunto transformable e ilimitado. Gilles Deleuze, sobre lo mismo, se cuestiona, en una carta dirigida a Foucault (encarnado en su heterónimo François Ewald): «(...) si los dispositivos de poder son constitutivos de verdad, si hay una verdad del poder, debe haber como contra-estrategia algún tipo de poder de la verdad contra los poderes...» (Deleuze, 1977: 23). Es necesario, si seguimos a Deleuze, re-leer la categoría de verdad sin ligarla y sin reconstruir bajo sus planteamientos –por lo que es criticado Foucault– nuevas y actualizadas fórmulas de poder. Por consiguiente, hay que proponer un poder de la verdad contra los poderes establecidos que dictan el sentido único. Ya sean las formas de poder que visualizamos en los modelos ejecutados por la modernidad, es decir, y como lo dimos a entender en párrafos anteriores, la *soberanía imperialista arborescente* y los modelos que Hardt y Negri diagnostican en el ámbito de la postmodernidad como nueva *soberanía postmoderna* o *imperial* al diferenciarlo de los ejercicios imperialistas más próximos a la modernidad y su proyecto de Verdad con «V» mayúscula. Sin olvidar, por supuesto -y escapándose de los estudios de estos últimos investigadores- que el tema de la soberanía, tanto Foucault como Deleuze lo dan por saldado bajo la cuestión moderna –o, más bien, predisciplinaria–

y no, necesariamente, bajo las secuelas «post» que analizan los autores de *Imperio* y que transita hacia una soberanía diseminada, múltiple y rizomática en el terreno de lo postmoderno¹.

Como consecuencia de su comentario, Deleuze reflexiona en dicha crítica-epistolar incitando a Foucault a que hable de una nueva concepción de verdad. Para que haga un re-planteamiento de la verdad desconectado de las permanentes tácticas de poder que este último pensador elabora largamente en sus conferencias en Río de Janeiro (1973), publicadas bajo el nombre de *La verdad y las formas jurídicas* (1998) y posteriormente ampliadas en su libro *Vigilar y castigar* (1975).

Así las cosas, esta provocación deleuziana nos invita a preguntarnos sobre la importancia que pueden tener ciertas concepciones al quitarles la carga de «realidad y verdad social» que éstas conllevan, mirándolas, por lo menos, bajo el velo de un volumen múltiple, donde se observan y diferencian nociones heterogéneas, donde se pliegan, re-pliegan y des-pliegan -en el sentido *antropófago-simbólico* que le otorgamos a este concepto activo y movedido por sí mismo- ideas específicas que no tienen opción alguna para imponerse una frente o sobre la otra, ni de definirse e identificarse de manera sesgada y homogénea. Con esto, podemos rescatar la noción de *archivo* que propone Foucault:

Entre la *lengua* que define el sistema de construcción de las frases posibles, y el *corpus* que recoge pasivamente las palabras pronunciadas, el *archivo* define un nivel particular: el de una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados (...) disipa esa identidad temporal en que nos gusta contemplarnos a nosotros mismos para conjurar las rupturas de la historia... (Foucault, 1969: 220, 221, 223).

Con los argumentos que plantea Foucault y que Deleuze enfatiza, surgen las bases epistemológico-metodológicas de la re-lectura antropófaga que tratamos de elucidar. El proyecto de indagación «arqueológico» (alejado de su interpretación formal y

¹ Para Hardt y Negri la soberanía es una noción totalmente europea ya que se desarrolló en este continente, en coherencia con el crecimiento de la misma modernidad. «El concepto constituyó la verdadera piedra angular de la construcción del eurocentrismo» (Hardt y Negri, 2000: 74). La soberanía moderna, entonces, se transformó en el concepto crucial del dominio europeo, ya sea dentro o fuera de sus fronteras, es decir, el dominio binario interno-externo del mundo. «Las formas políticas democráticas, plurales o populares podrían declararse, pero la soberanía moderna realmente tiene una única figura política: un único poder trascendente» (*Ibidem*, 86).

tradicional que lo relaciona con ruinas que el paso del tiempo va dejando de lado y que se encierran en su propia reserva y marginación) no instiga al sondeo y reconocimiento de ningún principio, sino describe los discursos como prácticas específicas en el elemento *archivo*. La «arqueología» es una forma de re-escritura de lo ya definido, es una transformación que propone alternativas a lo que, posteriormente, el mismo Foucault denominó como *El orden del discurso* (1970).

La sugerente y polémica invitación que Deleuze le hace a Foucault, en el campo de la arqueología y en dirección a una nueva concepción de la verdad en el nivel de su propuesta micro-analítica, es una proyección de lo que se trata de exponer y evidenciar desde la complicación que ofrece la misma idea de verdad. Es así como la necesidad por la cual aboga Deleuze supera, como también lo hace premonitoriamente con las *sociedades de control*, la estructura en la que queda sumergido Foucault poniendo en cuestión las *sociedades disciplinarias*, explicadas bajo el ejemplo *panóptico* de Jeremy Bentham (1784-1832).

La idea de Deleuze anuncia un contra-poder, «(...) un poder de la verdad contra los poderes» y pregunta si «(...) se encontrará en esta renovación una materia que se pueda volver contra el poder» (Deleuze, 1977: 17). Una verdad donde el poder, como lo precisa Jesús Ibáñez (1994), no se reserve el azar y sí se reserve la norma. La búsqueda de una estrategia que vaya contra la creación de un nuevo poder que pretenda transgredir al anterior instaurado y establecido, pero sin caer en los resquicios y consecuencias contagiantes de ese mismo modelo de poder.

3.2. Resistencia de la resistencia

Influidos por el proyecto deleuziano (y en ocasiones guattariano) y la mirada postestructuralista, Hardt y Negri proponen una estrategia de características similares al explicar que el *imperio* debe ser enfrentado a partir de un ejercicio multitudinario y creativo -*contraimperial*, le llaman- que supere el poder de la Verdad con «V» mayúscula y que potencie un nuevo y revalorizado proyecto rizomático y heterogéneo (antropófago y no caníbal), surgido al diagnosticar, de la mano de las *sociedades de control*, un nuevo modelo de soberanía en el tejer y destejer de una de las dispersas y polivalentes versiones de la postmodernidad. Es decir, un proyecto *contraimperial* que se produzca en el interior de la misma postmodernidad.

Jenaro Talens (1994), en el campo de nuestra investigación, fue uno de los principales teóricos que ayudó a comprender este doble ejercicio de resistencia. Ejercicio que, posteriormente, traducimos al ámbito del imperialismo y el *imperio*, desde las nociones de Hardt y Negri. La resistencia doble², para este pensador, se debe enfrentar «(...) contra la nostalgia de la representación -es decir, contra la idea de un sujeto central a cuya vida remitirá el texto literario-, mediante una escritura que hable *desde* y no *de* una experiencia individualizada...» y, por otra parte, contra el «(...) sujeto descorporeizado del simulacro, permitiendo a la alteridad que nos constituye circular libremente a través de un tejido que, parafraseando a Roland Barthes, ya no estará 'dominado por el superego de la continuidad, un superego de evolución, historia [y] filiación'» (Talens, 1994: 367).

En una primera lectura, y como ya lo vislumbramos con Silva Echeto, entendemos de lo explicitado que se rompe la *semejanza* de la *representación* (como la afirmación de un vínculo representativo) anunciada por Foucault con el *Esto no es una pipa* de Magritte y habilita, asimismo, una *similitud* que, para este pensador francés, «(...) hace circular el simulacro como relación indefinida y reversible de lo similar con lo similar» (Foucault, 1973: 64). En consecuencia con Talens, Silva Echeto anuncia la necesidad de transgredir los códigos y aquellas representaciones que han levantado un sistema desde una mirada Moderna, Colonial, Blanca y Patriarcal. «Hay que provocar, pervertir, convertir a la representación en una trampa de sí misma. Producir desde el afuera (antirepresentativo) otra subjetivación más flexible y cuestionadora de los códigos establecidos» (Silva Echeto, 2003: 66).

En una segunda lectura, este proyecto de resistencia que rescatamos de Talens es una idea fundamental para cuestionar y transgredir la cultura del simulacro. La resistencia a la representación y su declarada muerte (aunque sus fechas de expiración y entierro no coinciden y dependen de qué fuente teórica lo plantee)³ es un tema que elucidamos, incluso, desde los

² Hablamos de una resistencia a los modelos imperialistas modernos y de otra resistencia, posterior, a los modelos *imperiales* postmodernos. Hablamos, entonces, de la resistencia de la resistencia.

³ Michel Foucault asocia la crisis y pérdida de la representación, en el siglo XIX, con el surgimiento de la modernidad. Particular y adelantada posición ya que, para otros pensadores, la representación desaparece en momentos, por lo general, posteriores. Este es el caso, para sólo nombrar alguno, de Jenaro Talens, al sostener que el cine y la fotografía pertenecen, de manera metafórica, a la galaxia Gutenberg, ya que estos discursos pudieron ser reconducidos e integrados en el marco de la

mismos proyectos postestructuralistas (como la *deconstrucción*, por ejemplo), entre muchas otras tendencias que han diagnosticado la construcción de sociedades limitadas y definidas, como lo sugiere Foucault al indagar sobre la Verdad como única razón occidental.

Pero, el segundo campo de resistencia es, desde nuestro punto de vista, el motivo por el cual hay que enfrentarse a las consecuencias de la simulación y la virtualización que nos acarrearán los nuevos tiempos. En este contexto, nos invita Talens a buscar fórmulas ya no sólo para resistir la reconocida y cuestionada representación, sino las consecuencias que la apertura diseminada y la eliminación de éstas pueden producir. El conflicto, como sugiere Ibáñez, no se acabó al morir la representación, sino se dificultó al tratar de escaparse de ésta: «(...) hay que cambiar las reglas del juego: no simplificándolas (...) sino complicándolas (poniendo nuevas dimensiones)» (Ibáñez, 1994: 113).

En este punto es donde vislumbramos lo que Talens, al referirse al espacio del poema, asociaría con «Este lugar (simbólico) intermedio» y donde nosotros llegamos a una renovada noción de lo híbrido (García Canclini, Bhabha, Todorov), lo mestizo (Ortiz, García Gutiérrez, Said, Todorov) y lo criollo (Glissant, Vázquez Medel). Nociones que estimulan un pensamiento del ENTRE, un *third space* (tercer espacio) en la idea de Homi K. Bhabha (1994) que, no sólo cuestiona al pensamiento binario de la representación, sino se cuestiona y pretende transgredir los conflictos que, desde los estímulos postmodernos, se multiplican por nuestras sociedades *glocalizadas* (Virilio, 1995).

Es necesario, para nosotros y desde una mirada postestructuralista, crear un proyecto *contraimperial* que se enfrente a las cuestiones de una singular postmodernidad que está engendrando, bajo su seno, una crisis sumergida en *Un Mundo Feliz* (y no *Gran Hermano*) que tiene al *control* como un paradigma disperso, repar-

tradición de la escritura: «(...) el cine, cuando empezó, funcionaba de acuerdo con esa lógica de la representación que es un poco lo que está en la base de la llamada 'galaxia Gutenberg'» (Talens, 1998: 371). Partiendo del fundamento de que la representación está en la oposición entre la verdad y la no-verdad, el cine, en cuanto discurso, se puede relacionar con las producciones que se hicieron entre finales del siglo XIX y mediados del XX, ya que «(...) lo que se hace ahora, que son películas, pero no cine» (*Ibidem*, 372). Exponemos esto con la idea de que la modernidad (en la cual Foucault clausuró la representación) impuso, después de su reinado, diversas secuelas que, a su vez y de alguna manera, circularon en sociedades ulteriores.

tido y, en muchas ocasiones, encubierto en cada uno de sus rincones.

3.3. La crítica a los *cultural studies* (después de la «V» de la antropofagia)

Para llevar a cabo un proyecto *contraimperial*, de enfrentamiento contracultural, nos parece importante revalorizar ciertas concepciones que, en periodos premodernos, modernos y postmodernos, han sido envueltas bajo algunas calificaciones que han disminuido su potencia multitudinaria, encasillándola, en la medida de lo posible, dentro de lo «normal».

Sin ir más lejos, y sólo para comenzar este apartado desde nociones cercanas y contemporáneas, los *cultural studies* poco a poco se han ido hundiendo en un discurso que los ha llevado a interpretaciones, igual de válidas que otras, pero que los ha alejado de las proyecciones interdisciplinarias por las cuales se les reconoció, sin olvidar además que -a pesar de ser apoyado por intelectuales *postcoloniales* (hablamos de Edward Said y Homi Bhabha, por ejemplo)⁴ - surgieron desde un ámbito académico próximo a las tendencias imperialistas británicas y a las (esto puede ser aún más grave) corrientes del *imperio* que las cautiva y controla bajo su dominio soberano-imperial. Aunque, los propios estudios culturales, se enfrenten al *imperio*, éste los deja cobijarse bajo su «nuevo orden»; lo que implica que ese *control* diseminado, del *mundo feliz* supervisa y no aniquila (como en épocas imperialistas) a sus detractores (Hardt y Negri, 2000). En este ámbito, nos parecen interesantes las preguntas que se hace Carlos Reynoso al introducir su dura crítica a los *cultural studies*: «¿Constituyen los estudios culturales una antidisciplina libre, o reproducen los cánones disciplinares de la ciencia normal? ¿Han cumplido los estudios culturales su promesa de apertura, o buscan instaurar alguna clase de ortodoxia?» (Reynoso, 2000: 13).

En todo caso, desde nuestra percepción y siguiendo los cuestionamientos de Reynoso, encontramos en dicha *disciplina*, que aboga por un modelo interdisciplinario, algunas lecturas conservadoras que la han acercado, sobre todo en EE. UU. -que,

⁴ «Los estudios culturales no son necesariamente sinónimo de los estudios postcoloniales, aunque ambos movimientos suelen mezclarse en ocasiones acotadas (...) Moore-Gilbert siente, a pesar de su admiración casi incondicional por ellos, que dos de los autores canónicos del postcolonialismo más o menos vinculados con los estudios culturales (Gayatri Spivak y Homi Bhabha) están produciendo textos 'decepcionantes' o 'reciclados', y que tienen poco que agregar a lo que ya aportaran en sus producciones de principios de los años noventa» (Reynoso, 2000: 31, 44-45).

sin ser el centro, es el paradigma del *imperio*— a proyectos de derecha que se traducen en marginación económica, política y social y, por ende, de corte muy anti-interdisciplinario.

A pesar de que muchos *culturistas* encuentran en la estrategia deconstructiva un mecanismo eficaz para la fundamentación de los *cultural studies*, Jacques Derrida al referirse a éstos indica, en el marco de unas *nuevas humanidades* universitarias, lo siguiente:

Estas Humanidades por venir atravesarán las fronteras entre las disciplinas sin que eso signifique disolver la especificidad de cada disciplina dentro de lo que se denomina a menudo de modo confuso la interdisciplinariedad o dentro de lo que se ahoga en otro concepto que sirve para todo, los «*cultural studies*» (Derrida, 1998: 63).

Desde una mirada antropológica⁵, Reynoso deja en claro las cuestionables intenciones de este *controlado* movimiento de resistencia que cataloga, despectivamente, como el último grito de la moda. «Lejos de ser una apertura hacia algo nuevo, se manifiestan más bien como una clausura» (Reynoso, 2000: 9). Como expone Howell (1997), no existen estudios de sociedades «exóticas» marginales que hayan surgido de los estudios culturales ya que sus defensores se interesan, en primer lugar, por entender los procesos sociales desde su propio dominio cultural, «(...) por los cuales entiendo (y ellos entienden) el 'Occidente' capitalista industrializado...» (en Reynoso, 2000: 25).

Algo similar, sucedió cuando el propio Derrida tuvo que desmarcarse de la estrategia *deconstructiva-gramatológica* ya que su proyecto trasgresor por excelencia, a través de la operación diferencia-*différance*, se vio envuelto en justificaciones teóricas para modelos políticos de derecha, sesgados y cerrados con elementos que se escapan del planteamiento (e incluso de la revalorización que nosotros aplicamos al proyecto deconstructivo) sobre cuestiones críticas, «(...) no sólo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del

⁵ «(...) el marco contra el cual ofrezco contrastar los estudios culturales es el de las ciencias sociales en general y la antropología en particular, sin que este en juego ninguna teoría concreta» (Reynoso, 2000 13). Entendemos, por tanto, que el punto de vista de Reynoso es disciplinario, desde la antropología. Para enfatizar lo anterior, podemos decir que su libro se denomina: *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica* (2000).

pensamiento...» (Derrida, 1998: 112-13). En pocas palabras, dichas lecturas construyeron (y no deconstruyeron) un nuevo universal a partir de una de las posturas -como es la deconstrucción- planteada para intervenir los significados transcendentales, es decir, los universales estáticos y estriados.

Finalmente, no podemos dejar de mencionar uno de los más manoseados subproductos de los estudios culturales: el *multiculturalismo*. Las versiones existentes en torno al *multiculturalismo* han propiciado un enclaustramiento de esta misma noción y su más extrema tendencia a crear *ghettos* dentro de sociedades multirraciales pero marginadoras. Silva Echeto trata con precisión este tema-denuncia ya que, en la actualidad, no se puede hablar con soltura y en el sentido heterogéneo de lo multicultural. El multiculturalismo está infectado de posiciones «(...) que corren el riesgo de volver esencialistas y estáticas a las culturas» (Silva Echeto, 2003: inédito). Así lo expresa el escritor brasileño Milton Hatoum:

Brasil es un ejemplo de sociedad mestiza, algo que es muy diferente del multiculturalismo norteamericano, que intenta dividir y confinar las culturas en espacios cerrados para no mezclarlos. Una sociedad que sólo mira hacia sí misma no puede entender la riqueza (...) del mundo. Cada uno de nosotros tiene su historia particular, y su lengua materna, o su suelo y su paisaje primordial. Pero no significa que seamos impermeables a otras culturas. Para un brasileño, el mestizaje es algo natural, de nacimiento, y nuestra mayor creencia... (Hatoum, 2002: 10).

Desde este punto de vista, también lo entiende Cary Nelson (1996), al precisar que en América del Norte, el multiculturalismo se reduce, por lo general, a una forma política de identidad competitiva que redunde en grupos oprimidos y marginados, en «(...) una jerarquía basada en el registro histórico de sus sufrimientos» (en Reynoso, 2000: 32). Grüner, por su parte, lo encasilla como un «fetichismo de la diversidad abstracta» que olvida las contemporáneas relaciones de poder y violencia intercultural, asegurando que el multiculturalismo es un *objeto de deseo* secreto del racismo, «(...) el Poder sólo vestirá sus ropajes multiculturalistas mientras nadie se proponga seriamente decirle a la cara que está desnudo. De otra manera, lo que hará será arrojar sus toneladas de bombas sobre cualquier cultura que (...) pretenda afirmarse como *auténtica* diferencia» (Grüner, 2002: 23). Es más, este investigador culpa a los estudios culturales de trivializar

parte de los conceptos que han perdurado estos últimos años y entre los cuales, por supuesto, se encuentra el multiculturalismo.

Por lo mismo, es necesario revalorizar estos conceptos para adaptarlos a las nuevas lecturas híbridas, mestizas y criollas que -pensamos- deberían cuestionar a las identidades cerradas en beneficio de unas *identificaciones rizomáticas* y plurales. Subvirtiéndolo, incluso, los propios proyectos asfixiantes de un sector de la postmodernidad que se entusiasmó con el poder y control de la soberanía imperial, olvidando que -como sugiere Deleuze a partir de Foucault- es necesario buscar una verdad que se desligue del poder canónico y que -consideramos- debe ser generada dentro de las propias *re-territorializaciones* y *des-territorializaciones* de la postmodernidad. Esta es la emergencia que aboga por un proyecto de revalorización conceptual que se presenta como un *programa de subversión*, cuyo propósito es contrarrestar el proyecto *imperial*, el sujeto descorporeizado del simulacro, si retomamos el segundo punto a resistir que expone Talens.

En consecuencia, puede ser de utilidad re-leer y recuperar, por ejemplo, este tipo de estudios desde una mirada latinoamericana (Silva Echeto, 2004), sin dejar de lado -como lo explica Néstor García Canclini (1999)- la primaria versión (sin nombre propio) que tuvieron en dicho continente. Así también lo entiende Jesús Martín Barbero (1997) al precisar que el incentivo para estudiar la «cultura» no viene del exterior, sino que fue captado de las lecturas de José Martí y de José María Arguedas: «Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esa etiqueta apareciera» (en Silva Echeto, 2004).

Conjugaciones culturales que surgieron mucho antes de que éstos fueran definidos como *cultural studies* en lengua anglosajona (esto nos invita a reflexionar, por una parte, que la popularidad en el ámbito académico proviene, por una parte, de su nacimiento en el Occidente patriarcal y, por otra, de su no-nacimiento o marginación en la versión externa) y que sus bases inter y transdisciplinarias e inter y transculturales están implícitas en un continente en permanente conflicto, contaminación y -en palabras de uno de los pioneros y más olvidados en estas investigaciones, como es el antropólogo cubano Fernando Ortiz (1947)- desde una idea *transcultural* en referencia a las mezclas de este «nuevo continente». Al respecto, García Canclini precisa:

(...) que las búsquedas transdisciplinarias, el estudio de la

multiculturalidad y sus vínculos con el poder tenían formatos distintos que en Estados Unidos, y a la vez diferentes en México y Perú, donde lo intercultural pasa en gran parte por la presencia indígena, o en el Caribe, donde es central lo afroamericano, o en el Río de la Plata, en que el predominio de la cultura europea simuló una homogeneidad blanca. Cuando se pregunta quiénes son nuestros otros, la respuesta no es la misma en toda América Latina, ni en todo Estados Unidos (García Canclini, 2000: 38).

4ª estrategia: Resistencia y re-lectura antropófaga

A partir de lo mencionado, podemos concluir que uno de los propósitos que nos llevó a plantear el presente proyecto antropófago, se debe a la reflexión que nos invita a confirmar que muchos de los conceptos que en este trabajo utilizamos, se encuentran sumergidos en lo más recóndito de lo *nictomorfo* como explicaría Gilbert Durand (1960). Conceptos desprovistos de valor y considerados como un punto negativo y en contra de los principios sociales creados por los imaginarios eurooccidentales. Nociones que, acuñadas en épocas anteriores, se han teñido de una carga que supera sus propios planteamientos iniciales y se encuentran definidas a partir de modelos premodernos o modernos, como, por ejemplo, la misma antropofagia que fue transformada en sinónimo de canibalismo, a partir de algunas caprichosas e interesadas conclusiones obtenidas por los conquistadores de América y, en especial, por Cristóbal Colón. Así lo analizó Foucault en su momento: «(...) para evitar que entre estos *petit blancs* y los colonizados se anudara una alianza (...) se les dotaba de una sólida ideología racista: atención, vais a ir a donde los antropófagos» (Foucault, 1972: 53).

Es el caso de palabras como perversión, trasgresión, subversión que, por supuesto, tratamos de re-leer para «re-dibujarlas» en otros contextos, diferentes a los instaurados por el discurso de autoridad. La trasgresión a las normas propuestas por la soberanía moderna y a las secuelas y construcciones de la soberanía imperial, es uno de los objetivos de esta empresa que no, necesariamente, valida dichas nociones sino que las destiñe de la *mitología blanca* (Derrida, 1971), pintándola con colores intermedios y tercero espaciales que se agrietan en un ejercicio diverso e híbrido.

El discurso de Occidente, en el caso particular de la antropofagia, logró homogeneizar a tal nivel su versión de esta idea que fue capaz de homologar dicha noción con la de canibalismo. Partiendo de la base que, hasta el siglo XV, el vocablo antropófago se

relacionaba con los salvajes hombres de la prehistoria que se ubicaban en, según W. Arens, «(...) los límites de la civilización occidental que comían carne humana» (Arens, 1979: 47).

Un siglo después, la versión sobre la antropofagia pre-«descubrimiento» de América comenzó a cambiar rotundamente entre los habitantes de Europa y se produjo una lectura nueva y oportuna del término. La antropofagia llegó a asociarse con el canibalismo, según Sofía Reding Blase (1992), a través del proceso, en palabras de Todorov (1982), libre interpretativo que Colón llevó a cabo al referirse al Señor de los Señores o emperador de China, conocido, en la Europa de la época por los relatos de Marco Polo, como *Gran Kan*. Este elocuente ejemplo se potenció con la interesada adaptación del término nativo *cariba*. Así lo explica, Reding Blase:

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

Una lectura heredada de este nuevo sinónimo para la antropofagia fue utilizada, en varios de sus escritos, por William Shakespeare. Por ejemplo, en su obra de despedida, *The Tempest* (1611), el dramaturgo británico propone como esclavo salvaje y deforme a un personaje llamado *Calibán* que en uno de los pasajes de la pieza sentencia: «You taught me language; and my profit on 't / Is, I know how to curse. The red plague rid you / For learning me your language!» (Shakespeare, 1611: 8). Roberto Fernández Retamar, en su libro *Calibán* (1971) indica que Shakespeare obtuvo el término de la traducción inglesa del libro de Michel de Montaigne donde figura el ensayo denominado *De los caníbales* y donde el pensador francés sostiene:

No dejo de reconocer la barbarie y el horror que supone comerse al enemigo, más sí me sorprende que comprendamos y veamos sus faltas y seamos ciegos para reconocer las nuestras.

Creo que es más bárbaro comerse a un hombre vivo que comérselo muerto; desgarrar por medio de suplicios y tormentos un cuerpo todavía lleno de vida, asarlo lentamente, y echarlo luego a los perros o a los cerdos; esto, no sólo lo hemos leído, sino que lo hemos visto recientemente, y no es que se tratara de antiguos enemigos, sino de vecinos y conciudadanos, con agravante circunstancia de que para la comisión del tal horror sirvieron de pretexto la piedad y la religión. Esto es más bárbaro que asar el cuerpo de un hombre y comérselo después muerto. Podemos, pues, llamarlos bárbaros en presencia de los preceptos que la sana razón dicta, mas no si los comparamos con nosotros, que los sobrepasamos en todo género de barbarie. Sus guerras son completamente nobles y generosas; son tan excusables y abundan en acciones tan hermosas como esta enfermedad humana puede cobijar (Montaigne, 1604: 115-116).

La versión de Montaigne sobre los caníbales es pionera y diferente en su época. Por tanto, la pregunta ante tal declaración es: ¿por qué Shakespeare hizo aquella lectura deforme y salvaje del *Calibán* si, en principio, se basaba en la particular opinión del político francés? La pregunta queda abierta y suponemos que la figura del caníbal estaba tan instituida y definida que las palabras de Montaigne no afectaron mayormente al dramaturgo británico. Según Fernández Retamar: «Calibán es anagrama forjado por Shakespeare a partir de «caníbal» -expresión que, en el sentido de antropófago, ya había empleado en otras obras, como *La tercera parte del Rey Enrique VI* y *Otelo*- y este término, a su vez, proviene de «caribe» (...) en Shakespeare (...) *Calibán/caníbal* es un esclavo salvaje y deforme para quien son pocas las injurias» (Fernández Retamar, 1995: 27 y 30).

Para este escritor cubano, *Calibán* es el fiel representante de la América Latina mestiza que se enfrenta al intachable personaje de Shakespeare: *Próspero*, el duque legítimo de Milán que arriba a la isla caribeña de *Calibán* para someterlo bajo las consignas de la Europa colonial: «Próspero-continúa Fernández Retamar- invadió las islas, mató a nuestros antepasados, esclavizó y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer calibán sino utilizar ese mismo idioma para maldecirlo, para desear que caiga sobre él 'la roja plaga'?» (*Ibidem*, 39).

Desde un punto de vista más radical, observa este fenómeno el creador del «Manifiesto antropófago» Oswald de Andrade, quien describe a su propio *Calibán* como una mezcla entre caníbal y caribe e indio antropófago que no cumplía con la labor de enfrentarse al colonizador, sino que lo devoraba, asumiendo, así

y como lo prescribe su dieta alimenticia, las virtudes del enemigo para lograr, con esto, superar las asperezas de la alteridad y dar vida al intercambio de las hibridaciones. Por tanto, *Calibán* para estos autores es el híbrido, es el ejemplo del modelo de transculturalidad que anunciábamos con Fernando Ortiz y que relacionamos con el proceso de trasgresión antropófaga que nos parece oportuno considerar como dispositivo de resistencia, no sólo para el agobio de la representación, sino también para los efectos simulados de las *sociedades de control*.

Aunque rechace las lecturas híbridas y contaminantes⁶, Grüner (2002) cataloga como una «excepción notable» de, en y desde América Latina la proyección antropófaga, esgrimiendo que ésta surge tanto por su práctica como por la reflexión teórica que provoca:

(...) el movimiento antropofágico brasileño, a partir de Oswald de Andrade y su continuidad en poetas-críticos como Haroldo de Campos. En efecto, como punto de partida para abordar el problema de la identidad cultural y la legitimación del desarrollo «nacional» del trabajo intelectual en los países «subdesarrollados», los poetas concretistas de esa generación fueron capaces de recuperar desde el emblemático *Macumáina* de Mario de Andrade hasta las tesis críticas sobre el *logocentrismo* de origen platónico (y de proyección, diríamos ahora, «orientalista») de Jacques Derrida. La «identidad» brasileña fue concebida así como la constante *construcción* de una diferencia, búsqueda que *en sí misma* es el «modo brasileño» de ser universal. El propio Haroldo de Campos desarrolla esta perspectiva *des-centralizante* en sus estudios sobre el desarrollo del barroco latinoamericano, sobre el modelo de la antropofagia oswaldiana, que «digiere» otras culturas «vomitando» lo que no le es útil para aquella construcción diferencial (Grüner, 2002: 370-371).

5ª estrategia: A modo de cierre

A partir de esta propuesta teórico-crítica de la cultura, y basado en el proyecto de revalidación conceptual que trazamos a lo largo del presente artículo, proponemos una re-lectura de la antropofagia.

⁶ «(...) debatimos críticamente -y no sin cierto sarcasmo, hay que reconocerlo- el sueño de la *hibridez* cultural, al menos en sus versiones más ramplonas que pretenden que la globalización posmoderna (aun descontando todos sus males) permite diálogos, solapamientos, coexistencias, mezclas o mutuas fecundaciones 'interculturales', y que por esa vía no hay más que celebrar el advenimiento de un mundo a la vez culturalmente múltiple y espacial y temporalmente integrado» (Grüner, 2002: 21-22).

Antropofagia desconectada de los cánones caníbales y calibanes que se han instaurado desde la premodernidad y la modernidad. Con este impulso estimulamos un nuevo ejercicio para revalorizar la antropofagia, no sólo en la resistencia a las irrupciones de la modernidad, sino a los problemas que hemos diagnosticado en ámbitos postmodernos.

El *movimiento antropófago brasileño* batalló desde un primer momento con las nociones que se habían levantado desde las creencias y postulados caníbales. Jorge Schwartz (1991) enfatiza, al respecto, que la propia metáfora de la antropofagia brasileña va impregnada de un espíritu interdisciplinario (lejano al de los *cultural studies*), plural, que se expresa en la postmoderna noción caníbal de apropiación o hibridación cultural y que es asociable, como lo podemos apreciar, con los principios que exponemos y con los que llevamos a cabo nuestro proyecto investigador. «So a antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Philosophicamente» (de Andrade, 1928: 2). Por lo mismo, manifiesta Subirats que la moción de do Amaral y de Andrade debe entenderse como una mirada opuesta al desarrollo de la técnica y de la artificialidad de los simulacros y su redención virtual. «La edad de oro, en fin, que las vanguardias europeas se prometían como un futuro virtual, fue reivindicada antropofágicamente por los artistas brasileños como el trasfondo cultural de una realidad plurirreligiosa, multiétnica y multicultural» (Subirats, 2000: 29), retomando y revalorizando - como lo dijimos- las mismas nociones que la propia postmodernidad ha mal tratado bajo su alero. Por ello, desde la postmodernidad es necesario re-inventar, re-emplazar ciertos postulados para acarrearlos a nuevos proyectos que permitan recuperar la *descorporeización* provocada por la *virtualidad del ser* (Varela, 1992).

A partir de este *programa de subversión*, animamos -desde las manos de Eduardo Subirats, de Ericson Siqueiro y de Norval Baitello Junior- una fórmula antropófaga simbólica para resistir, desde los postulados emancipadores de Oswald de Andrade y como metáfora de los nuevos tiempos, un proyecto *contraimperial* que se alimente y aprenda a discernir, crear y pensar en las *sociedades de control*, con el sencillo propósito de aventurar, desde *universidades sin condición* y bajo proyecciones de *différance*, unas *nuevas humanidades* (Derrida, 1998) o un *nuevo humanismo* (Vázquez Medel, 2002). En síntesis, la re-lectura de la antropofagia, desde postulados sígnicos-simbólicos, como *programa de subversión*

nomadológico, como *máquina de guerra* -entendiendo la máquina como una pieza de lo humano: máquina de lo humano y no contra lo humano- y como proyecto de resistencia para superar los modelos soberanos, ya no sólo imperialistas, sino también y sobre todo, *imperiales*.

Esta es, para nosotros, la emergencia del cambio de milenio por el cual transitamos. Emergencia *contraimperial* que puede ofrecer, desde nuestro punto de vista, una estrategia *antropófaga simbólica* en beneficio de una apertura intercultural, desmintiendo los discursos que abogan por un después de la postmodernidad apocalíptico (Reynoso, 2000) y luchando por una renovación, por «(...) una diferencia de potencial que produzca un tercero o algo nuevo», en palabras de Deleuze (1985:240). Dispositivos que desde la postmodernidad no permitan el paso a lo apocalíptico, sino despierten alternativas plurales y multitudinarias. Por eso, pensamos que los estudios culturales no son un paso tendiente a solucionar y confrontar los problemas de lo postmoderno, sino son una figura viciada que ha descansado en su popularidad y éxito editorial para tratar de romper con los cánones, logrando, con esto, canonizarse a sí misma.

En consecuencia, es necesario revalorizar las ideas y nociones que giran en torno a una inter o transdisciplinariedad gastada y cansada bajo el soporte de los estudios culturales y re-leerla desde una mirada transgresora y perversa que, a su vez, cuestione estos conceptos. Una mirada que supere los síntomas antidisciplinarios que vislumbran los acérrimos defensores de los estudios culturales. Después de un trabajo «arqueológico», ¿podríamos hablar de una *indisciplina*? ¿Podríamos jugar con una indisciplina de la disciplina?: para poner en jaque a lo inter, trans⁷ o antidisciplinario y sobrepasar a los propios estudios culturales.

Nuestro propósito no es combinar los estudios culturales con las posturas postmodernas, sino desde una de las tantas postmodernidades re-estudiar la cuestión de la disciplina para buscar alternativas que ayuden a escapar de los vicios, como los

⁷ Algunos esbozos sobre la indisciplinariedad expusimos en la presentación del catálogo del montaje «El eterno retorno» del artista Jesús Algovi. Exposición realizada, entre el 27 de febrero y el 28 de marzo de 2004, en la «Sala Pescadería Vieja» del Instituto de Cultura de Jerez de la Frontera. BROWNE, Rodrigo (2004): «La indisciplina de la disciplina. Desde un arte rizomático a la provocación antropófaga». *El eterno retorno*. Jerez de la Frontera, Instituto de Cultura de Jerez de la Frontera.

mismos *cultural studies*, que han surgido en el seno de esta tendencia. «Cuando se combinan estudios culturales y postmodernismo el resultado es de una ortodoxia acaso más acentuada, un fundamentalismo de lo que debe y lo que no debe hacerse» (Reynoso, 2000: 73).

Re-lectura regenerativa que implementa una férrea voluntad para confrontar -como asegura Grüner (2002)- lo establecido, de mirar cara a cara los imposibles y en vez de renegar las nuevas alternativas, remontar una estrategia que permita cambiar aquellos desajustes que, en la actualidad, aquejan y afectan. Nueva estrategia de teoría crítica de la cultura que podría haber sido esbozada desde los propios estudios culturales y cuyo fin hubiese sido reconstruirse a sí mismos, para revalorizarse y para luchar - como no lo hizo- contra «(...) el análisis del modo como actualmente la Cultura *en tanto tal* es un instrumento de alineación, dominación y 'engaño de masas'» (Grüner, 2002: 40).

Así lo indica Milton Hatoum -brasileño de origen libanés y uno de los máximos renovadores de la actual literatura de su país, quien en su última novela describe a una «Sherezade del Amazonas» y a un «mosaico amazónico, pero también moro»: «No hay cultura aislada, pura y auténtica. La cultura es mezcla (...) separarla es una locura que puede llevar a la exclusión, al totalitarismo, a la idea de que la 'gran cultura' es la de los centros homogéneos» (Hatoum, 2002: 18).

6. BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADE, Oswald de (1924): «Manifiesto de la poesía Pau-Brasil», *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. Madrid, Cátedra, 1991.
- (1928): «Manifiesto Antropófago», *Revista de Antropofagia* (1928-1929), reedição da revista literaria publicada em Sao Paulo - 1ª e 2ª «dentições». Sao Paulo, Abril e da Metal, págs. 3 y 7.
- (1942): «El movimiento modernista», *Brasil 1920-1950: de la Antropofagia a Brasilia*. Valencia, IVAM, 2000.
- ARENS, W. (1979): *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. México, Siglo XXI, 1981.
- BAITELLO JUNIOR, Norval (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», Universidad de Sevilla.
- (2002a): «A Iconofagia e a Antropofagia. As imagens que nos devoram'', *Comuniquiatra*. 5, Sevilla, Montevideo y Valparaíso, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>

- (2002b): «¿Pueden las imágenes devorar a los hombres? Iconofagia y Antropofagia», *Comuniquiatra*. 5, traducción de Graciela Machado Lima con la colaboración de Rodrigo Browne Sartori, Sevilla, Montevideo y Valparaíso, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>
- (2003): «Publicidade e imagen: a visao e seus excessos», *Publicidade e Cia*. Sao Paulo, Thomson.
- (2004): «Las cuatro devoraciones. Iconofagia y antropofagia en la comunicación y la cultura», *Comunicación. Revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*. 2, Sevilla, Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura (En prensa).
- BAUDRILLARD, Jean (1995): *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama, 1996.
- BENTHAM, Jeremy (1784-1832): *El panóptico*. Madrid, La piqueta, 1989.
- BHABHA, Homi K. (1994): *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2003.
- DELEUZE, Gilles (1977): «Deseo y Placer», *Archipiélago*, 23, Barcelona, 1995, págs. 12-20.
- (1985): *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona, Paidós, 1996.
- (1990): «Post-scriptum sobre las sociedades de control», *Conversaciones 1972-1990*. Valencia, Pre-textos, 1996.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (1972): *El AntiEdipo Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 1995.
- (1976): *Rizoma (introducción)*. Valencia, Pre-textos, 1997.
- (1980): *Mil mesetas Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-textos, 2000.
- DERRIDA, Jacques (1967): *De la Gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.
- (1971): «La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico», *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 1989.
- (1998): *La Universidad sin condición*. Madrid, Trotta, 2002.
- DURAND, Gilbert (1960): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general*. Madrid, Taurus, 1981.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1995): *Calibán Contra la Leyenda Negra*. Lleida, Edicions de la Universitat de Lleida.
- FOUCAULT, Michel (1966): *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1986.
- (1969): *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1996.
- (1970): *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.
- (1972): «Sobre la justicia popular. Debate con los Maos», *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona, Alianza, 2001.
- (1973a): *Esto no es una pipa. Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama, 1989.
- (1973b): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa, 1998.
- (1975): *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1994.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1989): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, Grijalbo.

- (1999): *La globalización imaginada*. Buenos Aires, Paidós.
- (2000): «La épica de la globalización y el melodrama de la interculturalidad», *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Santiago de Chile, Cuarto propio.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio (2002): *La memoria subrogada. Mediación, cultura y conciencia en la red digital*. Granada, Universidad de Granada.
- GINZBURG, Carlo (1986): *El queso y los gusanos*. Barcelona, Muchnik.
- GLISSANT, Édouard (1996): *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona, del Bronce, 2002.
- GRÜNER, Eduardo (2002): *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires, Paidós.
- HARDT, Michael (2002): «El imperio contraataca». Entrevista de Marina Garcés y Santiago López Petit, *Archipiélago*, 53, Barcelona, pp. 61-65.
- HARDT, M. y NEGRI, Antonio (2000): *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2002.
- HATOUM, Milton (2002): «No se puede escribir sobre lo que se recuerda con nitidez». Entrevista a Milton Hatoum de Javier Rodríguez Marcos, «Babelia», *El País*, Madrid, pág. 10.
- IBÁÑEZ, Jesús (1994): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid, Siglo XXI.
- LEVI, Giovanni (1996): «Sobre microhistoria», *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza, pp. 119-143.
- MONTAIGNE, Michel de (1604): «De los caníbales». *Ensayos Escogidos* (1959), México, U.A.M., 1978.
- ORTIZ, Fernando (1991): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana, La Habana Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, Renato (2000): «Diversidad cultural y cosmopolitismo», *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*. Santiago de Chile, Cuarto propio.
- REDING BLASE, Sofía (1992): *El buen salvaje y el caníbal*. México, U.A.M.
- REYNOSO, Carlos (2000): *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona, Gedisa.
- SAID, Edward W. (1978): *Orientalismo*. Madrid, Libertarias, 1990.
- SCHWARTZ, Jorge (1991): «Periferias textuais», Sao Paulo <http://www.usp.br/revistausp/n3/fjorgetexto.html>
- SEGURA CONTRERA, Malena (2002): *Mídia e pânico. Saturação da informação, Violencia e Crise Cultural na Mídia*. Sao Paulo, Annablume y Fapesp.
- (2004): «Los monstruos en/de los mass media», *Sin Carne. Cuerpos de mujer: comunicación y poder*. Sevilla, Arcibel.
- SHAKESPEARE, William (1611): «The Tempest», *The complete dramatic and poetic works of William Shakespeare*. Philadelphia and Chicago, The John C. Winston Company.
- SILVA ECHETO, Víctor (2003a): *Comunicación, información y transculturalidad. La construcción de la identidad y la multiplicidad de las culturas*. Tesis Doctoral. «Programa Interdisciplinar en Estudios Culturales Literatura y Comunicación», Departamento de

- Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- (2003b): «Las representaciones y los simulacros: la mujer en el cine y en los medios de comunicación», *Las mujeres, los Saberes y la Cultura*. Sevilla, Arcibel.
- (2004): «Los estudios culturales y los estudios en comunicación en las Américas», Actas Ier. Congreso Internacional «El futuro de la comunicación». Facultad de Comunicación. Universidad de Sevilla. Sevilla (En prensa).
- SUBIRATS, Eduardo (2000a): «Antropofagia contra globalización o el Paraíso en América Latina», *Quimera*, 193-194, Barcelona, pp. 88-91.
- (2003a): «Río virou ruina de cidade histórica cercada de favela», entrevista de Claudia Nina, *Vitruvius*, Sao Paulo, <http://www.vitruvius.com.br.arquitextos>
- (2003b): *A penúltima visao do Paraíso*. Sao Paulo, Studio Nobel.
- TALENS, Jenaro (1989): «El espacio del poema», *Cenizas del sentido*. Madrid, Cátedra (=1973).
- (1994): «Escritura contra simulacro. El lugar de la literatura en la era electrónica». *El sujeto vacío*, Madrid, Cátedra, 2000.
- (1998): «Imagen y tecnología», *El sujeto vacío*. Madrid, Cátedra, 2000.
- (2000): «Introducción: Vicisitudes de la identidad. De la lectura como diálogo o el sujeto vacío», *El sujeto vacío*. Madrid, Cátedra.
- TODOROV, Tzvetan (1982): *La conquista de América. El problema del Otro*. México, Siglo XXI, 1998.
- VARELA, Francisco J. (1992): *La habilidad ética*. Barcelona, Debate, 2003.
- VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel (2001): «El gran mediodía: sobre la transhumanización», *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>
- (2002a): «Un lugar en el mundo. Para una teoría del emplazamiento», Artículo inédito analizado en los talleres del Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la comunicación (*GITTCUS*), Departamento de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Literatura, Universidad de Sevilla, Sevilla.
- (2002b): «Mundialización, comunicación y nuevo humanismo. Implicaciones educativas», *TCC* revista electrónica del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <http://www.cica.es/aliens/gittcus/li.htm>
- VIRILIO, Paul (1995): *La velocidad de liberación*. Buenos Aires, Manantial, 1997.

