

NOVA  
NOVA  
NOVA



Regímenes  
de visualidad:  
emancipación y  
otredad desde  
América Latina

---

*Visuality regimes:  
emancipation and  
otherness in Latin  
America*



# I. SISTEMAS DE VISUALIDAD, MODERNIDAD, EUROCENTRISMO Y GLOBALIZACIÓN

---

*SYSTEMS OF VISUALITY, MODERNITY,  
EUROCENTRISM AND GLOBALIZATION*

# LA COLONIALIDAD DEL VER. HACIA UN NUEVO DIÁLOGO VISUAL INTEREPISTÉMICO\*

## *THE COLONIALITY OF SEEING: TOWARDS A NEW INTER-EPISTEMIC VISUAL DIALOGUE*

Joaquín Barriendos\*\*

*La colonialidad del ver es constitutiva de la modernidad, en consecuencia, actúa como patrón heterárquico de dominación, determinante para todas las instancias de la vida contemporánea. El artículo busca así: 1) contribuir al estudio y crítica de la matriz visual de la colonialidad; 2) ofrecer herramientas para hacer visible el lugar de enunciación de la mirada occidental-colonial; y 3) analizar imágenes-archivo relacionadas con el caníbal, el salvaje, el primitivo y el antropófago. De allí se discuten mecanismos y tecnologías visuales donde opera hoy la inferiorización, la objetualización y la racialización, y se problematiza la relación entre producción visual de alteridad y racismo epistemológico.*

*Palabras clave: racismo epistemológico, visualidad, capitalismo cognitivo, canibalismo, racialización, cartografía.*

*A colonialidade do ver é constitutiva da modernidade, portanto, age como padrão heterárquico de dominação, decisivo para todas as instâncias da vida contemporânea. O artigo busca: 1) contribuir ao estudo e crítica da matriz visual da colonialidade; 2) fornecer ferramentas para fazer visível o lugar da enunciação desde o ponto de vista ocidental-colonial; e 3) analisar imagens-arquivo relacionadas com o canibal, o selvagem, o primitivo e o antropófago. A partir daí são discutidos mecanismos e tecnologias visuais onde hoje atua a inferiorização, a objetualização e a racialização, e problematiza a relação entre produção visual da alteridade e do racismo epistemológico.*

*Palavras-chave: racismo epistemológico, visualidade, capitalismo cognitivo, o canibalismo, racialização, cartografia.*

*The coloniality of seeing is proper of modernity, so it acts as a heterarchic pattern of domination which in turn determines every aspect of contemporary life. This article is aimed to first: contribute to the study and critics of the visual matrix of coloniality; second: give some tools in order to make visible the place of enunciation of the west-colonial sight; and third: analyze recorded images related to the cannibal, savage, primitive and anthropophagus. Some visual procedures and technologies where inferiorization, objectualization and racialization act are discussed and the relationship between visual production of alterity and epistemological racism are problematized.*

*Key words: epistemological racism, visuality, capitalism, cannibalism, racialization, cartography.*

---

\* El presente artículo es una reelaboración de algunos de los materiales que utilicé para impartir el seminario “La colonialidad del ver: la invención del canibalismo de Indias y los imaginarios visuales trasatlánticos de la modernidad/colonialidad”. Dicho seminario se llevó a cabo durante el mes de noviembre de 2009 en la sede quiteña de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB). Los textos que discutimos colectivamente durante el seminario plantean temáticas diversas tales como el giro decolonial, las jerarquías estéticas de la modernidad, la racialización epistémica, las tecnologías visuales del capitalismo, la función retórica de la “escena caníbal” y las consecuencias geoesistemológicas del llamado descubrimiento del Nuevo Mundo. El evento estuvo organizado por La Tronkaly y por el Taller Imagen y Visualidad de la UASB, y contó con el apoyo económico de la Organización de Estados Iberoamericanos.

\*\* Historiador, Máster en Cultura Histórica y Comunicación y candidato a Doctor en Historia, Teoría y Crítica del Arte de la Universidad de Barcelona. Profesor del Department of Latin American and Iberian Culture de la Universidad de Columbia, Nueva York (Estados Unidos). E-mail: transvers@hotmail.com

*Hay una tribu, conocida como los “cineastas etnográficos”  
quienes piensan que son invisibles.*

Eliot Weinberger

La manera en la cual las representaciones de los indios del “Nuevo Mundo”<sup>1</sup> son generadas, apropiadas y reinterpretadas en nuestros días, abre un interesante campo de reflexión relacionado con el consumo global de la diversidad cultural, y con la supuesta condición poscolonial de las sociedades contemporáneas. Como intentaremos mostrar a lo largo de este texto, los imaginarios transculturales en torno al canibalismo en el “Nuevo Mundo” –puestos en circulación por los cronistas de Indias y por los viajeros protoetnógrafos de la modernidad temprana, a partir del uso de la retórica medieval, la iconografía imperial y las alegorías teológico-militares– no sólo no han desaparecido, sino que parecen convivir de manera sosegada con el discurso de la equidad cultural poscolonial. Desde nuestro punto de vista, estos imaginarios transculturales están en la base de lo que puede describirse como el *efecto Benetton* de la posmodernidad: la sublimación de la diversidad cultural a través de la representación de sus estereotipos visuales (Giroux, 1994).

La mirada | FOTOGRAFÍA DE DANIEL FAJARDO B.



Tomando como punto de partida el concepto de la colonialidad del ver<sup>2</sup>, el objetivo de este texto es poner en evidencia la actualidad de la lógica etnocéntrica, sobre la cual se ponen en marcha los procesos de inferiorización racial y epistémica que han caracterizado a los diferentes regímenes visuales de la modernidad/colonialidad, por un lado, y, por otro, develar las mutaciones geopolíticas, ontológicas y cognitivas del capitalismo impulsado tanto por “el hambre por los metales”, como por el hambre de alteridad<sup>3</sup>. El reconocimiento de la actualidad de la colonialidad del ver no apunta, sin embargo, al fortalecimiento de la interculturalidad como diálogo universal abstracto entre iguales, ni hacia la restitución de ningún tipo de imaginario visual global compartido, sino más bien, hacia una mejor comprensión de los problemas epistemológicos y ontológicos derivados de la pretensión de establecer un diálogo visual transparente entre saberes y culturas diferentes; es decir, avanza hacia la problematización de los acuerdos y desacuerdos que se establecen entre grupos culturales y subjetividades diferenciales, los cuales, a pesar de pertenecer a tradiciones epistémicas e imaginarios visuales distintos, están circunscritos a la misma lógica universalizante de la modernidad/colonialidad. En consecuencia, el eje que atraviesa la visualidad, la transculturalidad y el capitalismo será analizado en este texto bajo la óptica de la descolonización de los universalismos y las epistemologías occidentales, por un lado, y a partir de la crítica de los regímenes visuales sobre los que se asienta lo que yo llamo la *razón intercultural de la condición poscolonial*, por otro (Barriandos, 2011)<sup>4</sup>.

Expandiendo y extrapolando las argumentaciones del teórico peruano Aníbal Quijano, relativas a la necesidad de reconocer la heterogeneidad del concepto de *totalidad*, y a la urgencia de descolonizar los universalismos que gravitan en torno a la racionalidad moderna occidental, este texto advierte la necesidad de construir un nuevo acuerdo visual transmoderno, al cual se le podría definir como un *diálogo visual interepistémico* entre aquellos regímenes visuales canonizados por la modernidad eurocentrada y aquellas culturas visuales *otras* que han sido racializadas y jerarquizadas por el proyecto de la modernidad/colonialidad. Es necesaria la descolonización epistemológica, afirma Quijano, “para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un nuevo intercambio de experiencias y de significados,



como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad” (Quijano, 2000a: 447). A lo largo de este texto, nos centraremos en los imaginarios visuales trasatlánticos como depositarios y reactivadores del patrón de colonialidad del conocimiento. Confrontando la idea de la *universalidad del conocimiento* con el concepto de la *pluriversalidad de los saberes* propuesto por el teórico Walter Mignolo, cuestionaremos la reactivación de aquellos regímenes visuales y disciplinamientos iconográficos que, a pesar de haberse generado en el transcurso de las batallas comerciales trasatlánticas de la modernidad colonial temprana, forman parte de las gramáticas transculturales de la última globalización y de los discursos interculturalistas de la poscolonialidad (Mignolo, 2003b, 2007). En consecuencia, tomaremos la siguiente idea como hipótesis de trabajo: la permanente permutación de aquellos regímenes visuales racializantes producidos tras la “invención” del “Nuevo Mundo” (como el inaugurado por los cronistas de Indias en torno al canibalismo y el mal salvaje ajeno al comercio capitalista) es constitutiva de la matriz heterárquica de poder a partir de la cual operan en la actualidad la colonialidad del ver y el racismo epistemológico. Es por ello por lo que afirmamos que la colonialidad del ver, como la colonialidad del poder, del ser y del saber, es también constitutiva la de la modernidad.

Para abordar estas problemáticas, me gustaría proponer el siguiente esquema. En un primer momento examinaremos los argumentos raciales, visuales, económicos, ontológicos y cartográficos a partir de los cuales se generaron, en el interior de los relatos etno o protoetnográficos escritos a raíz del llamado —eufemísticamente— *encuentro entre dos mundos*, una serie de *imágenes-archivo*<sup>5</sup> en torno al canibalismo de Indias. A partir del análisis de las culturas visuales y de las economías mercantiles trasatlánticas del siglo XVI, este primer apartado relacionará la genealogía de algunas imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias con el problema de la colonialidad del ver, esto es, con la matriz de colonialidad que subyace a todo régimen visual basado en la polarización e inferiorización entre el sujeto que observa y su objeto (o sujeto) observado. Finalmente, este primer apartado abordará la manera en la cual, las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias operan en el marco de la crisis epistemológica del

ocularcentrismo occidental, que James Clifford ha definido como la “crisis poscolonial de la autoridad etnográfica” (Clifford, 1995: 23).

En un segundo momento, problematizaré la relación entre los estudios visuales y la emergencia de comportamientos decolonialistas de la mirada, y describiré los procesos de actualización de las retóricas sobre el canibalismo de Indias en el contexto de las actuales relaciones geopolíticas globales. Además, llevaré el análisis de la colonialidad del ver hacia el terreno de lo que puede describirse como las etnografías experimentales; es decir, cuestionaré el carácter autorreflexivo de la etnografía crítica contemporánea, tomando como punto de partida la invisibilización de aquellas políticas transculturales de representación que se amparan en discursos tales como el de la “distancia etnográfica”, el de la “participación transparente” o el de la “identificación objetiva” (Davies, 1999).

A través de estos dos momentos, intentaré articular la siguiente hipótesis: para desmontar el patrón de poder sobre el cual se establecen los actuales intercambios migratorios, económicos y simbólicos en la región cultural eurolatinoamericana de nuestros días (es decir, el lugar en el que acontecen las batallas cognitivas, afectivas, corporativas y geoestéticas del mundo trasatlántico poscolonial), es necesario establecer primero una clara

La mirada | FOTOGRAFÍA DE DANIEL FAJARDO B.





La mirada | FOTOGRAFÍA DE KAROLINA LADINO

correlación entre los siguientes elementos: el origen eurocéntrico del saber etnográfico; el peso de las retóricas cartográficas imperiales en el proceso de consolidación de las jerarquías etnoraciales; y el racismo epistemológico, como elemento constitutivo de la formación y las metamorfosis del sistema capitalista moderno/colonial. En consecuencia, la *colonialidad del ver* debe entenderse como una maquinaria heterárquica de poder que se expresa a lo largo de todo el capitalismo, pero bajo la forma explícita de lo que Quijano llama la *heterogeneidad histórico-estructural*; en otras palabras, la *colonialidad del ver* consiste en una serie de superposiciones, derivaciones y recombinaciones heterárquicas, las cuales interconectan, en su discontinuidad, el siglo XV con el siglo XXI, el XVI con el XIX, etcétera. La heterogeneidad histórico-estructural desmonta por lo tanto la idea progresista que afirma que la transformación histórica de lo visual se estructura por fases que van de las menos complejas y modernas a las más complejas y

desarrolladas. En este relato progresista de la cultura visual trasatlántica que intentamos poner en cuestión, grabados como los que representan a Hans Staden a punto de ser devorado por los antropófagos del “Nuevo Mundo” serían concebidos como la antípoda (o mejor dicho la prehistoria) de las fotos de Oliviero Toscani sobre los “colores unidos” de Benetton. Ahora bien, para volver explícito este puente heterogéneo histórico-estructural de la visualidad trasatlántica, y para avanzar en la descolonización de las imágenes-archivo en torno a lo caníbal, es necesario establecer primero las genealogías de los procesos de construcción y transmisión de lo que Iris Zavala define como la *mirada panóptica colonial* (Zavala, 1992), es decir, es necesario que el problema de la invención del “Nuevo Mundo” sea replanteado, tomando como punto de referencia la geopolítica del conocimiento, los diferentes regímenes de visualidad de la modernidad/colonialidad, las retóricas visuales sobre el canibalismo de Indias, la función geoeπισtémica de las cartografías imperiales, las economías simbólicas trasatlánticas surgidas en el siglo XVI y los diferentes regímenes heterárquicos de racialización epistémica de la alteridad, pues, es a partir de estos elementos que se articulan las matrices binarias de género, clase, sexo, raza, etcétera, y se reproducen las estructuras biopolíticas del patriarcado, del capitalismo, del desarrollismo, del multiculturalismo, de la interculturalidad, de la globalidad, entre otros asuntos<sup>6</sup>.

#### EL CANIBALISMO DE INDIAS. LA HUMANIDAD DE LOS CARIBES Y LA RACIALIZACIÓN EPISTÉMICA RADICAL

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

Cristóbal Colón

Hacia mediados del siglo XVI, Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas dieron forma a una pugna trasatlántica cargada de alegatos teológicos y diatribas imperiales conocida como la *Controversia de Valladolid*.



La mirada | FOTOGRAFÍA DE SONIA M. ROJAS

Acontecida en el Convento de San Gregorio de dicha ciudad, en ésta se debatieron los derechos teológicos, morales, jurídicos y laborales de los indios del “Nuevo Mundo”. Como consecuencia de estos enfrentamientos epistémicos en torno a la “inferioridad natural” de los habitantes del Indias, Las Casas redactó en 1552 una versión reeditada, sintética y autocontenida de la historia sumaria de la destrucción del “Nuevo Mundo”, que este fraile dominico había comenzado a escribir hacia 1539, la cual se publicó en Sevilla bajo el título *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*.

De manera conjunta al debate en torno a la existencia o no del alma indígena, lo que se puso en juego en dicha controversia fue sobre todo el problema de lo que se conoce como el *paradigma tutelar*, esto es, el derecho de intervención teológico-militar en el “Nuevo Mundo”, y la justificación de la guerra contra los indios sobre la base de su “natural” irreligiosidad, de su dudosa humanidad y de su supuesta predisposición al canibalismo.

Sin embargo, como ha sugerido Carlos Jáuregui, lo que se hizo evidente tras el fracaso político y económico de las Leyes Nuevas (promulgadas en 1542)<sup>7</sup> fue que la retórica en torno al canibalismo de Indias pasó de ser una pedagogía misionera que pretendía redimir a los salvajes consumidores de carne humana, a convertirse en una teología militar que pretendía regular el “hambre por los metales” y el sistema de encomiendas<sup>8</sup>. “El asunto del canibalismo es cada vez menos una cuestión de consumo de carne humana por parte de los caribes y cada vez más una de consumo de las fuerzas de trabajo por parte de los encomenderos de las Antillas mayores”, nos recuerda Jáuregui (2008: 79). La consolidación de este proceso se basó, como veremos más adelante, en la interacción de dos elementos profundamente interconectados con la colonialidad del ver: la territorialización del canibalismo, por un lado (es decir, la asociación entre el consumo de carne humana y la geografía natural y salvaje del “Nuevo Mundo”) y, por el otro, la constante reinvencción del esclavismo indígena a través de la justificación teológica del paradigma tutelar, el cual encontraba su fundamento en la cartografía imperial de la bula Inter-Caetera de 1493, y en su tácita aprobación de otro tipo de consumo: el empleo de mano de obra y metales preciosos en manos de los encomenderos.

#### LOS DOS ARTEFACTOS RETÓRICOS DEL CANIBALISMO DE INDIAS: EL BUEN SALVAJE Y EL MAL SALVAJE

A pesar de las matizaciones señaladas por John Elliott relativas a los índices de explotación de mano de obra indígena sugeridos por Bartolomé de las Casas, los datos relacionados con la mengua poblacional referidos por Massimo Livi Bacci en una fecha tan temprana como 1519 —el mismo año en que los dominicos denunciaron ante Carlos V las expediciones esclavistas definiéndolas como *carnycerías*— nos permiten afirmar que la aparición del “Nuevo Mundo” en el mapa teológico-comercial fue el catalizador a través del cual, las versiones clásicas y medievales de lo salvaje y lo caníbal tomaron un brillo plenamente moderno/mercantil-colonialista (Elliott, 1976; Livi, 2006). Puede afirmarse, por lo tanto, que la “invención” del canibalismo de Indias, la racialización epistémica de la humanidad de los caribes, la explotación de la fuerza de trabajo indígena y el “hambre por los metales” son cuatro elementos



constitutivos del sistema-mundo moderno/colonial. En medio de las diatribas teológicas sostenidas por Las Casas y Ginés de Sepúlveda —quien a su vez justificó la guerra contra los indígenas con el argumento de que éstos eran caníbales que “no se regían por la razón sino por el apetito”— surgió, por lo tanto, una conexión directa y paradójica entre el apetito colonial por las riquezas naturales del “Nuevo Mundo” (“hambre por los metales”) y la justificación etno-cartográfica del consumo esclavista (el apetito etnográfico por una forma de alteridad indígena canibalizada y convertida en potencia productiva). De esta paradoja surgieron a su vez los “dos artefactos salvajes o formas conceptuales del salvajismo” (Jáuregui, 2008: 30) que transitaron desde la modernidad temprana y atravesaron todo el pensamiento ilustrado, a saber: el salvaje amigo y aliado (que se integra a la economía colonial trasatlántica) y el salvaje enemigo, inhumano y *caribe* (que se mantiene al margen del comercio). Como lo pondrá en evidencia hacia 1520 el propio Rodrigo de Figueroa en su fallo sobre quiénes debían describirse como caníbales y quiénes no, el asunto de la antropofagia fue interpretado desde la mirada eurocentrada de los encomenderos de manera geoculturalmente estratégica: ritualizada en el caso de los indios aliados (como lo fueron en algún momento los tupinambás), deshumanizada en el caso de los indios enemigos (como lo fueron los ouetaca). El propio Jean de Léry afirma en su libro de viajes por el Brasil que

[...] estos malvados ouetaca se mantienen invencibles en su pequeña región, y además, como perros y lobos, comen carne cruda [...]. Es más, como ellos no tienen ni quieren ningún trato o comercio con los franceses, españoles, portugueses o con cualquiera de nuestro lado del océano, no conocen nada sobre nuestras mercancías (Jáuregui, 2003: 92).

La explotación trasatlántica de la fuerza de trabajo indígena, la mercantilización de la alteridad caníbal, el colonialismo interno, la epopeya medievalista de El Dorado, la adopción imperial-paternalista de las nuevas “tierras-firmes” y la penetración continental en un lugar definido etnocartográficamente como *Canibalia* fueron entonces los ingredientes a través de los cuales se corporizó el mito occidental del “buen salvaje” y se territorializó la lógica encomendera del “mal salvaje”. Es decir, la lógica que distingue entre los indios conversos y “tainos” que colaboran con la empresa imperial de la

Corona, y los indios crueles, violentos e indómitos que reniegan de la protección metropolitana, de la eucaristía imperial, del intercambio comercial y del paradigma tutelar de la religión cristiana.

Como veremos enseguida, de la mano de las batallas comerciales trasatlánticas del siglo XVI surgieron no sólo las luchas simbólicas y epistémicas sobre la producción mercantil-colonialista de “lo caribe” en el “Nuevo Mundo”, sino también uno de sus más potentes dispositivos visuales: la cartografía colonial-imperial de la alteridad caníbal.

#### LA REGIÓN CARIBANA Y LA RACIALIZACIÓN EPISTÉMICA RADICAL

Modelada por las visiones demonológicas de los misioneros, por la literatura de viajes de los conquistadores, por los relatos de los cronistas de Indias, por las argumentaciones jurídico-territoriales de los encomenderos y por la retórica del imperialismo cartográfico, desde el interior de la mirada panóptica colonial a la que nos hemos referido antes, surgió lo que en este texto hemos venido definiendo como la *colonialidad del ver*. Es a través de esta colonialidad de la mirada que se articularon tanto la matriz etnográfica y racializadora del comercio trasatlántico, como el sustrato imperial de la cartografía expansionista.

Fue entonces, sobre la base de un régimen visual eurocéntrico, mercantil-capitalista y racializador, que las “tierras caribes” pasaron de ser territorios ignotos y distantes que escondían las riquezas minerales del “Nuevo Mundo”, a ser, metonímicamente hablando, la territorialidad simbólica, presencial y material de lo caníbal; esto es, la geografía natural de los “caribes”. Como lo ha señalado Luis Pancorbo, esta nueva descripción geográfica de lo caníbal tomó en repetidas ocasiones, y no gratuitamente, el ambiguo nombre de *Caribana* (Pancorbo, 2008). La retórica cartográfico-imperial y la colonialidad de ver permitieron, por lo tanto, que el peso simbólico del canibalismo (atribuido a algunos de los habitantes caribes de las Antillas menores) se proyectara metonímicamente sobre el grueso de la cartografía del “Nuevo Mundo”, de manera que ésta sirviera para justificar, allá donde fuera necesario, las expediciones esclavistas en tierra firme<sup>9</sup>. De esta manera, aunque

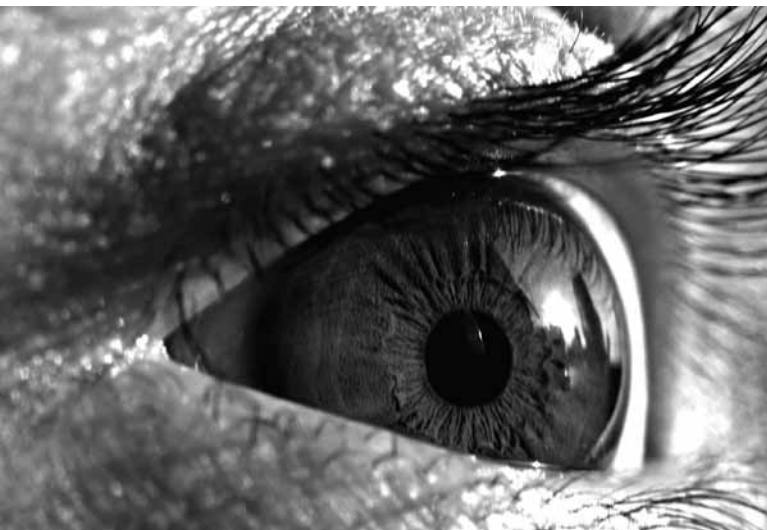
fuera ampliamente sabido que la práctica del canibalismo se restringía a ciertas zonas, a ciertos grupos y a ciertas condiciones y prácticas culturales, la matriz de colonialidad de la mirada eurocentrada permitió que la totalidad del “Nuevo Mundo”, entendida como imagen-archivo, fuera considerada como un territorio poblado por naturales caníbales y, por tanto, definido como un territorio ontológicamente caníbal.

Una de las maquinarias geoepestémicas en donde más claramente puede observarse el surgimiento de la colonialidad del ver es la que concierne a la redistribución entre el “afuera” ontológico y el “adentro” etnográfico de las cartografías imperiales. Debido a que tras el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo” —y a su forzada aceptación como apéndice de la geografía tripartita del mundo— éste ya no podía seguir siendo un “afuera” geográfico; la región Caribana se redefinió a partir de entonces como un nuevo “afuera” ontológico, como un “más allá” etnocartográfico. La separación entre el “adentro” y el “afuera” dejó de ser entonces una divi-

sión física y geográfica entre el mundo conocido y las tierras desconocidas, y pasó a ser un disciplinamiento espacial, teológico, epistémico, racial y ontológico del canibalismo de Indias. El “afuera” absoluto y universal se vio substituido, por lo tanto, por un “afuera” definido visualmente por la territorialización colonial y mercantil de lo caníbal. En este sentido, como ya apuntamos antes, la nueva cartografía simbólica de la alteridad caníbal del “Nuevo Mundo” resulta incomprensible si no se toman en cuenta tanto la geografía esclavista trasatlántica, como la reinención de las justificaciones medievales en torno a la explotación de la fuerza de trabajo indígena y al consumo de metales preciosos, ambas relacionadas con la bula Inter-Caetera de 1493. Fue entonces la construcción de este “afuera” etnocartográfico, así como su capacidad simbólica y visual para territorializar lo caníbal, la que garantizó la consolidación y la continuidad de la explotación geográfica y ontológica del “Nuevo Mundo”, promovidas por dicha bula. Las cartografías imperiales, la protoetnografía eurocentrada y la mercantilización trasatlántica de la alteridad caníbal

La mirada | FOTOGRAFÍA DE DANIEL FAJARDO B.





La mirada | FLICKR CREATIVE COMMONS | FOTOGRAFÍA SARIHUELLA

deben ser consideradas, en consecuencia, como constitutivas de la colonialidad del ver.

Así, la mirada panóptica colonial operó como el sustrato para el diseño de los mapas imperiales del “Nuevo Mundo”, y fue la base teológico-argumental que permitió que la antropofagia *kanibalo* —construida por el imaginario medieval europeo— se encarnara en la imagen etnocartográfica del caribe antropófago: del caníbal de Indias. Como veremos, todo el pasado mitológico sobre lo salvaje y toda la tradición retórica medievalista sobre lo caníbal fueron reutilizados en la construcción del “buen” y del “mal salvaje” americanos. De ahí que se les pueda definir con toda propiedad como una forma radical de la alteridad en el imaginario medieval de las culturas del descubrimiento. Las imágenes-archivo del salvaje americano hundieron sus raíces, por lo tanto, en la reinención tardomedievalista de la antropofagia grecorromana, en la figura del *naturmensch* y en los imaginarios derivados del problema ontológico de la eucaristía cristiana, es decir, de la justificación metafórica y de la función simbólico-ecuménica de comer el “cuerpo” de Dios.

Como decíamos antes, esta nueva territorialización de lo monstruoso suscitó un tipo de violencia epistémica y etnoracial jerarquizante, profundamente imbricada con el desarrollo de los imaginarios comerciales trasa-

tlánticos. Lo que el “hambre por los metales” puso en marcha fue entonces una suerte de etnonegación tardomedievalista de la naturaleza de los caníbales del “Nuevo Mundo”. Con ello, la posibilidad de establecer un diálogo interepistémico entre los saberes de un Occidente en formación y los saberes divergentes que se encontraban en el territorio que vería llegar el influjo de los conquistadores quedó cancelada, dando pie a la irrupción de lo que Landry-Wilfrid Miampika denomina la *etnografía espontánea*, y Carlos Jáuregui el saber *protoetnográfico* (Miampika, 2003), igualmente esto fomentó el encumbramiento de una única episteme: la racionalidad eurocentrada y jerarquizante del sistema-mundo moderno/colonial. Mirados desde la óptica de la colonialidad de ver, dichos encuentros protoetnográficos y confrontaciones etnocartográficas con la alteridad caníbal dieron vida a un tipo de violencia epistémica que se diferencia sustancialmente de otras formas de inferiorización ontológica o negación epistémica de lo humano, debido a su compleja matriz de racialización extrema.

Antes de que la racionalidad eurocentrada se erigiera como episteme única, suficiente en sí misma y centro de todo desarrollo de la humanidad, la matriz discriminatoria de la alteridad salvaje consistía en una suerte de separación moral del otro, a partir de su definición como ser apolítico o fuera de las leyes de los hombres y de las leyes divinas. Inaugurado el sistema-mundo moderno/colonial y echada a andar su capacidad para invisibilizar epistemes otras, el expansionismo mercantil propició que las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias se convirtieran en una potente maquinaria visual destinada no sólo a negar moral, política y ontológicamente la humanidad indígena, sino también a promover su inferiorización corpopolítica, y a radicalizar su racialización etnocartográfica. El patrón epistémico de la colonialidad del ver quedó sustentado desde entonces a partir de los siguientes elementos: 1) el reconocimiento del cuerpo y de la presencia de los indios caníbales como parte del mundo conocido, es decir, de la producción de la evidencia cartográfica, según la cual, el caníbal forma parte del “adentro” occidental, por un lado, y 2) en la producción de la evidencia etnográfica de que su existencia ontológica se ubica en un “afuera” absoluto e irreversible; en un más allá racial que no puede ser ni eliminado ni diluido por el proceso

civilizatorio ni por la conquista violenta: este “más allá” dejó de ser un territorio (moral o físico) primitivo o lejano y se convirtió en un no-ser radical.

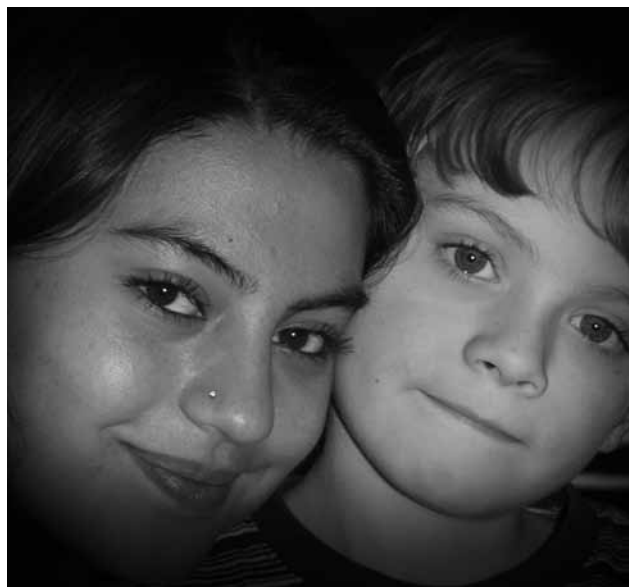
El patrón ontológico de la colonialidad del ver y el surgimiento de los saberes etnográficos tempranos (la colonialidad del saber) están, de este modo, en la base de la construcción de una alteridad extrema o, más bien, de la “invención” de un “más allá” de la alteridad: una racialización epistémica radical del ser caníbal. Dicha radicalización consiste en trascender la deshumanización y la “animalización” de la alteridad caníbal, para llevarla hacia un estadio de máxima inferioridad racial, cartográfica y epistémica, en la cual ya no sólo no hay “humanidad”, ni “animalidad” de lo caníbal, sino que tampoco existe la posibilidad de que la monstruosidad ontológica de los malos salvajes del “Nuevo Mundo” pueda ser redimida por medio de la racionalidad eurocentrada. De ahí que la metafísica occidental gire en círculos sobre sí misma a la hora de desmontar la dualidad entre el sujeto que observa y el sujeto que es motivo de la observación, y que haga falta un nuevo diálogo visual interepistémico para desmontar una racialización epistémica de ese tipo. Una vez que se ha corporizado, una vez que se ha “hecho visible” a través de la circulación de aquellas imágenes-archivo de las que nos habla la “escena caníbal” y, sobre todo, una vez que el ser de “lo caníbal” ha sido ubicado en un “más allá” ontológico imperial, la monstruosidad de “lo caníbal” deviene un *plus ultra* de la alteridad. De ahí la fuerza retórica, el poder ontológico y la argucia epistémica en la que se mueven los relatos protoetnográficos sobre el canibalismo en el “Nuevo Mundo”, a partir de autores como Montaigne, De Lèry o Staden, y de grabados como los de Theodore de Bry.

Si bien es cierto entonces, que no fue sino hasta el siglo XVIII que la antropología adquirió su legitimidad disciplinar y su función científico-social, ello no niega el hecho de que fuera en las etnografías espontáneas del siglo XVI en donde fermentara la idea de la *distancia etnográfica* y el principio de la autorreflexividad etnográfica circular; es decir, que fuera en las protoetnografías del siglo XVI en donde surgiera la idea de *descubrir* la alteridad y *hacer desaparecer* la mismidad en el acontecimiento performático de la mirada transcultural<sup>10</sup>. En el caso de esta visualidad protoetnográfica colonialista

imperial, es notorio además que el asunto de la distancia y la objetividad visuales surgen de una suerte de doble imbricación antropófaga: el consumo objetivo del sujeto observado y la autocanibalización subjetiva de la mirada etnocentrada; esto es, en un doble juego de corporización de lo caníbal y de sublimación del régimen visual moderno/colonial. La fuerza de este tipo de violencia o proracismo epistemológico —constitutivo de la colonialidad del ver— consiste, por lo tanto, en una doble estrategia visual/ontológica: el hacer aparecer al *objeto salvaje* (el no-ser caníbal) y, al mismo tiempo, el hacerse desaparecer como *sujeto de la observación*, como orden o ley de las cosas, y como principio incuestionable de la racialización epistémica radical<sup>11</sup>. En su ensayo titulado “De los caníbales”, el propio Montaigne hace explícita esta estrategia al diluirse (como sujeto de enunciación) cuando afirma (bajo la forma de una autoridad etnográfica) lo siguiente: “[...] yo mismo soy el contenido de mi libro”. “La mirada de Montaigne sobre las noticias que tenía del canibalismo americano [nos recuerda Jáuregui] es oblicua, una mirada pretexto a la otredad para el encuentro crítico con la mismidad” (Jáuregui, 2003: 100).

Entre la cultura material del “Nuevo Mundo” y las retóricas visuales occidentalizantes (entendidas como discursos visuales, iconográficos y alegóricos sobre una bíblica “edad dorada” recuperada en pleno siglo XVI), la colonialidad del ver inauguró entonces una nueva

La mirada | FOTOGRAFÍA DE DANIEL FAJARDO B.





tensión geoepistemológica y etnocartográfica. La “invención” y el “descubrimiento” etnocartográficos del “Nuevo Mundo” se corresponden así con una nueva territorialización de la alteridad, al tiempo que permiten la desterritorialización del *locus* de observación y enunciación del saber etnográfico. La monstruosidad material del cuerpo desnudo de los caníbales es simétrica entonces a la descorporización (o desmaterialización conceptual) del sujeto que observa, y a la supuesta transparencia de su mirada. En su estudio sobre los indios brasileños en el pensamiento de Montaigne, Carlo Ginzburg ha dado al respecto muchas pistas, las cuales nos permiten entender cómo la modernidad actualizó una tradición renacentista, en la cual se corresponden, por un lado, una forma de ver desnuda de todo artificio —explícitamente objetiva y desafectada— y las formulaciones idílicas y retóricas de un hombre natural, rústico y sencillo que prescinde del artificio de la ropa, por el otro (Ginzburg, 2006). La desnudez epistemológica de la mirada protoetnográfica colonial encontraría su correspondencia retórica en la idealización del desnudo y silvestre “buen salvaje” del *Nuevo Mundo*. Esta estrategia etnográfica imperial de descorporización de la mirada operó, como lo ha demostrado Denis Cosgrove en su libro *Apollo's Eye*, como el fundamento de un régimen visual apolíneo eurocéntrico, universalizante y patriarcal, que permitió a las retóricas cartográficas de los Atlas-teatro del siglo XVI, trasladar la mirada omnisciente medieval divina hacia el mundo sublunar, en el cual acontecían las expansiones marítimas trasatlánticas (Cosgrove, 2001). El “yo” que conquista, esto es, el *ego conquiro*, constituye —en un amplio sentido de la expresión— el inconsciente óptico de la modernidad colonial, inaugurada por las batallas comerciales trasatlánticas del siglo XVI<sup>12</sup>. Es el “ojo de dios” en tanto que garante comercial de las “culturas del descubrimiento”<sup>13</sup>.

Por lo dicho hasta aquí, a ninguno le sorprenderá escuchar que la maquinaria racializante de las culturas visuales etnocentradas tiene profundas conexiones con la matriz lumínica del saber occidental, es decir, con el arrojar luz (conocimiento) sobre las tinieblas de lo desconocido, y con el ocultar no sólo al sujeto que observa, sino también su lugar de observación y enunciación del conocimiento. A esto es a lo que Santiago Castro-Gómez ha llamado la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2004). Es el no-lugar epistémico; la tecnología

endémica de la colonialidad del saber ocular. De esta manera, el “Nuevo Mundo” sólo puede ser *nuevo* en la medida en que su irrupción en el orden tripartito del mapa teológico occidental promovió la aparición de un nuevo régimen o heterarquía escópica: la colonialidad del ver. La cartografía, el relato etnográfico, los “archivos de Indias” y las tecnologías del saber ocular estaban llamados, entonces, a cumplir una función determinante en la nueva geopolítica del ver inaugurada por las “culturas del descubrimiento”.

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

#### HACIA UN NUEVO DIÁLOGO VISUAL INTEREPISTÉMICO. ESTUDIOS VISUALES, CAPITALISMO COGNITIVO Y CRÍTICA DECOLONIAL DE LA RAZÓN INTERCULTURAL

Al comienzo de ese texto afirmamos que la colonialidad del ver era constitutiva de la modernidad y que, en consecuencia, su patrón de poder juega un papel im-

portante en la coyuntura interepistémica derivada de lo que antes hemos descrito como la crisis poscolonial de la autoridad etnográfica que padece actualmente la racionalidad occidental. En lo que sigue, nos gustaría analizar la colonialidad del ver desde la óptica de las tensiones geopolíticas, geoeconómicas y geoculturales sobre las cuales opera en la actualidad el capitalismo cultural trasatlántico; es decir, nos gustaría pensar el concepto desde la colonialidad que se inscribe en la irrupción de la región eurolatinoamericana: actualidad del mundo moderno/colonial trasatlántico. Para nosotros, resulta claro que, como si de una espiral ontológica se tratara, aquellas formas antropófagas de observación y (di)gestión de la alteridad aparecidas en el siglo XVI persisten en nuestros imaginarios económicos y culturales globales, en la actual retórica sobre la interdependencia geopolítica y en las negociaciones comerciales, corporativas y patrimoniales de la “era poscolonial”; en otras palabras, nos gustaría comenzar esta segunda parte afirmando que, como imagen-archivo, el canibalismo de Indias convive —reactualizado y sublimado— en la economía cultural trasatlántica de nuestros días. Los procesos migratorios de sujetos fuertemente racializados (sujetos raciales del imperio, como los llama Ramón Grosfoguel), los flujos de remesas desde Europa hacia América Latina, la interdependencia y la gestión de la inversión extranjera directa, la construcción de espacios regionales del conocimiento, la nueva división internacional del trabajo, etcétera, serían pues, algunas de las instancias en las que reaparece, metamorfoseada, esta forma de racismo epistémico inaugurada con el canibalismo de Indias. En éstas persiste la dialéctica entre el sujeto que observa y aquella alteridad que queda sujeta bajo su mirada. El mapa de las migraciones laborales actuales sería, en este sentido, un recipiente de las adaptaciones y tecnologías de la colonialidad del ver que circunda las imágenes-archivo sobre lo caníbal.

Si esto es así, las imágenes-archivo, a las que nos hemos venido refiriendo, parecen haber transitado entonces por el espacio de la *differance* colonial de la modernidad occidental, y parecen seguir adaptándose hoy ante las nuevas necesidades geopolíticas del consumo cultural de la era poscolonial. Las mutaciones heterárquicas de la colonialidad del ver podrían ser rastreadas entonces a través de los diferentes repliegues de la modernidad/colonialidad, desde la “invención” del “Nue-

vo Mundo” hasta nuestros días. Entre muchos de los momentos relevantes que deberían tomarse en cuenta a la hora de establecer una genealogía del racismo epistémico de la visualidad moderno/colonial, se podrían citar las siguientes coyunturas, sólo como ejemplos: la gestión de la “mulatidad” y de la “pardidad” en el proceso de “compra de blancura” en el Potosí colonial<sup>14</sup>; la revolución racial haitiana de 1804 y la deuda económica que adquirió Saint Domingue para poder convertirse en el sujeto político que hoy conocemos como *Haití* (así como para poder justificar políticamente la consigna: “Todos los ciudadanos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros”) (Constitución de Haití, artículo 14)<sup>15</sup>; las exposiciones universales —como la propia *Exposição Antropológica Brasileira* de 1882—, las cuales se estructuraban sobre la base explícita de una *exclusão inclusiva* del “mal salvaje” (es decir, en hacerlo desaparecer como sujeto, a través de hacerlo visible como objeto) (González y Andermann, 2006); las irrupciones fantasmagóricas a partir de las cuales el primitivismo apareció y reapareció en el arte, la literatura y la política bajo la forma de una mercancía-fetichista desde mediados del siglo XIX hasta las postrimerías del movimiento surrealista; la estética de lo fantástico que convirtió la plástica latinoamericana en un contra-canon visual muy bien integrado en el mercado global del arte, etcétera. Entre muchos otros, estos serían algunos ejemplos destacables en los cuales lo caníbal, lo exótico, lo salvaje, lo fantástico o lo antropófago reaparecen, asociados con un territorio simbólico y una jerarquía epistémica racializante, sobre la cual se norma y disciplina la interacción de culturas visuales diferenciales.

A despecho de seguir ampliando dicha genealogía, podemos decir, sin embargo, que las epistemologías lumínicas sobre lo salvaje y lo caníbal surgidas en el contexto de las batallas comerciales trasatlánticas del siglo XVI, resistieron sin lugar a dudas al declive del poder encomendero, al colonialismo interno, a las reformas borbónicas a través de las intendencias, a la insurrección criolla y su reclamo de independencia respecto del poder administrativo metropolitano<sup>16</sup>, a los nacionalismos de Estado, a las teorías de la dependencia y al capitalismo de lo exótico poscolonial. Es pues, debido a sus mutaciones heterogéneas histórico-estructurales, y a su resistencia autorreflexiva, que hoy las encontramos en

el contexto de las migraciones laborales globales, en los discursos del multiculturalismo liberal, en las retóricas visuales de los programas de cooperación con los países en vías de desarrollo y en la promoción del turismo sostenible en los países del Tercer Mundo. Entre la desaparición de las islas caníbales en las cartografías ficcionales de Pedro Mártir de Anglería y los actuales *tours* etnográficos organizados por las agencias de turismo solidario hacia los vestigios del mundo salvaje amazónico, puede establecerse, entonces —guardadas las proporciones de cada uno de los contextos históricos—, una cierta continuidad, basada en esa doble desaparición visual y epistemológica a la que nos hemos referido antes. El sistema-mundo moderno/colonial ha dado cabida, entonces, a la permanente reinención heterogénea de un régimen lumínico que, cíclicamente, produce y devora al Otro, por un lado, y busca y esconde la mismidad del que mira, por otro. La matriz *etnófaga* de la mirada panóptica colonial, es decir, el impulso de la visualidad eurocentrada a fagotizar etnicidades otras, ha dejado, por lo tanto, de ser colonial, sin dejar de ser parte de la colonialidad del poder de la mirada<sup>17</sup>. De ahí la fuerza política y epistémica de la diferenciación entre régimen colonial, colonialismo y colonialidad.

### LOS ESTUDIOS VISUALES Y LA AUTORREFLEXIVIDAD DE LA ETNOGRAFÍA

El proyecto interdisciplinar conocido como los estudios visuales está profundamente imbricado tanto en la legitimación académica como en el cuestionamiento de las epistemologías lumínicas *etnófagas*. Más allá de las pugnas regionales e interdepartamentales, lo que ahora nos interesa aquí son aquellos estudios visuales que han sabido reabsorber y redirigir las críticas al poscolonialismo postuladas, sobre todo, por las teorías de las posfeministas negras y chicanas, por las teorías del posoccidentalismo y por los, así llamados, giros decoloniales y pensamientos fronterizos. Inmersas en la crítica de las políticas de representación, estas epistemologías transculturales de la visualidad han sabido confrontarse con el asunto de la doble desaparición del sujeto (*etnógrafo*) que observa y del sujeto observable (*consumible*). A través del análisis de la matriz *sígnica* y *performativa* de las retóricas visuales de la modernidad/colonialidad, los estudios visuales transculturales han

conseguido, a su vez, sobrevolar por encima del proyecto conocido como *Writing Culture* y su relación con el posestructuralismo, y han sabido desarticular muchas de las fantasías epistemológicas derivadas de la observación participante y del trabajo de campo del *etnógrafo* (Marcus y Clifford, 1996).

En suma, la vertiente de los estudios visuales que nos interesa vincular con la “crisis poscolonial de la autoridad etnográfica”, y con las necesidades geoepistemológicas de América Latina, es aquella que ha puesto de relieve la genealogía *etnocéntrica* inscrita en la “puesta en escena” *malinowskiana*; esto es, aquellos estudios visuales que 1) han intentado desarticular el discurso de la objetividad y la verdad visuales arraigadas en la óptica de invisibilidad de la *etnografía eurocentrada*; 2) que se han alejado de la búsqueda de la transparencia o la *aculturación antropológicas*; y 3) que han cuestionado el alcance epistemológico tanto de la “observación participante” como de la “interacción experiencial” con la alteridad, a partir de la crítica de la matriz *racializante* que está en la base de la colonialidad del ver (Marcus, 2002). En suma, la que nos interesa aquí es aquella vertiente que cuestiona los remanentes epistemológicos y ontológicos derivados del principio de “verdad” de la *escena caníbal*: la descripción *verídica* del otro —*caníbal*— por medio de *alegorías visuales* o de *alusiones retóricas* a la verdad ocular del haber “estado ahí”<sup>18</sup>. Las epistemologías transculturales de la visualidad que nos interesan son entonces aquellas que toman en cuenta la autorreflexividad de las *etnografías críticas*, pero desde la óptica de la crítica *geoepistemológica* al *oculocentrismo normativo*.

Ahora bien, debido justamente a su distribución *heterárquica*, más que *jerárquica*, y debido también a la propia *heterogeneidad histórico-estructural* de la colonialidad del ver, resulta evidente para nosotros que los diversos regímenes *etnocéntricos* y *etnófagos* de la colonialidad del ver pueden y deben ser analizados y contestados, esto es, incluidos en la agenda de un nuevo diálogo visual *interepistémico*. Así, no sólo aquellas epistemologías *racializantes* y narraciones visuales asociadas con la escritura de *cronistas de Indias* como Pedro Mártir de Anglería, los *cuadernos de viajes* de autores como André Thevet o Jean de Lèry, las representaciones visuales de Hans Staden o Teodoro De Bry o los ensayos *protoet-*

nográficos como los del propio Montaigne, sino también todas aquellas otras narrativas e imaginarios racializantes que han aparecido en plena modernidad tardocapitalista, y que han permitido que se encumbre una suerte de razón intercultural monoepistémica en plena era de la globalización cultural, deben ser contestados. En este sentido, puede afirmarse que el hecho de que los procesos de producción, antropologización y (di)gestión de la alteridad sean constitutivamente moderno/coloniales, no significa que carezcan de puntos de fuga o fisuras epistémicas, a través de las cuales, se pueda ejercer una crítica antilumínica y decolonial de éstos. No obstante, para llevar a cabo dicha crítica decolonial de los imaginarios panópticos coloniales a los que nos hemos venido refiriendo, es imprescindible tomar en consideración que el saber antropológico —al estar endeudado con los regímenes escópicos de la modernidad— es un saber reiteradamente ocularcéntrico y que, por otro lado, el método etnográfico de observación y contemplación de la alteridad (asociado con la “puesta en escena” malinowskiana) suele operar como un dispositivo jerárquico de vigilancia y normatización de la mirada y de lo mirado.

Para poder postularse como verdaderas estrategias decoloniales, los estudios visuales transculturales necesitan entonces ir más allá de la simple afirmación de que tanto el desarrollo heterogéneo histórico-estructural de la visualidad colonial y de sus etnografías imperiales, como el proceso de legitimación disciplinar de la etnografía autorreflexiva están fuertemente relacionados con los paradigmas lumínicos imperiales (Glozzi, 1978). Hacerlo será, sin lugar a dudas, un elemento clave para poder entender la genealogía de la colonialidad del ver y su matriz de racialización epistémica radical de la alteridad. No obstante, es necesario desde nuestro punto de vista, ir más allá y reconocer también que la sujeción, objetualización, inferiorización y racialización de la alteridad, a través de la visión, no constituyó —ni constituye ahora— un único régimen visual universal, y que, en consecuencia, la racionalidad lumínica del mundo occidental está llamada establecer un acuerdo transmoderno e interepistémico con las visualidades y epistemologías otras. En este sentido, toda imagen-archivo de la modernidad/colonialidad, toda categoría imperial y todo relato colonial ha de ser considerado como desplazable o prescindible, pero también, su puesta en visibilidad ha de ser tomada en cuenta como necesaria para avanzar en su descolonización.

Las epistemologías lumínicas que subyacen a toda observación, desaparición o digestión etnográfica, necesitan, por lo tanto, ser contestadas y confrontadas desde varios frentes: desde la lógica de las epistemologías antilumínicas decoloniales, desde la propia autorreflexividad etnográfica antiocularcéntrica, o bien desde alguna otra forma de activismo que avance en la construcción del diálogo visual interepistémico. Los estudios visuales están, en este sentido, conminados a dar visibilidad a aquellas formas antilumínicas que pasaron desapercibidas para las ciencias sociales tradicionales, pero que son consustanciales a la historia de la modernidad/coloniali-



La mirada | FOTOGRAFÍA DE DANIEL FAJARDO B.

dad. La pregunta que en la actualidad le plantea la decolonialidad a los estudios visuales parece ser, entonces, si la desinvisibilización de la matriz de poder de la mirada etnográfica occidental puede articularse como la vuelta de tuerca en la consecución de un nuevo diálogo interepistémico entre culturas visuales eurocentradas y culturas visuales que fueron racialmente inferiorizadas, a través de las tecnologías moderno/coloniales del ver. En este sentido, el reconocimiento de la colonialidad del ver debe conducirnos hacia el “descubrimiento” de paradigmas escópicos adyacentes, alternativos y contestatarios, inscritos —pero invisibilizados— por el desarrollo histórico de la modernidad/colonialidad.



Tomando en cuenta, tanto la perspectiva inaugurada por las rutas comerciales trasatlánticas como los nuevos diseños globales de la colonialidad de la mirada, falta, en resumen, rumiar más profundamente las zonas oscuras de las antropologías lumínicas, en los regímenes visuales contestatarios de la modernidad y en las estrategias disruptivas que pueden “arrojar luz” sobre el propio poder etnófago y racializador de lo visual; y falta hacerlo, además, fuera de la línea de gravitación de lo poscolonial y de su paradigma de racionalidad intercultural monoepistémica. Por lo tanto, el estudio de las culturas visuales necesita avanzar en el cuestionamiento de los diversos etnocentrismos visuales, sin caer en la trampa de operar desde la óptica del racionalismo interculturalista, el cual legitima la existencia de una suerte de inconsciente óptico transculturalmente inocente y universalmente válido. El trabajo de descolonización visual llevado a cabo por Felipe Guamán Poma de Ayala en su *Nueva corónica y buen gobierno* sería, desde este punto de vista, un ejemplo paradigmático de desarticulación de la colonialidad del ver, desde la propia visualidad, que debería guiarnos en la construcción de alternativas interepistémicas entre culturas visuales diferenciales.

#### CONCLUSIÓN. LOS APETITOS EXTREMOS DE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD, OTRA VEZ

Como todos los extremos, la función simbólica del oro descubierto (o encubierto) en las “tierras de los caníbales” y la sujeción etnoracial de la fuerza productiva indígena son dos apetitos que se tocan o, mejor aún, se funden en la geografía del capitalismo trasatlántico.

Son, en consecuencia, ambos extremos los apetitos sobre los cuales queremos llamar la atención: 1) el consumo saciable de oro y de mano de obra indígena y 2) el consumo insaciable de alteridad cartográfica y misimidad etnográfica. Por esta razón, y a pesar de haber tomado forma en la modernidad temprana, estos dos apetitos extremos persisten en el capitalismo posfordista. En dicho sistema, tales apetitos funcionan como la base etnojerárquica de lo que Toby Miller ha definido como la *nueva división internacional del trabajo cultural* (NDITC), es decir, operan como el sustrato de toda inferiorización intercultural, en el marco de las actuales migraciones laborales globales.

Estos apetitos extremos constituyen entonces la matriz de colonialidad de la economía visual trasatlántica, es decir, son constitutivos de la colonialidad del ver, de la misma manera que la colonialidad del ver es constitutiva de la modernidad. Desde nuestro punto de vista, ambos han de ser digeridos, *stricto sensu*, en el análisis de los procesos de apropiación, reconstrucción y actualización de lo caníbal y lo salvaje. Proyectando hasta nuestros días los discursos y contradiscursos generados por la obra de Bartolomé de Las Casas, este texto puede ser considerado entonces como una *brevíssima relación de la descolonización visual del canibalismo de Indias*; al parafrasear el título de la obra de Las Casas, no pretendemos, sin embargo, otra cosa que apuntar hacia una comprensión decolonial de los apetitos visuales extremos que se dan cita en el contexto de la economía y el consumo cultural de los imaginarios transculturales globales.



#### NOTAS

1 Utilizamos el concepto de *Nuevo Mundo* (*Novi Orbis*) entre comillas para denunciar no sólo la genealogía eurocéntrica y mercantil-militar de la idea del descubrimiento/invencción de América (en sintonía con la resemantización que Enrique Dussel (1994) hace de dichos conceptos en su crítica al libro *La invención de América* de Edmundo O’Gorman, 1958), sino también para resaltar las interacciones entre la dimensión cartográfica y la cultura visual colonial trasatlántica. Como ha dicho Eviatar Zerubavel: “América es una entidad tanto física como mental; toda la historia de su ‘descubrimiento’ debería ser por lo tanto la historia de su descubrimiento *físico y cognitivo*” (Zerubavel, 2003: 35).

2 El teórico peruano Aníbal Quijano ha hablado de la *colonialidad del poder*; posteriormente, los debates del “grupo decolonial” han expandido este concepto y han hablado de la *colonialidad del saber* y de la *colonialidad del ser*; como he intentado especificar en otro texto, la *colonialidad del ver* establecería un contrapunto táctico entre los otros tres niveles: el epistemológico (saber), el ontológico (ser) y el corpocrático (o *corpopolítico* como lo define Ramón Grosfoguel). Dicho contrapunto abriría, desde el punto de vista de este *quadrivium* decolonial, un campo nuevo de análisis de las maquinarias visuales de racialización que han acompañado el desarrollo del capitalismo moderno/colonial. Sobre el tema, véase Barrien-

dos, (2011). Sobre la expansión del concepto de Quijano, véase Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (2007) y Aníbal Quijano (2000).

3 Para la teoría decolonial, la *colonialidad* es constitutiva de la modernidad. No hay, por lo tanto, ningún tipo de modernidad sin que ésta conlleve la producción, la reproducción o la transformación de la colonialidad. Por esta razón, utilizamos la frase modernidad/colonialidad como una unidad de análisis inseparable.

4 Es imposible explicar aquí en detalle la dimensión de lo que he llamado la razón intercultural de la condición poscolonial. En términos generales me refiero a la instrumentalización epistémica y a la normatividad afectiva de “lo intercultural” en tanto que parte sustancial de las lógicas del capitalismo cognitivo. Esta supondría un régimen de representación política de la diversidad basado en la inclusión de la diferencia pero no en el reconocimiento de la pluriversidad, es decir, carecería de un reconocimiento pleno de las asimetrías epistémicas y de las jerarquías geoestéticas operadas por la colonialidad. En sus trabajos sobre los desafíos de la plurinacionalidad, la investigadora Catherine Walsh ha propuesto modelos de interculturalidad radicalmente distintos y nos ha ofrecido una lectura alternativa, útil pero no instrumentalizada, de la necesidad de trabajar desde la interculturalidad para cuestionar lo que ella llama el interculturalismo funcional. Sobre el tema, véase Walsh (2009) y Barriendos (2006: 56-63).

5 Utilizamos el concepto de *imagen-archivo* para acentuar la capacidad condensadora y catalizadora de ciertas imágenes, es decir, para remarcar su función semiótica y su porosidad como depositarias de otras imágenes y representaciones. Las *imágenes-archivo* son entonces imágenes formadas por múltiples representaciones sedimentadas unas sobre las otras, a partir de las cuales, se conforma una cierta integridad hermenéutica y una unidad icónica. Aquellas representaciones que guarden cierto grado de asociación, alusión o parentesco con la imagen-archivo del Che Guevara, por citar un ejemplo, quedarían inmediatamente inscritas en el grueso de la cultura visual generada por la conocida fotografía titulada *Guerrillero heroico* de Korda, y quedarían, a su vez, en deuda con toda una serie de imaginarios culturales, tales como el mito del rebelde latinoamericano, la idea de una vehemencia patriótico-nacionalista bolivariana, la idea de una pureza y una esencia ideológico-revolucionaria en el Tercer Mundo, la idea de una utopía social desencadenada por la desobediencia de ciertos grupos subalternos, la idea del fracaso histórico de las modernidades periféricas, etcétera. Las *imágenes-archivo* pueden definirse entonces como herramientas semiótico-sociales de concatenación, esto es, como signos disparadores de múltiples imaginarios subyacentes o iconicidades complementarias; su utilidad para el estudio de las culturas visuales globales radica en que, a través de su análisis, podemos avanzar en la construcción interdisciplinaria de una suerte de “arqueología decolonial” de lo que en este texto se describe como la *colonialidad del ver*.

6 Para una crítica de la globalización y de la relación entre democracia y capitalismo global desde el punto de vista de la heterogeneidad histórico-estructural, véase: Quijano (2001: 97-123).

7 En términos muy esquemáticos, puede decirse que las Leyes Nuevas pretendían restringir el poder de los encomende-

ros, por medio de la racionalización de la esclavitud indígena en el “Nuevo Mundo”.

8 Las encomiendas fueron implementadas por la Corona española en todas sus colonias americanas y en Filipinas. Dicho sistema consistía en una suerte de distribución laboral de los indígenas de un determinado territorio, y bajo la administración y control de los conquistadores o sus herederos, a quienes se les concedía el título de encomenderos; las encomiendas fueron concebidas en su origen como un sistema de regulación y protección de las tierras que se encontraban bajo la jurisdicción de la Corona española; el encomendero tenía la obligación de cuidar de los indígenas, catequizarlos y velar por su bienestar, a su vez, los encomenderos debían defender el territorio que se le entregaba. En la práctica, las encomiendas abrieron todo un abanico de tráfico de influencias y abusos de poder gracias a la explotación esclavista de la mano de obra indígena.

9 En mapas cartográficos como los de Ortelius (1570), Franciscus Verhaer (1618), Hendrik Hondius (1630) y Nicolaes Visscher (1690) aparece explícitamente la palabra *caribana*, asociada con un territorio extenso e impreciso normalmente vinculado a la práctica de la antropofagia.

10 Muchos teóricos se oponen —en la mayoría de los casos debido al hecho de que suscriben una lectura eurocéntrica de la historia de las ciencias sociales— a la idea de que las relaciones intersubjetivas y las retóricas geoidentitarias coloniales entre el “Nuevo Mundo” y Occidente se definan como “protoetnografías”, como “antropologías tempranas”, como “etnografías espontáneas” o como “alteridades etnológicas”. No obstante, como ha sugerido el propio Carlo Ginzburg en su artículo sobre la influencia del coleccionismo (expansionismo espaciotemporal) en la visión etnográfica de los indios canibales de Montaigne, el surgimiento no disciplinar de lo etnográfico es un terreno interdisciplinar que está aún por explorar. Véase: Ginzburg (1982).

11 Habría, por lo tanto, una relación estrecha entre la protoetnografía, el protorracismo y el protocapitalismo.

12 La idea del *inconsciente óptico* está fuertemente emparentada con el desarrollo de la fotografía, y con la capacidad de descomposición científica de la realidad y del tiempo objetivo que le asignó el positivismo a este medio, así como con el principio de reproducibilidad, puesto al servicio de la clínica y el psicoanálisis. Como he intentado especificar en otro texto (Barriendos, 2007), la curva que va desde el concepto de *inconsciente-óptico-consciencia* de Walter Benjamín, hasta el revisionismo del ocularcentrismo epistemológico de Martín Jay, pasando por la mirada poslacaniana sobre el “inconsciente óptico” del capitalismo tardío, llevada a cabo por Rosalind Krauss, no puede ser entendida como una línea continua, sino más bien, como un recorrido plagado de contradicciones y malentendidos que atraviesan y se colapsan con el pensamiento estructuralista y con la antropología visual posestructuralista. En este texto, sin embargo, hemos intentado extender la noción de *inconsciente óptico* en el tiempo y en el espacio, proyectándola hacia la idea del *inconsciente óptico etnocartográfico colonial*, el cual fue, desde nuestro punto de vista, el que permitió el desarrollo de las rutas comerciales trasatlánticas sobre la base de un dominio al mismo tiempo tiempoológico, militar y científico. El inconsciente óptico etnocartográfico colonial sería, en este sentido, el “ojo de dios” puesto al servicio del capitalismo.

13 La expresión es de Hommi Bhabha (1990). Véase: Donattini (2000).

14 Sobre el tema, véase: Twinam (2009).

15 Sobre el tema, véase: Buck-Morss (2005) y Fischer (2004).

16 Originalmente, se designaban como *criollos* a los descendientes de españoles que habían nacido en territorio americano, así como a los descendientes de *criollos* también nacidos en Indias.

16 Mignolo ha postulado con absoluta claridad que el colonialismo y la colonialidad no son ni han sido nunca lo mismo; en esta distinción radica parte de la fuerza epistémica del giro decolonial al que el propio Mignolo (2003b) se ha referido.

18 Nos referimos al mito del “testimonio visual etnográfico” de la escena caníbal, el cual se basa generalmente en una serie de inconsistencias epistémicas y narrativas, las cuales, sin embargo, han servido para que diversas tecnologías visuales, como la iconografía imperial y la etnocartografía expansionista, hayan radicalizado la racialización epistémica del indio caribe, y hayan dado legitimidad a la noción de *no-ser* del mal salvaje. Un ejemplo paradigmático sería, como nos lo recuerda el propio Peter Hulme, la crónica que el propio Chanca hace de su supuesto “encuentro ocular” con la alteridad caníbal. La escena caníbal es, en este sentido, una imagen-archivo arquetípica de la colonialidad de ver. Sobre el tema, véase: Barker *et al.* (1998).



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ABULAFIA, David, 2009, *El descubrimiento de la humanidad. Encuentros atlánticos en la era de Colón*, Barcelona, Crítica.
2. ALATAS, Hussein, 1977, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism*, Londres, F. Cass.
3. ARENS, William, 1979, *The Man-Eating Myth: Anthropology & Anthropophagy*, Nueva York, New York Oxford University Press.
4. AVRAMESCU, Catalin, 2009, *An Intellectual History of Cannibalism*. Princeton, Princeton University Press.
5. BARKER, Francis, Peter Hulme y Margaret Iversen, 1998, *Cannibalism and the Colonial World*, Nueva York, Cambridge University Press
6. BARRIENDOS, Joaquín, 2006, “De las políticas de reconocimiento a la reciprocidad en la diversidad: nuevas estrategias de subjetivación radical desde la diferencia”, en: *Pensar las dinámicas interculturales*, Barcelona, Cibod- Documents 10, pp. 56-63.
7. BARRIENDOS, Joaquín, 2007, “Conflictos transculturales de la visualidad: pensando el concepto de ‘imagen desdoblada’ de Lévi-Strauss desde los estudios visuales”, s/d.
8. \_\_\_\_\_, 2011, “Los límites de la razón intercultural. La nueva institucionalidad y la producción de alteridad como discurso y recurso” en: *Revista MNCARS*, No. 3, Madrid.
9. BHABHA, Hommi, 1990, *Nation and Narration*, Londres, Routledge.
10. BITTERLI, Urs, 1989, *Cultures in Conflict: Encounters between European and Non-European Cultures, 1492-1800*, Stanford, California, Stanford University Press.
11. BUCK-MORSS, Susan, 2005, *Hegel y Haití: la dialéctica amo-esclavo, una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires, Norma.
12. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 2004, *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
13. CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), 2007, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central-Iesco/ Siglo del Hombre.
14. CLIFFORD, James, 1995, *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa.
15. COSGROVE, Denis, 2001, *Apollo's Eye: a cartographic genealogy of the earth in the western imagination*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
16. DAVIES, Carlote, 1999, *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, Nueva York, Routledge.
17. DE CERTEAU, Michel, 1995, “Montaigne's ‘Of Cannibals’: The Savage ‘I’”, en: Michel de Certeau (ed.), *Heterologies. Discourse on the Other*, Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, pp. 67-80.
18. DONATTINI, Massimo, 2000, *Spazio e modernità. Libri, carte, isolari nell'età delle scoperte*, Boloña, CLUEB.
19. DUSSEL, Enrique, 1994, *El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Abya-Yala.
20. ELLINGSON, Terry, 2001, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley, University of California Press.
21. ELLIOTT, John, 1976, “Renaissance, Europe and America: A Blunted Impact?”, en: Fredi Ciapelli (ed.), *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, Berkeley, University of California-UP.
22. ESCOBAR, Arturo, 1999, *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Cerec/Instituto Colombiano de Antropología.
23. FAULKNER, Simon y Anandi Ramamurthy, 2006, *Visual Culture and Decolonisation in Britain*, Aldershot, England/Burlington, VT, Ashgate.
24. FISCHER, Sibylle, 2004, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, Duke University Press.
25. GERBY, Antonello, 1982, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, México, Fondo de Cultura Económica.

26. GINZBURG, Carlo, 1982, *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnick.
27. GIROUX, Hery, 1994, "Benetton's 'World Without Borders': Buying Social Change", en: Carol Becker, *The Subversive Imagination: Artists, Society & Social Responsibility*, Nueva York, Routledge.
28. GLIOZZI, Giuliano, 1978, "Adamo e il nuovo mondo: La nascita dell' antropologia come ideologia coloniale, dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)", en: *The American Historical Review*, Vol. 83, No. 3, junio, pp. 709-710.
29. GOLDMAN, Laurence, 1999, *The Anthropology of Cannibalism*, Westport, Connecticut, Bergin & Garvey.
30. GONZÁLEZ, Beatriz y Jens Andermann, 2006, *Galerías del progreso. Museos, exposiciones y cultura visual en América Latina*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo.
31. GREENBLATT, Stephen, 2008, *Maravillosas posesiones. El asombro ante el Nuevo Mundo*, Barcelona, Marbot.
32. HUGGAN, Graham, 2001, *The Post-Colonial Exotic. Marketing the Margins*, Nueva York, Routledge.
33. JÁUREGUI, Carlos, 2003. "Brasil especular: alianzas estratégicas y viajes estacionarios por el tiempo salvaje de la Canibalia", en: Carlos Jáuregui y Juan Dabove (eds.), *Heterotopías: narrativas de identidad y alteridad latinoamericana*, Pittsburgh, PA, ILLI.
34. \_\_\_\_\_, 2008, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Madrid, Vervuert.
35. LIVI, Massimo, 2006, *Los estragos de la conquista: quebranto y declive de los indios de América*, Barcelona, Crítica.
36. LÓPEZ, Kimberle, 2002, "Loving Cannibalism. Cannibalism and Colonial Desire in Juan José Saer's *El Entenado*", en: Kimberle López (ed.), *Latin American Novels of the Conquest. Reinventing the New World*, Columbia-Londres, University of Missouri Press, pp. 1-27.
37. MARANHÃO, Tullio, 2006, "The Metaphysical Diets of Cannibals and Philosophers", en: Alfonso de Toro (ed.), *Latinoamérica: "hibridez" y "globalización"*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, pp. 517-533.
38. MARCUS, George, 2002, "Beyond Malinowski and After Writing Culture: On the Future of Cultural Anthropology and the Predicament of Ethnography", en *Australian Journal of Anthropology*, Vol. 13, Issue 2, agosto, pp.191-199.
39. MARCUS, George y James Clifford, 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
40. MIAMPIKA, Landry, 2003, "De la invención del otro a las travesías transculturales postcoloniales", en: José Sánchez y José Gómez (coords.), *Práctica artística y políticas culturales: algunas propuestas desde la universidad*, Murcia, Universidad de Murcia.
41. MIGNOLO, Walter, 2003a, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fonterizo*, Madrid, Akal.
42. \_\_\_\_\_, 2003b, "The Splendors and Miseries of 'Science': Coloniality, Geopolitics of Knowledge and Epistemic Pluri-Versality", en: *Coloquio internacional: La Localización del Conocimiento: Región, Imperio y Redes Transnacionales en la Construcción del Conocimiento*, Buenos Aires, Universidad Torcuato Di Tella, 11-XII.
43. \_\_\_\_\_, 2007, "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality", en: *Cultural Studies*, Vol. 21, Nos. 2-3, marzo-mayo, pp. 449-514.
44. O'GORMAN, Edmundo, 1958, *La invención de américa. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, México, Fondo de Cultura Económica.
45. PANCORBO, Luis, 2008, *El banquete humano. Una historia cultural del canibalismo*, Madrid, Siglo XXI.
46. PETRINOVICH, Lewis, 2000, *The Cannibal Within*. Nueva York, Aldine de Gruyter.
47. POOLE, Deborah, 1997, *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*, New Jersey, Princeton University Press.
48. QUIJANO, Anibal, 2000a, "Modernidad, colonialidad y América Latina", en: *Nepantla. Views from South*, Vol. I, No. 3, pp. 447.
49. \_\_\_\_\_, 2000b, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en: Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Clacso/Unesco.
50. \_\_\_\_\_, 2001, "Colonialidad del poder, globalización y democracia", en: *Utopías: Revista de Debate Político*, No. 188, pp. 97-123.
51. RAFFAELE, Paul, 2008, *Among the Cannibals: Adventures on the Trail of Man's Darkest Ritual*, Nueva York, Smithsonian Books.
52. ROBERTS, Kathleen, 2007, *Alterity and Narrative: Stories and the Negotiation of Western Identities*, Albany, State University of New York Press.
53. TODOROV, Tzvetan, 1982, *La conquista de América: el problema del otro*, París, Seuil.
54. TWINAM, Ann, 2009, "Purchasing Witheness: Conversation on the Pardo-ness and Mulato-ness at the End of Empire", en: Andrew Fisher, Matthew O'Hara, Irene Silverblatt y Jeremy Mumford, *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America (Latin America Otherwise)*, Durham, Duke University Press.
55. WALTON, Priscilla, 2004, *Our Cannibals, Ourselves*, Urbana, University of Illinois Press.
56. WITHEHEAD, Neil y Michael Harbsmeier, 2008, *Hans Staden's True History. An Account of Cannibal Captivity in Brazil*, Durham, Duke University Press.
57. ZAVALA, Iris (ed.), 1992, *Discursos sobre la "invención" de América*, Ámsterdam, Rodolpi.
58. ZERUBAVEL, Eviatar, 2003, *Terra Cognita: The Mental Discovery of America*, New Jersey, Transaction Publishers.