

LEYES (NEO)TOTÉMICAS Y SOCIEDADES DE DISCURSOS. ANTECEDENTES PARA LA ICONOFAGIA

Rodrigo BROWNE S.

I. Para la mirada occidental que potenció la construcción de la *Historia* (así con “H” mayúscula, como única y verdadera historia)¹, el *alimento* y el *sexo* son dos necesidades elementales para la supervivencia de las especies prehomínidas y homínidas que dinamizan el comportamiento y la evolución de los mamíferos. En primer lugar, el alimento es primordial ya que sin una nutrición regular y relativamente permanente la especie desaparece y, en segunda opción, el sexo, como se sabe, es imprescindible para la multiplicación y procreación de la misma.

Al respecto, Evelyn Reed (1975) 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 miembros de una especie buscan los recursos más cercanos disponibles para satisfacer ambos apetitos.

En específico, y sobre lo mismo, la autora se detiene en una sentencia de interés para continuar con la presente comunicación: “Sólo en una especie, en la especie humana la supervivencia llegó a depender de controles sociales sobre estas necesidades biológicas” (Reed, 1975, 1980: 35). Es decir, sólo en las formas de vida de los

1. La idea es tener la posibilidad de alimentarse de muchas y variadas historias, para así no ceñirse a esa única Historia con mayúscula que ha impuesto el discurso de autoridad. La idea es hacer muchas historias con minúscula. Esa es la diferencia que pretendemos plantear en este paréntesis. “La ‘nueva historia cultural’ más que romper los métodos tradicionales de investigación los transformó para abordar un universo histórico más complejo (...). Las lecturas macrosociales, incluidas las marxistas, nunca habían dejado mucho espacio para abordar grupos excluidos o marginales. Bajo la influencia de teóricos como Pierre Bourdieu, Michel de Certeau y Michel Foucault, comienza a mediados de los setenta el desarrollo de la historia antropológica, de la llamada historia de la vida cotidiana y de formas de trabajo que lidian con el difícil problema de cómo abordar lo cualitativo en la historia” (Sempol, 2001: 26).

humanos detectamos ciertas reglas de convivencia que, como dice Reed, controlan y limitan nuestros instintos y, a su vez, nos permiten distinguirnos de otras especies.

A partir de esta visión eurocéntrica en torno a la conservación de lo animal y lo humano, Reed establece, influida por la *escuela freudiana*, que la primera forma de control social sobre los hambrientos de comida y de sexo se produce al clasificar qué cosas son prohibidas en ambos terrenos. Para ello se construye la *ley totémica*: un hombre no podía aparearse con una mujer de su mismo grupo tótem-familia, “(...) nos hallamos aquí”, indica S. Freud (1913), “en presencia de la *exogamia*, el famoso y enigmático corolario del totemismo” (1913, 1979: 140) y, por otra parte, bajo la cláusula de alimentación: un hombre no debía matar o comerse a los animales de su propio tótem-familia.

Es así, continúa Freud, a partir de Frazer (1910), que los miembros de una tribu particular se autodenominan y diferencian de otros según su tótem y creen, por lo general, que descienden de él. De esta creencia resulta que el animal tótem no se caza, no se mata ni se come. “(...) Respetar al animal tótem y evitar las relaciones sexuales con los individuos de sexo contrario, pertenecientes al mismo tótem (...) Tales debieron ser, por lo tanto, los dos placeres más antiguos e intensos de los hombres” (Freud, 1913, 1979: 138 y 47)

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

“Por tanto, no fue cosa del azar que Frazer amalgamase el totemismo y la ignorancia de la paternidad fisiológica: el totemismo aproxima el hombre al animal (...) Este ‘partido de la naturaleza’ proporcionaba una piedra de toque que hacía posible, en el seno mismo de la cultura, aislar al salvaje civilizado”² (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 11).

2. En torno al salvaje, Claude Lévi-Strauss plantea una teoría que denomina *El pensamiento salvaje* (1962) y lo explica no como el pensamiento de los salvajes, ni el de una humanidad primitiva o arcaica; sino como el pensamiento en estado salvaje, alejado del pensamiento cultivado o domesticado con vistas a obtener un rendimiento, “(...) sistema de postulados y de axiomas requeridos para fundar un código que permite traducir, con el mayor rendimiento posible, lo ‘otro’ en lo ‘nuestro’ y, recíprocamente, el conjunto de las condiciones en las que podemos comprendernos mejor; naturalmente, siempre con un residuo de incompreensión. En el fondo, mi intención es considerar al ‘pensamiento salvaje’ el punto de encuentro, el fruto de un esfuerzo de comprensión, de mí colocándome en su lugar y de ellos colocados por mí mismo en mi lugar” (Lévi-Strauss; 1963, 1997: 442)

Lévi-Strauss tiene la intención de modificar este principio clasificatorio particular y predominante que se condiciona al totemismo y asegura que sucede completamente lo contrario. Las formas en que éstos se manifiestan, en diferentes lugares del mundo, son muy diversas, sus semejanzas tan superficiales y los fenómenos, a su vez, pueden florecer en tantos contextos necesitados de una relación con una consanguinidad real o supuesta, “que es absolutamente imposible encajarlos en una sola categoría” (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 17).

Pero el totemismo –como control que comprende a los humanos en su cláusula sobre sexo y a los animales en su cláusula sobre alimentos– denota, a pesar de las diferencias, un denominador común que se deduce de ambas propuestas. La cláusula sexual y la alimenticia se concentran, entonces, en las prohibiciones que una ley totémica produce, aunque sean éstas diversas o unívocas.

Por lo mismo, en una primera lectura y junto a Lévi-Strauss, podemos apreciar que el totemismo, controla y propone normas que, creadas en sus entornos, no les permiten –si se explica desde el modelo de Freud– tener relaciones sexuales con sus parientes tribales, ni alimentarse de ellos. Para este antropólogo, dichas normas controladoras “(...) son códigos, capaces de transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema los mensajes recibidos por el canal de código diferentes” (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 115-116).

En este sentido, Lévi-Strauss critica a los etnólogos clásicos ya que han querido verificar dicha fórmula asociando el totemismo (o lo que se pretende hacer o decir del totemismo) con ciertas modalidades arbitrariamente aisladas. Además, el autor indica que, en su momento, sirvió para afirmar la tensión impuesta a las instituciones primitivas y para apartarlas del concierto occidental, lo que era particularmente pertinente “en el caso de los fenómenos religiosos, respecto de los cuales la confrontación hubiese puesto de manifiesto demasiadas afinidades” (Lévi-Strauss, 1962, 1965: 150).

Así es como se puede apreciar que este sistema de representaciones totémicas permite reunir puntos semánticos heterogéneos, que, al servicio de los hábitos de turno, serán interpretados de la misma manera a pesar de que ellas por sí mismas sean grandes contradicciones. Dicho esto, Lévi-Strauss se pregunta por qué estas representaciones totémicas van acompañadas de reglas de acción.

“(...) a primera vista, por lo menos, el totemismo, o lo que se supone que es totemismo, rebasa el marco de un simple lenguaje, no contenta con establecer reglas de compatibilidad y de incompatibilidad entre signos; funda una ética, al prescribir o prohibir conductas.

Por lo menos, esto es lo que parece resultar de la asociación tan frecuente de las representaciones totémicas, por una parte, con prohibiciones alimenticias y, por otra parte, con reglas de exogamia” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 145).

Para Reed, la gran tarea del totemismo fue dar pie a la institución social más antigua, controlar el ejercicio indiscriminado del canibalismo y la exogamia y, finalmente, reforzar un nuevo y gran *significado transcendental*: “Nuestra intensa abominación por el canibalismo es un alimento tabú, y tal vez el tabú más fuerte que hemos heredado” (Sumner en Reed, 1975, 1980: 50).

Esta universalización sobre el tótem no sólo supera a las tribus y sus límites, sino que generaliza para constituirse en propiedades clásicas de un sistema que ignora los fracasos. “Su dinamismo interno se amortigua a medida que la clasificación, progresa a lo largo de su eje, en una o en otra dirección” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 315) y lo encasilla en ciertos márgenes que se controlan (sin vía de escape alguna), bajo la atenta mirada de occidente.

II. Michel Foucault (1966), sobre lo mismo, indica que psicólogos y filósofos llaman a todo esto *mitología freudiana* y acusa, además, que cualquier saber que descansa en la *representación* no puede ser más que mera mitología. Esta ética de disponer o prohibir conductas totémicas, es ajustable, de una u otra manera, a lo que existe en toda sociedad occidental y que se traduce como un proceso de producción que siempre debe ser controlado, seleccionado, redistribuido y disciplinado.

El propósito de esta sociedad es impedir sus peligros, dominar el acontecimiento arriesgado y escabullirse en su materialidad. Además, desde sus posteriores estudios en torno al *poder*, Foucault, habilita el principio de formación discursiva como un precepto de partición y repartición de los enunciados. Un discurso es un conjunto de enunciados y depende de la misma formación discursiva que está constituida, a su vez, por un número limitado de enunciados que necesitan una colección de *condiciones de existencia* o de opciones transcendentales. Asimismo, indica que en esta delimitación de lo marginado son conocidos los procedimientos de *exclusión*, que “fuese más bien uno de esos lugares en que se ejercen, de manera privilegiada, algunos de sus más temibles poderes” (Foucault, 1970, 1999: 15).

Al criticar este *orden del discurso* (1970), y continuando con lo mismo, Foucault entiende por *comentario* el desfase entre el primer y el segundo texto; ambos y viceversa, representan cometidos solidarios. En primer lugar, permiten construir nuevos discursos en forma indefinida: “el desplome del primer texto, su permanencia,

su estatuto de discurso siempre reactualizable” (Foucault, 1970, 1999: 28). Más el sentido múltiple y oculto que parece poseer, la medida y la riqueza que supuestamente tiene, funda una posibilidad abierta de continuar hablando. En segundo lugar, el objetivo del comentario no es más que decir *por fin* lo que estaba articulado *allá lejos*, siendo una paradoja que nunca es “literal” pero que tiene la atractiva opción de decir por primera vez algo que ya se había dicho. “Lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su retorno” (Foucault, 1970, 1999: 29).

El comentario limita, enmascara o vela el azar del discurso por medio del juego de una *identidad* que tendría la forma de la *repetición* y de lo *mismo* y que encuentra, en el momento, la *disciplina* que es como un principio de control de la producción del discurso. Foucault (1970) define sus límites por el ejercicio de una identidad que tiene la capacidad de reactualizar permanentemente las normas. Además, amplía este concepto a *sociedades de discurso* e indica que éstas tienen como cometido conservar y producir discursos que se distribuyen, según reglas y códigos estrictos y sin que los detentadores sean desposeídos de la labor de distribución que les permite desplegar formas de apropiación del secreto y de la no intercambiabilidad.

“Todo pasa como si prohibiciones, barreras, umbrales, límites, se dispusieran de manera que se domine, al menos en parte, la gran proliferación del discurso, de manera que su riqueza se aligere de la parte más peligrosa y que su desorden se organice según figuras que esquivan lo más incontrolable” (Foucault, 1970, 1999: 50).

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

Basado en ciertos postulados de Foucault –“Foucault situó las sociedades disciplinarias en los siglos XVIII y XIX, con su apogeo a principios del XIX” (Deleuze, 1993: 36)– Gilles Deleuze, poco antes de su muerte, retoma el mismo tema e indica que estas sociedades procedieron a la organización y al encierro. “El individuo pasa sin cesar de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus leyes...” (Deleuze, 1993: 36).

Esto es comparado por Foucault con una *policía* controladora de discurso y, especialmente, para nosotros, merece la atención en relación al particular discurso totémico, “porque –como nos anuncia Lévi-Strauss– constituyen, para las sociedades

que las han elaborado o adaptado, códigos que permiten (...) asegurar la convertibilidad de los mensajes diferentes a cada nivel...” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 136).

Como consecuencia de esto, y un tanto al margen de la polémica en relación a las prohibiciones de las culturas “primeras”³, se podría apreciar un nuevo tipo de totemismo, que se desliga, paradójicamente, de las sanas y marginadas restricciones de nuestros ancestros. Como una gran contradicción, este nuevo totemismo fue invocado para codificarse millones de años después y, así, dar vida a lo que proponemos llamar como (*neo*)*totemismo* en el sentido occidental de lo totémico, pleno de temores logofóbicos y autoestimulador del propio discurso.

(*Neo*)*totemismo* que se puede diferenciar del totemismo primero porque ya no se limita a hechos concretos como es la antropofagia y la exogamia, para dar algunos ejemplo ya citados, sino que se preocupa de cultivar universales, como *imaginarios transcendentales*, que mantengan un discurso social unívoco, pleno de códigos comunes y que controlen todas las posibles vías de escape (*líneas de fuga*⁴/*líneas de sentido*).

“(...) entre nosotros, este ‘totemismo’, solamente se ha humanizado. Ocurre como si, en nuestra civilización, cada individuo tuviese su propia personalidad por tótem: ella es el significante de su ser significado” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 314).

III. En una etapa anterior, Michel Foucault (1966), desde un rescate *arqueológico* pretende encontrar aquellas *mutaciones epistemológicas* que postulan un pensamiento disciplinado y que intentan excluir, generalmente por temor, a una cultura extraña, exótica y desconocida que, a su vez, es encerrada y marginada para reducir la alteridad y potenciar esa misma identidad. Foucault precisa que la Historia –con “H” mayúscula– del orden de las *cosas* es la historia de lo Mismo, aquello que, para una cultura, es disperso y aparente necesita distinguirse por medio de señales que deben ser recogidas y controladas.

3. Gisella Evangelisti y Guillem Catalá en un análisis sobre la supervivencia de los pueblos amazónicos del Perú afirman que “Se les llama primitivos no por ser tontos o zafios, sino por estar espiritualmente cerca de los primeros humanos” (Evangelisti y Catalá, 2001: 52).

4. En *rizoma. Introducción* (1976), Gilles Deleuze y Félix Guattari explican las *líneas de fuga* como multiplicidades que se definen por el afuera: “(...) por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual cambian de naturaleza al conectarse con otras” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 21). En *conversaciones* (1990), Deleuze amplía este concepto e indica que perturban a la identidad y a su relación con la alteridad: “(...) una sociedad no se define tanto por sus contradicciones como por sus líneas de fuga, se fuga por todas partes y es muy interesante intentar seguir las líneas de fuga que se dibujan en tal o cual momento” (Deleuze, 1990, 1995: 268 y ss.).

“(…) en el seno del pensamiento salvaje, esa historia para con la cual los ritos totémicos nos habían enfrentado ya. No es inconcebible que algunos de los acontecimientos que relatan sean reales, aunque el cuadro que nos pintan sea simbólico y deformado” (Lévi-Strauss, 1962, 1984: 352).

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

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

La investigación arqueológica de Foucault arroja dos grandes discontinuidades en la *episteme* de la cultura occidental. La primera es aquella con la que se inaugura la época *clásica* (mediados del siglo XVII) y la segunda es la que anuncia, a principios del XIX, el nacimiento y consolidación de las *ciencias humanas*.

Foucault ve que, entre los siglos XVIII y XIX, el sistema de positividades ha cambiado considerablemente, “No se trata de que la razón haya hecho progresos, sino que el modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente” (Foucault, 1966, 1986: 8).

Entonces, a partir del siglo XIX y según este pensador francés, desaparece la teoría de la *representación* como principio de todos los órdenes posibles. Se deshace, debido a esto, el lenguaje como punto de conexión fundamental entre la representación y los seres. Al mismo tiempo, se impone una historicidad profunda en las *cosas*, que se aísla para definir las sólo en su coherencia propia. Con esto se logran atribuir formas de orden implícitas en la continuidad del tiempo. La simbiosis de estos hechos produce que el lenguaje pierda su lugar preponderante y resulte sólo una figura de esta coherencia histórica. Es así como el hombre entra por primera vez en el campo del saber occidental.

El filósofo Ricardo Viscardi (2001), por su parte, coincide con las teorías *foucaultianas* y asevera que el orden del universo, que anticipaba la universalidad de la antropología, autorizó y habilitó la universalidad del discurso y de la naturaleza, para conformar, como resultado, una misma *Historia protagonizada por un Mismo Hombre*.

“Por extraño que parezca, el hombre (...) es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una ‘antropología’ entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre su forma nueva” (Foucault, 1966, 1986: 8-9).

IV. Con esta clausura de la representación, las establecidas y decimonónicas normativas a las que nos referimos, por diversas razones, comenzaron a ponerse en tela de juicio. Uno de los primeros indicios que se conocen de esta crisis proviene del campo de las artes plásticas que, a comienzos del siglo XX y en contraposición al sentimentalismo del XIX, interviene ciertos modelos instaurados en el Renacimiento y da vida, desde el seno de la cultura occidental, a las vanguardias. Con esto, las rígidas normas deterministas se descontrolan, estableciéndose, poco a poco, una nueva mirada, un nuevo punto de vista.

Estas vanguardistas manifestaciones, que transgreden el orden instituido, pervierten las reglas del juego y logran superar los cuadrados lineamientos que giraban en torno, en palabras de Foucault, a las *ciencias humanas*.

Es en este ámbito, y a partir de las sociedades disciplinarias que recién hemos comentado, Gilles Deleuze (1993) va más allá de lo propuesto por Foucault y diagnostica unas sociedades que permanentemente nos controlan. *Sociedades de control* que han convertido el servicio de ventas en el centro de la empresa. El *marketing* se transforma en el nuevo instrumento controlador y estimula el nacimiento de la “raza impúdica de nuestros dueños” (Deleuze, 1993: 39). El control, nos asegura el autor, funciona a corto plazo, rota rápidamente pero, al mismo tiempo, es continuo e ilimitado, “mientras que la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua” (1993: 39).

El innovador ritmo que se propone cambia las velocidades, incita a destronar los “modelos arborescentes” y permite plantear un valioso precedente para continuar subvirtiendo los cánones establecidos y dar paso a “multiplicidades rizomáticas” que denuncian las “pseudomultiplicidades arborescentes” (Deleuze y Guattari, 1976, 1997: 19).

En este mismo ámbito, consideramos importante destacar como un ejemplo de interés para nuestra propuesta, un movimiento subversivo y contestatario que pretende

destruir el arte (Soulinake, 1976). Esta agrupación, en una primera etapa bajo el nombre de *Internacional Letrista* (1946) y luego bajo la denominación de *Internacional Situacionista* (1957), buscaba “la emancipación real de los individuos que viven en la sociedad” (Soulinake, 1976: 8). El alma y la cabeza del *situacionismo* fue Guy Debord, quien, en todos sus escritos, conservó la marcada herencia de las obras de vanguardia (como un lejano precedente) y a partir de las cuales este movimiento pretendió “asestar un golpe a la aletargada cultura de su tiempo, relativamente auto-satisfecha con su incipiente consumismo” (Pardo, 2000: 12).

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

Debord, a finales de la década de los ‘60, publicó el documento más reconocido de este movimiento: *La sociedad del espectáculo* (1967). En esta especie de manifiesto/panfleto clasificó al *espectáculo* como un fenómeno social, un reflejo universal, hipnótico de la sumisión humana. “El espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizadas por las imágenes” (Debord, 1967, 1999: 38). En éste indica, además, que la *sociedad del espectáculo* está hecha con los *signos* de la producción imperante, logrando llegar a su máximo esplendor en el momento en que la mercancía alcanza la *ocupación total* de la vida social.

“Es el núcleo del *irrealismo de la sociedad real*. Bajo todas sus formas particulares –información o propaganda, publicidad o consumo directo de diversiones–, el espectáculo constituye el *modelo* actual de vida socialmente dominante” (Debord, 1967, 1999: 39).

Como secuela directa de los lineamientos disciplinados por el establecido orden del discurso y dando paso a la sociedad que diagnostican los *situacionistas*, el *poder*, por primera vez, se desplaza hacia el mercado que pone la eficacia tecnológica al servicio de la rentabilidad del capital, “de modo tan generalizado que dicta hasta la misma idea de Estado” (Fernández Serrato, 1999: 7).

En gloria y majestad, la manipulación de las masas hace su estreno bajo los efectos de la posmodernidad que se sustenta en una cultura de la simulación, del simulacro, en un permanente *show*, donde las imágenes se transforman en un elemento de consumo que pierde su referente.

La vulneración de la representación, como consecuencia de la creciente producción de simulacros que desechan el original y sus copias se refiere a un cambio completo de la ordenación y, por ende, del lenguaje decimonónico. Para Jean Baudrillard (1978)

el simulacro no corresponde a una referencia, sino que es la generación por los modelos de algo real sin origen, ni realidad, es decir, es lo *hiperreal*.

“(...) la era de la simulación se abre, pues, con la liquidación de todos los referentes (...) No se trata ya de imitación ni de reiteración, incluso ni de parodia, sino de una suplantación de lo real por los signos de lo real, es decir, de una operación de disuasión de todo proceso real por su doble operativo, máquina de índole reproductiva, programática, impecable, que ofrece todos los signos de lo real y, en cortocircuito, todas sus peripecias” (Baudrillard, 1978, 1993: 11).

Aún más radical es Baudrillard (1995) al anunciar el asesinato de la realidad y, para ello prescribe –avalándolos en la mayoría de los casos– ciertos síntomas que afectan directamente el juego desordenado del simulacro. Es así como afirma el exterminio de una ilusión, “Lo real no desaparece en la ilusión, es la ilusión la que desaparece en la realidad íntegra” (Baudrillard, 1995, 1996: 9) y define toda esta situación como un *crimen perfecto*⁵ que se identifica por la sentencia adelantada del mundo por clonación de la realidad y el asesinato de lo real a manos de su doble.

“Si no existieran las apariencias, el mundo sería un crimen perfecto (...) precisamente, el crimen nunca es perfecto, pues el mundo se traiciona por las apariencias, que son las huellas de su inexistencia, las huellas de la continuidad de la nada, ya que la propia nada, la continuidad de la nada, deja huellas. Y es así como el mundo traiciona su secreto. Así es como se deja presentir, ocultándose detrás de las apariencias” (Baudrillard, 1995, 1996: 11).

Sobre lo mismo, Jacques Derrida (1996), al ser entrevistado por Bernard Stiegler, asegura que en absoluto hay tiempo real y precisa que lo denominado como tal es una *différance*⁶ extremadamente reducida. “El efecto de tiempo real es en sí mismo un efecto particular de ‘diferencia’” (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 161). En este

5. “Desgraciadamente, el crimen jamás será perfecto. Además, en este libro negro de la desaparición de lo real no han podido ser descubiertos ni los móviles ni los autores, y no se ha encontrado nunca el cadáver de lo real. Tampoco se ha podido descubrir jamás la idea que preside este libro. Era el arma del crimen. Si bien el crimen nunca es perfecto, la perfección, como su mismo nombre indica, siempre es criminal. En el crimen perfecto, el crimen es la propia perfección (...) Ahora bien, este crimen carece de motivación y de autor, y es, por tanto, absolutamente inexplicable” (Baudrillard, 1995, 1996: 9-10).

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

sentido, parafraseando al filósofo francés, es la técnica y sólo la técnica la que puede operar el efecto de tiempo real. No se puede hablar de tiempo real donde no hay instrumentos técnicos.

El propósito de esto último, según Baudrillard, es dar a entender que la técnica tiene una buena finalidad, como si lo artificial fuera una segunda naturaleza bajo el acuerdo exclusivo de normas que funcionan como una especie de código genético mental, tratando de borrar la reacción instintiva del pensamiento como ilusión del mundo, que torna las apariencias contra la realidad y que se acerca hacia un estado de inteligencia operacional pura, y, por lo tanto, de desilusión radical del pensamiento, "No sólo las huellas de nuestro pasado se han vueltos virtuales, sino que nuestro propio presente está entregado a la simulación" (Baudrillard, 1995, 1996: 39).

La ilusión material del mundo es el escondite de todo en su propia apariencia. Apariencia que nunca será idéntica a sí misma y la cual, en la actualidad, es protegida por una ilusión formal de la verdad. Baudrillard indica que la imagen ya no puede imaginar lo real, ya que ella misma, desde su "irrealidad", es lo real, transformándose en una realidad virtual. Para clarificarlo el autor señala: es como si las cosas se hubieran tragado vorazmente su espejo y se hubieran tornado en transparentes para sí mismas, "enteramente presentes para sí mismas, a plena luz, en tiempo real, en una transcripción despiadada" (Baudrillard, 1995, 1996: 15), viéndose obligada a afiliarse en la incansable proliferación de pantallas, desde donde, no sólo ha desaparecido lo real, sino también la imagen, expulsando la realidad de la misma realidad y dando, por supuesto, un paso más que el defendido décadas atrás por la *Internacional Situacionista*.

"La virtualidad no es como el espectáculo, que se guía dejando sitio a una conciencia crítica y al desengaño. La abstracción del 'espectáculo', incluso para los situacionistas, jamás era inapelable, mientras que la realización incondicional lo es, pues nosotros ya no estamos alienados ni desposeídos, poseemos toda la información. Ya no somos espectadores, sino actores de la performance..." (Baudrillard, 1995, 1996: 43-44).

V. A partir de lo antes enunciado y retomando, como base, algunos indicios en torno al canibalismo podemos indicar que en ciertas sociedades tribales se cultivaba la creencia de que el aborigen que se comiera a otro ganaba las cualidades del recién engullido. Es decir, el nativo pretendía siempre *consumirse* al rival que ofertara una imagen de luchador o de jefe de tribu, fuerte y poderosa para poder hacer suyos esos privilegios.

Tras repasar someramente, cuál eran las causas que producían dicho ritual antropófago, sería interesante trasladar esta experiencia a nuestra *sociedad de control. Era del simulacro*, donde –y debido al exceso de imágenes que, voluntaria o involuntariamente, nos están bombardeando– caemos en otro tipo de devoración masiva e incontrolada que es la que pasa por la veneración y consumo permanente de iconos.

Así es como surge, la *ICONOFAGIA* (Baitello Junior, 2000). Particular sistema de “alimentación” clasificada en tres partes que van evolucionando de acuerdo a la inflación de imágenes que nos impone el medio y a través de las secuelas que el consumo indiscriminado de éstas puede acarrear. El nivel básico, es lo que asociamos con el fenómeno de la *intertextualidad*. Proceso en el cual las imágenes, en un ejercicio ilimitado se devoran entre ellas para producir otras imágenes. “Una época devora otra época anterior”, indica Baitello Junior. El segundo nivel son las imágenes que las personas devoran a través de la propaganda, la moda, los medios de comunicación, en el diario vivir por las calles, al vestirse, etc. Pero, el tercer nivel surge cuando este segundo punto se extrema de tal manera que comienza a generar diversas patologías que pueden producir nefastas consecuencias, “el tanto devorar imágenes nos lleva a que ellas nos devoren a nosotros y que nosotros queramos ser como ellas” (Baitello Junior, 2000)⁷.

“(…) una imagen devora a otra imagen velozmente, transformándose en otra imagen, también lista para ser devorada (...) de devoradores indiscriminados de imágenes pasamos a ser indiscriminadamente devorados por ellas (...) Así, tenemos una devoración de imágenes por las propias imágenes, una de las configuraciones de aquello que denominamos ‘iconofagia’” (Baitello Junior, 2002: 1 y 2).

El último nivel es el que interesa mayormente en dicha investigación porque, en efecto, el tanto comer y devorar imágenes nos puede llevar, además de a una indigestión icónica, a una *iconoadicción* –algo similar a lo que sucede con las drogas, el efecto narcotizante de las imágenes (teleadicción o teledependencia)– que permitirá que ellas se apoderen de nosotros.

Sobre lo mismo, para Derrida, uno de los rasgos que designa lo que constituye la actualidad *teletecnológica* es, en general, la *artefactualidad*. La *artefactualidad* es producida e interpretada por dispositivos *ficticios* o *artificiales*, jerarquizados y selectivos, siempre al servicio de intereses y poderes que los sujetos no perciben lo suficientemente bien. “Por más singular, irreductible, testaruda, dolorosa o trágica

7. La diferencia entre antropo e *iconofagia* es inmensa, clarifica Baitello Junior e indica que en la primera de éstas devoramos a otro o somos devorados por otros; en cambio, la *iconofagia* consiste en el ser devorados por imágenes, “devorados por el abismo que tiene como portal triunfal de entrada... una imagen” (Baitello Junior, 2002: 2).

que sea la 'realidad' a la cual se refiere la 'actualidad', ésta nos llega a través de una hechura ficcional" (Derrida y Stiegler, 1996, 1998: 15), cuya función es crear *acontecimientos* bajo la consigna del mercado.

Para finalizar, sólo queremos dejar abierta una interrogante que recién comenzamos a trabajar en nuestras investigaciones: ¿cómo podríamos defecar la enorme cantidad de imágenes que consumimos *iconofágicamente*?, ¿cuál sería el proceso de *iconorrea*?...

Baitello Junior se cuestiona sobre lo mismo: "¿cómo serían los excrementos cuando somos devorados por las imágenes? ¿Cuándo devoramos imágenes, producimos imágenes excrementarias? Cuándo las imágenes nos devoran, ¿producimos imágenes excrementarias o seres humanos excrementarios?" (2002: 2).

VI. BIBLIOGRAFÍA

- BAITELLO JUNIOR, Norval (1997): *O animal que parous os relógios*. Sao Paulo, Annablume.
- (19-20.01.2000): Conferencias impartidas en la Asignatura "El tiempo y el espacio en la comunicación" del Programa de Doctorado "Proceso de la comunicación", Sala Mixta, Departamento de Comunicación Audiovisual, Literatura y Publicidad, Facultad de Ciencias de la Información, Universidad de Sevilla.
- (2002): "A Iconofagia e a Antropofagia. As imagens que nos devoram". *Comuniquiatra*, Sevilla, 5, <http://www.comuniquiatra.dk3.com>
- BAUDRILLARD, Jean (1978): *Cultura y simulacro*. Barcelona, Kairós, 1993.
- (1995): *El crimen perfecto*. Barcelona, Anagrama, 1996.
- DEBORD, Guy, (1976): *La sociedad del espectáculo*, prólogo y traducción de José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 2000.
- (1990): *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona, Anagrama.
- DELEUZE, Gilles (1990): *Conversaciones*, Valencia, Pre-texto, 1995.
- (1993): "Las sociedades de control", *Ajoblanco*, 51, Barcelona.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (1976): *Rizoma (introducción)* Valencia, Pre-textos, 1997.
- DERRIDA, Jacques (1968): "La différance". *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989.
- DERRIDA J. y STIEGLER B. (1996): *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires, EUDEBA, 1998.
- FERNÁNDEZ SERRATO, Juan Carlos (1997): "Frederic Jameson y el *inconsciente político* de la posmodernidad". TTC revista digital del *GITTCUS*, Universidad de Sevilla, Sevilla, <http://www.cica.es/aliens/gittcus>

- FOUCAULT, Michel (1966): *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1986.
- (1970): *El orden del discurso*. Barcelona, Tusquets, 1999.
- FREUD, Sigmund. (1913): *Tótem y tabú*. Madrid, Alianza, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962): *El totemismo en la actualidad*. F.C.E., México, 1965.
- (1962): *El pensamiento salvaje*. F.C.E., México, 1984.
- (1963): “Respuestas a algunas preguntas”, *Horizonte del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Cuaderno Gris, 2, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1997, pp. 437-455.
- REED, Evelyn (1975): “Tabú contra el canibalismo”. *La evolución de la mujer -del clan matriarcal a la familia patriarcal-*, Barcelona, Fontarrama, 1980, pp. 35-52.
- SEMPOL, Diego (2001): “Los sentidos del pasado”. *Brecha*, Montevideo, 27 de abril, pp. 26-28.
- SOULINAKE, Vasilei (1976): “De la utopía filosófica del crimen” en *Panfletos y escritos de la Internacional Situacionista*, Fundamentos.
- VISCARDI, Ricardo (2001): “Comunicación, técnica y crisis”. *Comuniquiatra*, 2, Sevilla, [http:// www.comuniquiatra.dk3.com](http://www.comuniquiatra.dk3.com)