

Neototemismo y órbitas de lo imaginario: Crisis de la imagen y emergencia de la visualidad. Neototemism and Imaginary: Image Crisis and Visual Emergence.

Víctor Silva Echeto
(Universidad de Playa Ancha-Chile)
Rodrigo Browne Sartori
(Universidad Austral de Chile)

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

Papier... Chacun joue l'autre: Soit l'énoncé "Aucun n'est Sans son Autre: Samson le hante".
(H. Cixous)

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

Resumen:

<http://dx.doi.org/IC.2007.01.08>

El presente ensayo realiza un recorrido por distintas "órbitas" de lo imaginario. Órbitas que han considerado -desde las nociones de tótem y tabú y la oposición entre el *bricoleur* y el ingeniero- la *negatividad* que implicaban los actos de sentido de devoración corporal y práctica sexual. Es decir, el totemismo -como normativa que comprende a los humanos en su cláusula sobre sexo y a los animales en su cláusula sobre alimentos- esboza a modo de tesis que esas visiones están impregnadas del régimen imaginario *nictomorfo*, de lo negro y lo oscuro. Como consecuencia de lo anterior, y bajo el amparo de cierto cientificismo y una pretendida capacidad "humana" (que se enfrentaría a lo salvaje y animal), se proponen teorías que intentan ocultar cualquier carga colonial-cristiana. Desde ese planteamiento inicial surge un *neo totemismo posmoderno*, en el cual la extensión ilimitada de las imágenes produce una crisis irreversible en los regímenes de lo imaginario.

Abstract:

The following essay makes a route by diverse "orbits" of the imaginary. Orbits that have considered -from the notions of totem and taboo and the opposition between *bricoleur* and engineer—the *negativity* implied by the sense acts of corporal devoration and sexual practices. That is, totemism -as a regulation which includes the human beings in terms of sex and the animals in terms of food—outlines by way of thesis that these visions are pervaded by the *nictomorphic* imaginary regime, of the dark, of the black. As a consequence of that, and protected by certain scientism and a so-called human capacity (that would confront the animal and savage) several theories that intended to hide any colonial-Christian burden are set out. From this initial approach comes up a *postmodern neo-totemism*, in which the unlimited extension of the images produces an irreversible crisis in the regimes of the imaginary.

Palabras-clave:

Imaginario / tótem / bricolaje / imagen / canibal.

Keywords:

Imaginary / totem / bricolage / image / canibal.

Sumario:

1. Introducción: cuestiones de metodología.
2. La canibalización del discurso totémico.
3. Bricoleur versus ingeniero.
4. El neototemismo de la posmodernidad: crisis de los imaginarios y emergencia de la visualidad.
5. Conclusiones.

Summary:

1. Introduction: methodology questions
2. Cannibalism of totem discourse
3. Bricoleur versus engineer
4. Posmodern Neototemism: imaginaries crisis and visual emergente
5. Conclusions

I. Introducción: cuestiones de metodología.

El sólo hecho de que un ser vivo quiera comerse a otro es estimulado por una atracción producida por los sentidos que emanan como parte de una *antropofagia productora de sentidos*¹ *ilimitada* y que brotan, recíprocamente, del futuro devorador y/o devorado. Antropófago (tanto el que come como el que será comido y viceversa) de sentido y luego carnal que, como un lector-espectador, afila sus dientes para poner en juego, en ocasiones sin plantárselo, *la máquina productora de sentidos* que despierta este acto alimenticio, cuyo objetivo es llegar a “comerse” aquellos atributos que se quieren poseer del enemigo de la tribu vecina. Antes de explicar lo que se entiende y se ha impuesto por la institución creada bajo las normas del orden binario, es decir estructurada en el modelo de naturaleza eurocéntrica, como antropofagia de “carne y sangre”, consideramos pertinente detenernos, un momento, para indicar que rescataremos ciertas teorías introductorias desarrolladas en torno a este particular tema que nos compete. Proyecciones, generalmente ligadas al discurso de autoridad, que nos ayudarán a elucidar cómo el mal llamado canibalismo se institucionalizó como imagen colonial-occidental y cómo ha sido marginado de los límites establecidos por la misma modernidad y que encontramos, en algunos casos, como secuela del establecimiento de ésta.

Al respecto, el antropólogo francés Gilbert Durand (2000) asegura que toda la generación de investigadores que ha permitido el desarrollo e imposición de

1 Nos referimos a la noción de sentido más que a la de signo o antropofagia simbólica, considerando la perspectiva de Gilles Deleuze (1989), quien en *Lógica del sentido*, desestructura la metafísica del signo y del significado, en beneficio de un entre o espacio liminal que se ubica como diferenciante entre el significado y el significante, además, de cartografiar las relaciones estrechas entre sentido y sinsentido y entre sentido, acontecimiento y singularidad.

este pensamiento se ha dado el lujo de construir una “*mitodología*” (Durand, 2000, p. 132). Construcción que es equivalente a un filosófico edificio de lo imaginario lineal y cuyo protagonista es la visión dicotómica de los Mismos ganadores frente a los Otros segregados y perdedores. O sea, “implícitamente se vuelve a un esquema explicativo y lineal en el que se describe y se cuenta la epopeya de los indoeuropeos o las metamorfosis de la libido, cayendo nuevamente en ese vicio fundamental”, el que consiste en creer que “la explicación da cuenta completa de un fenómeno que por naturaleza se libra de las normas de la semiología” (Durand, 1981, p. 35).

En relación con lo antes expuesto, Gilbert Durand (1981) se refiere a dos regímenes de imaginarios² producidos desde la mirada eurocéntrica. Regímenes institucionalizados desde la lógica binaria: el *diurno*, blanco, pulcro, de signo positivo, frente al *nocturno*, oscuro, negro y de signo negativo. Sobre lo mismo, Jacques Derrida (1989, p. 253) precisa que la metafísica proclama una *mitología blanca* que refleja la cultura occidental, “el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, es decir, el *mythos* de su idioma...” de lo que quiere llamarse razón³.

Gilbert Durand (1981), en ese sentido, indaga y pone en duda las dicotomías que giran en torno a la creación de símbolos por parte de la mente humana e indica que ésta se divide, por antítesis, entre *Régimen Diurno* y *Régimen Nocturno*

2 Como señala Gilbert Durand (1981, p. 17): “el pensamiento occidental, y especialmente la filosofía francesa, tiene por tradición constante devaluar ontológicamente la imagen y psicológicamente la función de imaginación ‘maestra de error y de falsedad’”. Se señala con justicia que el amplio movimiento de ideas que va desde Sócrates y a través del agustinismo, la escolástica, el cartesianismo y el siglo de las luces, viene a desembocar en la reflexión de Brunschvicg, de Lévy-Bruhl, de Lagneau, de Alain y de Valéry, “tiene por consecuencia poner en cuarentena todo lo que considera como vacaciones de la razón”. Es conocida la desconfianza a la aprehensión inmediata de los objetos que se encuentra en la postura representacional y mediada del cogito cartesiano. Como ha demostrado Jean Paul Sartre (1979), los psicólogos clásicos, confundían la imagen con el doble mnésico de la percepción, éste enriquecía el espíritu con miniaturas mentales que no son más que copias de las “cosas” objetivas. Pero, hasta el propio Sartre (1979) en *La imaginación*, termina considerando que la imagen degrada el saber, jugándole -al filósofo- una mala pasada la tradición iconoclasta occidental. Por ello, Gilbert Durand intenta salir de esa crítica a la “loca de la casa”, proponiendo la noción de “régimen” de lo imaginario, que se refiere a “una estructura como una forma transformable, que juega el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes y susceptible a su vez de agrupación en una estructura más general que nosotros llamaremos *Régimen*” (Durand, 1981, p. 57). Ese estructuralismo del Durand de los ‘60, es relativizado en los años ‘80, por el mismo teórico en *Lo imaginario* (2000). En ese escrito (Durand, 2000, p. 18), considera a lo imaginario como “el museo de todas las imágenes pasadas, posibles, producidas o por producir, y gracias a esta exhaustividad, ha permitido el estudio de los procedimientos de su producción, de su transmisión, de su recepción, ¿acaso no ha provocado por encima de todo una ruptura, una revolución verdaderamente ‘cultural’, en esta filosofía de biblioteca y de escritura que había sido el patrimonio bilingüe de Occidente?”.

3 Al respecto, no queremos dejar de comentar que en los países “transterrados” y “nuevos” de las Américas (Ribeiro, 1985), es decir, los que tienen una mayor influencia cultural europea, como son los casos de Argentina, Uruguay, y parte de Brasil y Chile, se escuchan frases muy despectivas en relación a los países que no están considerados en esta categoría, es decir, la América testimonio, integrada por Ecuador, Perú y Bolivia. Situación que se agudiza, entre otras cosas, por la migración interna entre dichas naciones, produciéndose un fenómeno que podríamos asimilar a lo que Derrida (1989) denomina mitología blanca. Por ejemplo, en algunas ocasiones a los bolivianos en Argentina se les llama cabecitas negras.

de la imagen. Por una parte, el régimen diurno se relaciona con la victoria de la luz; en cambio, el nocturno se liga a las valoraciones negativas de esta misma imaginación diurna. “La valoración negativa de lo negro significaría, según Mohr, pecado, angustia, rebeldía y juicio. En las expresiones del sueño despierto se observa incluso que los paisajes nocturnos son característicos de los estados de depresión” (Durand, 1981, p. 84). Para cimentar su teoría, Durand expone que el régimen de lo diurno está pensado “contra” el semantismo de las tinieblas, de la animalidad y de la caída, contra el tiempo mortal. El régimen nocturno, por su parte, siempre se asociará a la oscuridad, como simbolización máxima de la angustia, proveniente del miedo infantil a lo negro. Lo ennegrecido es valorado negativamente y esto, el teórico, lo lleva al terreno del antisemitismo, el racismo y el rechazo occidental a la tenebrosidad que provoca la oscura nocturnidad. El miedo como el simbolismo de la ceguera hace que el régimen diurno desconfíe de lo nocturno y lo rechace totalmente, tomando una posición antagónica y de confrontación contra ese espacio de lo imaginario.

A pesar de la violenta marginación que ejecuta lo diurno frente a lo nocturno, un punto en común de ambos polos (terrorífico y diáirético) sería la *libido* -en torno a la muerte y “a la caída del destino temporal se ha ido formando una constelación femenina, después sexual y erótica” (p. 185)- siempre ambivalente; y esta ambivalencia se presenta de variadas maneras, no necesariamente porque es un vector psicológico con polos de repulsión y afinidad, sino, también, por un binarismo institucionalizado de estos mismos polos. La energía libidinal puede relacionarse con la prohibición del incesto y, entonces, se ubica bajo el alero de una autoridad paternal, divina y que no tolera más que su propia agresión masculina. En otras ocasiones, la libido se introduce en el régimen efectivo de las imágenes de la muerte, de la carne y de la noche para adaptarse a la afabilidad del tiempo. En esta última instancia es cuando el aspecto femenino de la libido se valoriza y se transforma en un símbolo materno. Finalmente, se torna en el deseo de eternidad con el propósito de superar la ambigüedad libidinosa y organizar “el devenir ambivalente de la energía vital en una liturgia dramática que totaliza el amor, el devenir y la muerte” (Durand, 1981, p. 187). Es aquí, cuando la imaginación coordina y mide el tiempo, lo enriquece con mitos y leyendas. Gracias a esto se define un nuevo régimen de la imagen que se bifurca en dos familias de símbolos que participan en y de los iconos temporales que ellas mismas componen. Frente a la imagen heroica de la antítesis que permite lo blanco (o lo diurno), es necesario buscar símbolos como eufemismos que logren, desde lo oscuro (o lo nocturno), moderar ambas tendencias. Por lo tanto, el régimen nocturno está bajo el signo de la conversión y del eufemismo. El primer grupo de símbolos está conformado por una simple inversión del valor afectivo atribuido a los rostros del tiempo. “El proceso de eufemización esbozado ya al nivel de una representación del destino y de la muerte, sin embargo sin ilusiones, se irá acentuando...” (Durand, 1981, p. 187) para terminar en una práctica de la oposición por alteración radical del sentido de las imágenes. El segundo grupo

está centrado en la búsqueda y el descubrimiento de una variable de constancia en la fluidez temporal que procurará sintetizar las aspiraciones que se escapan de la trascendencia y las intuiciones immanentes del devenir.

Además, Gilbert Durand (1981), estima que en ambos grupos hay valorización del régimen nocturno, pero -en el caso que se invierte el contenido afectivo de las imágenes- es de mayor importancia ya que en la *misimidad de la noche*, el espíritu busca la luz y la caída, “se eufemiza en descenso y el abismo se minimiza en copa, mientras que en el otro caso la noche no es más que la necesaria propedéutica del día, promesa indudable de la aurora” (Durand, 1981, p. 187). Estas imágenes nocturnas son intimidadas y postergadas a la quietud del descenso, creándose, con esto, mitos dramáticos que cíclicamente se ven amenazados por las tentaciones del régimen diurno que aboga por su pulcritud triunfal y ascendente.

Tras una larga clasificación, el autor, en el campo de ambos regímenes, determina la existencia de géneros estructurales que describe como *estructuras esquizomorfas*, *estructuras místicas* y *estructuras sintéticas* de lo imaginario. A partir de la base hipotética de la semánticidad de las imágenes, comprueba, en el marco de su proyecto investigador, que los símbolos y los agrupamientos isotópicos que los vinculan parecen, directamente, reveladores de estructuras. Para ello, conforma una morfología clasificadora de las estructuras de lo imaginario en una constitución del desarrollo de la imaginación que propone llamar, como una filosofía de lo imaginario, *fantástica trascendental* (Durand, 1981). Y esa “expresión no sería más que un simple juego de palabras, si ahora pudiéramos demostrar que esta función de imaginación está motivada, no por las cosas, sino por una manera de lastrar universalmente las cosas con un segundo sentido” y este sentido sería lo más universalmente compartido del mundo. Afirmando de otra forma, “probar que hay una realidad idéntica y universal de la imaginación” (Durand, 1981, p. 360). No obstante, esos universales se produjeron desde las “verdades frágiles y estrechamente localizadas en el tiempo y en el mundo”, “‘verdades’ de laboratorio”, obra del rechazo racionalista e iconoclasta de la presente civilización, las que fueron produciendo esos regímenes, también, de laboratorio (Durand, 1981, p. 403). Vale decir, relacionadas con los imperativos discursos de la modernidad que hacen de lo nocturno un régimen excluido marginado y rechazado. De esa manera, lograron conformar un imaginario cultural (podría llamarse *imaginario trascendental*) que, en muchas ocasiones, descansa en sencillas definiciones que limitan las propias imágenes que comprenden lo imaginario. Este dominio logra, solamente, interpretaciones que se transforman en imaginarios genéricos e impuestos en y por el discurso occidental. Sin saberlo la imaginación occidental ha abusado de un régimen exclusivo de lo imaginario, y la evolución biológica de la especie humana provoca en nuestra cultura una conversión de decadencia y bastardía. “Romanticismo y surrealismo han destilado en la sombra el remedio a la exclusividad psicótica del Régimen Diurno” (Durand, 1981, p. 406).

Tal es el caso de la antropofagia que, derivada de diversas versiones en torno al totemismo, fue víctima de esta *semiosis canibal* (codificada) que la nocturnalizó y sumergió en las profundidades más ocultas del régimen nocturno para, así, coartarla de todo tipo de interpretaciones que se pudiesen escapar de ese universal institucionalizado. El “trayecto antropológico” es “la afirmación, para que un simbolismo pueda emerger, que debe participar indisolublemente -en una especie de vaivén continuo- en las raíces innatas en la representación del *sapiens*” y, en el otro “extremo, en las intimaciones variadas del medio cósmico y social” (Durand, 2000, p. 109).

2. La canibalización del discurso totémico.

Como introducción a su proyecto antropológico -tras aclarar que la labor de indicar con “exactitud el origen de la noción de canibalismo es verdaderamente imposible” (Arens, 1981, p. 18)-, W. Arens considera fundamental retroceder en el calendario para tratar de esclarecer las primeras referencias en torno a esta particular forma de nutrirse. En el pleistoceno, de tres millones a diez mil años atrás, las víctimas de estos actos se encontraban desde el *Australopithecus* hasta el *Homo sapiens*, pasando por el *Homo erectus* y el *Homo neanderthalensis*. Estas definiciones “ubican el canibalismo en todo el Viejo Mundo e incluyen algunos de los nombres más familiares del pasado, como el hombre de Java, el hombre de Pekín (o *Sinanthropus*) y el hombre de Cro-Magnon” (Arens, 1981, p. 114). Al referirse a los orígenes de las culturas, por su parte, Marvin Harris (1978, p. 50) puntualiza que “Las pruebas de cráneos mutilados y cortados se remontan a quinientos mil años o más”. Por ello, precisa que el aplastamiento de estos cráneos del hombre de Pekín tenía, supuestamente, el propósito de acceder con facilidad al “exquisito manjar” que eran sus sesos. “El canibalismo”, en consecuencia, “la antropofagia o comer hombres es una costumbre que, al instante, inspira horror en la mente civilizada” y es posible que existan “muchas probabilidades de que todas las razas hayan atravesado, en un período o en otro, por una etapa de canibalismo, la que se sobrevivió ocasionalmente en rituales o en costumbres folklóricas, o se recordaban en leyendas o en cuentos populares” (MacCulloch en Reed, 1980, p. 36). Por sólo recordar un ejemplo, entre muchos otros, sobre estos imaginarios producidos con referencia al canibalismo, parte de la definición que nos ofrece la D.R.A.E. -“ferocidad o inhumanidad”-, es consecuencia y, a su vez, potencia de un discurso y de una práctica que se rige por la blanca mente colonial-occidental. Es así como la experiencia de la antropofagia se pierde en la “noche” de los tiempos y se puede llegar a relacionar, incluso, directamente con la misma existencia de la especie humana. Como apunta E. Milá (2000, p. 7): “El canibalismo es tan viejo como el hombre”.

Más allá de lo recién mencionado -y con el propósito de continuar sosteniendo la línea argumental del relato y las conclusiones a las que llegaremos- es oportuno retroceder en el pasado y detenerse en los milenarios

moradores *prehumanos* que, en teoría, sustentaron y dieron pie a las primeras civilizaciones. Una de las posturas, por ejemplo, sostiene que la supervivencia de ambas especies -prehumana = animal y, por otra parte, humana- depende de dos necesidades elementales como son el alimento y el sexo. La primera de éstas, es primordial ya que sin una nutrición regular y relativamente permanente la especie desaparece y la segunda, como se sabe, es necesaria para la multiplicación y procreación de la misma. “Estas necesidades gemelas son la dinámica del comportamiento y de la evolución de los mamíferos” (Reed, 1980, p. 35). Desde un análisis del rol de la mujer en la sociedad prehistórica, Evelyn Reed (1980) reúne estos actos de supervivencia bajo dos formas de autoalimentación. La primera es hambre de alimentos y, la segunda, hambre de apareamientos. Impulsados por estos imperativos, “los animales buscan los recursos más cercanos disponibles para satisfacer ambos apetitos. Sólo en una especie, en la especie humana, la supervivencia llegó a depender de controles sociales sobre estas necesidades biológicas”. Al respecto, Harris (1978) explica que la antigua Edad de Piedra fue catalogada por los victorianos como un periodo lleno de temores e inseguridades, donde la gente pasaba todos los días en una incansable búsqueda de alimentos y las noches agrupada en torno al fuego, en cuevas incómodas, acosada por feroces y hambrientos tigres. A partir de esta visión sobre lo animal y lo humano, Reed (1980) establece, influida por la escuela freudiana, que la primera forma de control social sobre los hambrientos de comida y de sexo se produce al clasificar qué cosas son prohibidas en ambos terrenos. Para ello se construye la ley *totémica*: un hombre no podía aparearse con una mujer de su mismo grupo *tótem-familia*, “nos hallamos aquí en presencia de la *exogamia*, el famoso y enigmático corolario del totemismo” (Freud, 1979, p. 140) y, bajo la cláusula de alimentación, un hombre no debía matar o comerse los animales del propio *tótem-familia*. “En su descripción especial del totemismo (...) nos enseña Frazer que los miembros de una tribu se nombran según su *tótem* y creen también, en general, que descienden de él”, señala Sigmund Freud (1979, p. 138). De esta creencia resulta que no cazan al animal *tótem*, “no lo matan ni lo comen, y se abstienen de todo otro uso del *tótem* cuando el mismo no es un animal”. Es decir, “respetar al animal *tótem* y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario, pertenecientes al mismo *tótem*. Tales debieron ser, por lo tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres (Freud, 1979, p. 47)⁴. Sin embargo Claude Lévi-Strauss (1965: 12), en contraposición a la postura del mentor del psicoanálisis, considera que el totemismo es una posición que surge como mecanismo de separación entre la humanidad y la naturaleza, entre lo cultural-civilizado y lo natural-salvaje: “una discontinuidad considerada esencial en el pensamiento cristiano”. Es así como lo desliga de toda definición de carácter absoluto y lo

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

imposibilita de ser encasillado en una categoría determinada. Por tanto, “no fue cosa del azar que Frazer amalgamase el totemismo y la ignorancia de la paternidad fisiológica: el totemismo aproxima el hombre al animal, y la supuesta ignorancia del papel desempeñado por el padre en la concepción culmina en la sustitución del progenitor humano por espíritus, más próximos aún de las fuerzas naturales”. Ese “partido de la naturaleza” facilitaba “una piedra de toque que hacía posible, en el seno mismo de la cultura, aislar al salvaje civilizado” (Lévi-Strauss, 1965, p. 11). El antropólogo expresa, asimismo, que existen dos grandes confusiones en relación con el totemismo. Una de ellas es cuando se identifica a los seres humanos con plantas y/o animales que remiten a concepciones muy generales acerca de las relaciones entre hombre y naturaleza. La otra surge en grupos fundados en el parentesco que, por ejemplo, designan, con ayuda de vocablos, animales o vegetales. Lévi-Strauss (1965), a modo de conclusión al respecto, indica que el totemismo abarca únicamente los casos de coexistencia entre ambas órdenes.

3. Bricoleur versus ingeniero.

Como consecuencia de lo expuesto en el apartado anterior, Lévi-Strauss (1965) plantea modificar la noción clasificatoria particular y predominante -propuesta, entre otros, por Freud (1979) y Reed (1980)- que condiciona el totemismo y asegura que sucede completamente lo contrario. Las formas en que éstos se manifiestan, en diferentes lugares del mundo, son muy diversas, sus semejanzas tan superficiales y los fenómenos, a su vez, pueden florecer en tantos contextos necesitados de una relación con una consanguinidad real o supuesta, “que es absolutamente imposible encajarlos en una sola categoría” (Lévi-Strauss, 1965, p. 17). Para argumentar su posición, el antropólogo propone como metáfora, la figura del *bricoleur*, “una ciencia a la que preferimos llamar ‘primera’ más que primitiva es la que comúnmente se designa con el término de *bricolaje*” (Lévi-Strauss, 1984, p. 35). Este *bricoleur* -quien es actualmente una suerte de “manitas” o “maestro chasquilla”- está apto para realizar, con sus capacidades, un gran número de tareas diversificadas, sin necesitar ninguna de estas labores para la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de sus intenciones. El universo instrumental está cerrado y la máxima de su juego es la de arreglárselas siempre con lo que tenga a su alcance, es decir, con un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos. Materiales heteróclitos que no tienen por qué estar en relación con el proyecto del momento, ni, por lo demás, con ningún proyecto en particular. Este *bricoleur* es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido para renovar o conservar sus existencias por medio de residuos de construcciones y/o de destrucciones anteriores. El conjunto limitado de éste no se puede entender por su proyecto, sino por su instrumentalidad o, mejor dicho, por el principio de que algo de lo que hay allí, servirá. Es así, asegura Lévi-Strauss, como cada elemento del *bricoleur* representa un conjunto

de relaciones que se instalan a mitad de camino entre conceptos y preceptos. Contemplémoslo en acción: “excitado por su proyecto, su primera acción práctica es, sin embargo, retrospectiva: debe volverse hacia un conjunto ya constituido, compuesto de herramientas y materiales; hacer, o rehacer, el inventario”; luego, “establecer con él una suerte de diálogo, para hacer un repertorio, antes de elegir entre ellas, de las respuestas posibles que el conjunto puede ofrecer al problema que él plantea”. Todos esos objetos, “heteróclitos que constituyen su tesoro (‘tesoro de ideas’), son interrogados por él” para entender lo que cada uno de ellos podría “‘significar’, contribuyendo de tal manera a definir un conjunto por realizar, pero que, finalmente, no diferirá del conjunto instrumental más que por la disposición interna de las partes” (Lévi-Strauss, 1984, p. 37-38). Con el propósito de fundamentar desde el diálogo entre la semiótica y la antropología lo antes expuesto, el autor se refiere al signo, interpretando a Saussure (1983), como un intermediario entre imagen y concepto “como un lazo (...) que, en la unión así realizada, desempeña respectivamente los papeles del significante y significado” (Lévi-Strauss, 1984, p. 37). El signo, como la imagen, es un ser concreto, pero es semejante al concepto por su poder referencial: “el uno y el otro no se relacionan exclusivamente a los mismos, sino que pueden sustituir a algo que no son ellos”, explica acercándose ahora a la teoría del signo de Charles S. Peirce (1987). Para Lévi-Strauss (1965), esta posibilidad se puede presenciar con el ejemplo del *bricoleur*. Dicho “manitas”, a pesar de sus opciones interpretativas, se ve siempre limitado por la historia particular de cada cosa. La idea, depende de la posibilidad “de permutar otro elemento en la función vacante, hasta tal punto que cada elección acarreará una reorganización completa que fue vagamente soñada, ni aquella otra que se pudiera haber preferido en vez de ella” (Lévi-Strauss, 1965, p. 39). El “manitas” es opuesto al *ingeniero* que siempre posee un universo más amplio de expectativas y que, por lo tanto, puede situarse *más allá*; en cambio el *bricoleur*, de grado o por fuerza, permanece *más acá*, “lo que es otra manera de decir que el primero opera por medio de conceptos y el segundo por medio de signos” (o de imágenes). Una de las maneras en que el signo se opone al concepto consiste en que este último quiere ser íntegramente transparente a la realidad y el signo acepta que un determinado rasgo de humanidad se incorpore a esta realidad. “Según la expresión vigorosa y difícilmente traducible de Peirce: *it addresses somebody* (interpela a alguien)” (Lévi-Strauss, 1984, p. 40). Por lo tanto, aunque el *bricoleur*, siempre esté al acecho de mensajes, lo recibirá de manera pretransmitida “como esos códigos comerciales que, condensando como condensan la experiencia pasada de la profesión permiten hacer frente, económicamente, a todas las situaciones” (Lévi-Strauss, 1984, p. 40). En cambio, el ingeniero cuenta siempre con el OTRO MENSAJE.

El *bricoleur*, ante la carencia de fuentes para su interpretación, se ve en la necesidad de poner algo de sí mismo -al igual que el pensamiento mítico, en el plano de la práctica- y elabora estructuras en las cuales dispone de restos de acontecimientos que le llevan a fabricar, sin tregua alguna y gracias a las

estructuras existentes, las más diversas hipótesis y teorías, “utilizando residuos y restos de acontecimientos (...) testimonios fósiles de la historia de un individuo de una sociedad” (Lévi-Strauss, 1984, p. 42-43). A partir de esto, podemos concluir que no es difícil encontrarse con cargas de significación creadas con restos de segunda mano que permiten formar ideas y crear imágenes que, desde lo desconocido, se transforman y perpetúan en conceptos tradicionales. Es así como la imagen que se ha creado en torno a la primitividad debe cambiar, ya que ésta puede provenir de lecturas desconocidas que son fácilmente acomodables a lo que sólo interesa difundir de ellas. “Nunca y en ninguna parte, el ‘salvaje’ ha sido, sin la menor duda, ese ser salido apenas de la condición animal” (Lévi-Strauss, 1965, p. 69).

Y es tan actualizable la figura del bricolaje que podemos apropiarnos de esa noción para analizar *los collages* del arte moderno y posmoderno (las vanguardias tanto surrealistas, dadaístas, como en las Américas, la antropofagia, entre otras, así como la publicidad como clave estética del capitalismo tardío), en la medida en que se sienten imposibilitadas –como el bricoleur- de restituir “en un gesto hermenéutico el contexto vivo de los objetos representados” (Abril, 2003, p. 17). Así las cosas, “el collage no ha servido sólo para proponer la metáfora moderna de la desintegración y la disipación del sentido” sino, también, para comprender los procesos conflictivos que se producen *entre* las culturas, las subculturas y las contraculturas, ya que se convierte en metáfora de la creatividad del pensamiento mítico, que se sirve de “residuos de acontecimientos” (Abril, 2003, p. 17).

4. El neototemismo de la posmodernidad: crisis de los imaginarios y emergencia de la visualidad.

Desde estos posibles códigos, la antropofagia -como norma totémica que prohíbe el comerse a otros- se encuentra claramente definida en el macabro régimen de lo nocturno. Comerse a otro es un mal absoluto que amenaza el equilibrio de la sociedad. Su prohibición debe ser tajante. A partir de lo anterior, Gilber Durand (1981) expone, además, que la glotonería (no olvidemos que la gula es un pecado), está ligada a otra oscuridad total como es la sexualidad, “siendo lo bucal el emblema en regresión de lo sexual” (Durand, 1981, p. 110).

Al margen de la polémica en torno a las prohibiciones de las culturas “primeras”⁵, se podría apreciar un nuevo tipo de totemismo, que se desliga, paradójicamente, de las marginadas restricciones de nuestros ancestros y asume el cambio de episteme que anuncia, en su momento, Michel Foucault

5 Preferimos denominarlos primeros a los primitivos, porque como señalan Gisella Evangelisti y Guillem Catalá, en un análisis sobre la supervivencia de los pueblos amazónicos del Perú, “se les llama primitivos no por ser tontos o zafios, sino por estar espiritualmente cerca de los primeros humanos” (Evangelisti y Catalá, 2001, p. 52).

(1996). Este totemismo fue invocado y codificado millones de años después y dio vida a lo que propondremos llamar como *totemismo posmoderno* o (neo) totemismo⁶, en el sentido occidental de lo totémico, pleno de temores logofóbicos y autoestimulador del propio discurso. Félix Guattari (1996, p. 62) ayuda en esta reflexión señalando que “en todo el mundo vemos florecer una especie de retorno al totemismo y animismo”. Totemismo que se puede diferenciar del totemismo primero o premoderno porque ya no produce imaginarios, ni imágenes construidas exteriormente por las culturas (como son las imágenes en la piedra, la madera o el cuero), ni se refiere a relatos concretos, como los de la antropofagia y la exogamia, para dar algunos ejemplos ya citados, sino que está relacionado con la proliferación de los neos-tótem imagéticos e “iconofágicos” (Baitello Jr., 2005). Ocurre como si, en nuestra civilización, “cada individuo tuviese su propia personalidad por tótem: ella es el significante de su ser significado” (Lévi-Strauss, 1984, p. 314).

Así las cosas, el concepto de “órbita de lo imaginario” de Dietmar Kamper (2002) -desarrollado en diversos artículos y conferencias y en diálogo diametral con el pensamiento de Vilém Flusser (2005)-, orienta -según Baitello Jr., (2005, p. 92)- hacia una esfera de imágenes que se constituyen en rebelión de las subjetividades, es decir, de visualidades sin ojos que estén detrás de ellas. Aunque hayan sido creadas por hombres y mujeres, ya no tienen memoria de dónde partieron, perdiendo los vínculos de su origen y generaron, acto seguido, una esfera de imágenes auto-suficientes y auto-referentes. De la modernidad mass-mediática “opresiva” (panóptica) hacia una era post mediática (control) que” despliega “todas sus capacidades en las Disposiciones” (agenciamientos) “de autorreferencia subjetiva” (Guattari, 2000: 20). Los ojos de las subjetividades ya no controlan las visualidades que producen -como en el caso del video-clip- sino que, debido a su velocidad, son las imágenes las que controlan los ojos de las subjetividades y no a la inversa (Klein, 2006). Crisis de lo imaginario, propiciada por la misma extensión ilimitada de la imagen, ya que éstas no son exotécnicas, es decir, no son exteriores ni trascendentes sino inmanentes, no son producidas -como en el caso de los tótem que se utilizaban (y utilizan) en rituales de diversas culturas o en el arte moderno- sino que se independizaron de su creador/a. Nos referimos a la violencia que ciertos regimenes de visibilidad ejercen sobre el sentido de la vista (Ferrer, 2000).

6 Nos ubicamos en el contexto en el que a partir de la década de los ochenta y noventa, los prefijos post (estructuralista, moderno y colonialista) y neo (liberal, conservador y marxista, entre otros), han eliminado “todo residuo de nombre propio” colocando a “la existencia en el marco de una tenebrosa sensación de sobrevivencia, de vivir en las fronteras del presente” (Silva Echeto, 2004, p. 197). Además, puede servir como argumento para este desplazamiento de lo totémico hacia un neo-totemismo posmoderno, el hecho de que cada vez más, muchos diagnósticos de las sociedades y culturas post realizan traslados entre lo premoderno y lo posmoderno, con reciclajes de conceptos como los de “tribus”, “nomadismo”, “máquinas de guerra”, “mitos” y “rituales”. Al respecto, Terry Eagleton (2004, p. 13), desde una perspectiva crítica con lo posmoderno, señala que “debe haber una clase de premodernismo que se ha abierto camino a través del posmodernismo y llegó bruscamente al lugar del cual ha partido”. Zigmunt Bauman (1999, p. 9), por su parte, se refiere a tendencias neotribales y fundamentalistas.

Al respecto, Fredric Jameson (1997, p. 7) sugiere que el período posmoderno sumerge a la reflexión en la superabundancia de las imágenes y en un nuevo hábitat maquínico que se utiliza como si fuera natural. “En otras palabras, la ilusión de una nueva naturalidad aparece cuando ya no hay ninguna distancia respecto a la cultura de las imágenes, cuando ya no podemos reconocer la singularidad histórica o la originalidad de nuestra nueva situación posmoderna”. Nos encontramos con la *industrialización de la mirada*, con la expansión de un auténtico mercado de la percepción sintética, con todo lo que eso implica de cuestiones éticas y el incremento del control y la vigilancia.

Jameson (1997, p. 19) relaciona esa especie de sublime tecnológico con el capitalismo tardío de nuestros días: “es precisamente esto lo que produce adicción en las formas más recientes de la cultura de la comunicación masiva: aunque aparenta ser una obsesión fija, especular, y pornográfica es, en realidad, parte del mismo marketing de alta tecnología y de la maquinaria informativa del capitalismo tardío”. De hecho, puede decirse que este tipo de consumo es autorreferencial (Guattari, 2000) en la medida en que, “por detrás de la bella imagen y más allá de la avanzada maquinaria, lo que en definitiva consumimos es capitalismo tardío”. Así las cosas, la velocidad de la desterritorialización que caracteriza al capitalismo global, fue posible por las teletecnologías y por la teledistribución mundial de personas y cosas (Muniz Sodré, 2002: 11- 12).

Es así como los neotótem -esta vez como producto del consumo publicitario, como receta de marketing, como imagen de político sin densidad política- invaden todo el espacio visual. De las teorías premodernas sobre el tótem y el tabú alimenticio (canibalismo-antropofagia) y sexual (endo y exogamia) pasamos al consumo indiscriminado de imágenes, transitamos de la antropofagia a la virtual-fagia.

5. Conclusiones.

Realizando un recorrido por las distintas “órbitas de lo imaginario”, en términos de Kamper (2002), o de regímenes de lo imaginario, desde la concepción de Gilbert Durand, se puede apreciar la negatividad que ha acompañado la existencia de ciertas prácticas corporales, como son las alimenticias y las sexuales. Esos imaginarios o regímenes coloniales de lo imaginario, se caracterizaron por intentar acercar a los otros a una condición de salvajismo y de animalidad, como oposición a la civilización y a la cultura occidental (cultura sin cuerpo heredera del cartesianismo). No obstante, el rescate del bricolaje -como práctica desestabilizadora de un sentido de única dirección o sentido común- permite mezclar acciones y promover una multiplicidad de experiencias culturales como amplio palimpsesto o *bricoleur*. Desde ese planteamiento, se llega a un neototemismo posmoderno, donde la extensión ilimitada de las imágenes produce una crisis irreversible en los regímenes

de lo imaginario, y emerge una visualidad ya sin mirada.

Sociedades de control posmodernas que están engendrando sujetos al estilo de *Truman* y *EDTV* (Silva y Browne, 2007) que viven extasiados en el *show posmediático* y virtual y se transforman -ellos mismos- en pantallas, conductores engecucidos que deambulan sedentariamente por las rutas simuladas de los video-juegos o se tornan en soldados, sin ejércitos, que matan enemigos sin cuerpos ni rostros.

Referencias bibliográficas

- ABRIL, Gonzalo (2003) *Cortar y pegar. La fragmentación visual en los orígenes del texto informativo*. Madrid, Cátedra.
- ARENS, W. (1981) *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*. México, Siglo XXI.
- BAITELLO Jr., Norval (2005) *A era da iconofagia. Ensaios de Comunicação e cultura*. São Paulo, Hackers.
- BARTHES, Roland (1980) *S/Z*. Madrid, Siglo XXI.
- BAUMAN, Zygmunt (1999) *La globalización, consecuencias humanas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, Pierre (1979) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.
- BROWNE, Rodrigo (2006) "Leyes (Neo) totémicas y sociedades de discursos: antecedentes para la iconofagia", *Revista GHREBH*, Revista digital do Centro Interdisciplinar do Semiótica da Cultura e da Media, 8, Sao Paulo. Disponible en: <http://revista.cisc.org.br/ghrebh8/artigo.php?dir=artigos&id=sartori>
- BURROUGHS, William (1995) "La revolución electrónica", *Creación*, 13, Madrid, pp. 66-87.
- DELEUZE, Gilles (1989) *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1977) *Posiciones*. Valencia, Pre- textos.
- DERRIDA, Jaques (1989) *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- DURAND, Gilbert (1981) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario, Introducción a la arqueotipología general*. Madrid, Taurus.
- DURAND, Gilbert (2000) *Lo imaginario*. Barcelona, Del bronco.
- EAGLETON, Terry (2004) *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires, Paidós.
- ECO, Umberto (1995) *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona, Lumen.
- ECO, Umberto (1998) *Tratado de semiótica general*. Barcelona, Lumen.
- ECO, Umberto (1999) *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen.
- EVANGELISTI, G. y CATALÁ, G. (2001) "Sobre la supervivencia de los pueblos amazónicos del Perú", *Theatrum*, especial indígenas americanos, 2, Barcelona, pp. 48-52.
- FERRER, Christian (2000) *Mal de ojo, crítica de la violencia técnica*. Barcelona, Octaedro.
- FLUSSER, Vilém (2005) "La sociedad alfanumérica", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 9, Instituto de Ciencias Sociales, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, Valdivia, pp. 95-109.
- FOUCAULT, Michel (1996) *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI.

- FOUCAULT, Michel (1998) *Entre filosofía y literatura*. Madrid, Taurus.
- FOUCAULT, Michel (1999) *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets.
- FREUD, Sigmund (1979) *Tótem y tabú*. Madrid, Alianza.
- GUATTARI, Félix (1996) *Las tres ecologías*. Valencia, Pre-textos.
- HARRIS, Marvin (1978) *Caníbales y reyes. Los orígenes de las culturas*. Barcelona, Argos.
- JAMESON, Fredric (1997) *El postmodernismo y lo visual*. Valencia, Episteme.
- KAMPER, Dietmar (2002) "Estructura Temporal das Imagens", Revista *GHREBH*, Revista digital do Centro Interdisciplinar do Semiótica da Cultura e da Mídia, 1, Sao Paulo. Disponible en:
- <http://www.revistacisc.org.br/ghrebh1/artigos/01kamper30092002.html>
- KLEIN, Alberto (2006) "Projeções midiáticas do olhar", *Comunicação midiática*, 6, pág. 75-86.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1965) *El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1979) "Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1984) *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura económica.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1997) "Respuestas a algunas preguntas", *Horizonte del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, 2, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- LÓPEZ, Antía (1997) "El pensamiento primitivo, o la presencia de lo simbólico en la generación de lo humano", *Trama y fondo*, 4, Madrid, pp. 33-43.
- LOTMAN, Iuri (1996) *La semiosfera I*. Madrid, Cátedra y Universidad de Valencia.
- MAUSS, Marcel (1979) *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.
- MIGNOLO, Walter (2003) *Historias locales, diseños globales*. Madrid, Akal.
- PEIRCE, Charles S. (1987) *Obra lógico semiótica*. Madrid, Taurus.
- RIBEIRO, Darcy (1985) *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- REDING BLASE, Sofía (1992) *El buen salvaje y el caníbal*. México, U.A.M.
- REED, Evelyn (1980) "Tabú contra el canibalismo", *La evolución de la mujer -del clan matriarcal a la familia patriarcal-*. Barcelona, Fontarrama,
- SARTRE, Jean Paul (1979) *La imaginación*. Barcelona, Edhasa.
- SAUSSURE, Ferdinand (1983) *Curso de lingüística general*. Madrid, Alianza.
- SILVA, Víctor (2004) "Los nuevos escenarios de las teorías de la comunicación. IncurSIONES en torno al posestructuralismo y al marxismo", *Redes.Com*, Revista de Estudios para el desarrollo social de la comunicación, Sevilla, Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.
- SILVA, Víctor y BROWNE, Rodrigo (2007) *Antropofagias. Las indisciplinas de la comunicación*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- SODRÉ, Muniz (2002) *Antropológica do espelho. Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Río de Janeiro, Vozes.