

*Iris M. Zavala*

## **El discurso canibalístico sobre el Nuevo Mundo**

el pasado mismo ha de ser creativo, ha de ser actual dentro del presente (aunque sea en un sentido negativo, indeseable). Un pasado creativamente actual, que determine el presente, diseña, junto con el presente; el futuro, define en cierta medida el futuro.

(M. Bajtín)

Imaginemos lo imposible: un texto que degluye la heteroglosia y devora las posibilidades de coexistencias o intersecciones entre la riqueza de lenguajes diferentes —dialectos, jergas, entonaciones, acentos— en una sociedad. Supongamos la existencia de un lenguaje literario que acecha las esferas del uso de la lengua y carcome la diversidad de los géneros discursivos y sólo admite una forma, un solo contenido, borrando las fronteras y las intersecciones que funcionan en la diversidad. Invoquemos el sonido de un enunciado reducido a las gramáticas y a los diccionarios, que no remite a las transformaciones que cada hablante le imprime al lenguaje usado ni a la nueva percepción del oyente como participante en el diálogo.<sup>1</sup> Consideremos un texto escrito que hace desaparecer el contexto discursivo real y la situación social inmediata, desatento a las categorías del tiempo y del espacio que generan el tema y el significado de un enunciado. Imaginemos descartar el contexto y debilitar la función comunicativa de la lengua,

<sup>1</sup> Véase Voloshinov (1926), "Discourse in Life and Discourse in Poetry: Questions of Sociological Poetics", pp. 99-100.

como si el texto hablase solo "sin una forzosa relación con otros participantes de la comunicación discursiva" (PPD, p. 256). Imaginemos un texto que se apoya en códigos y transcripciones, en abstracciones que traicionan su procedencia metafísica. En breve, reflexionemos sobre la imposibilidad de respuesta y de anticipaciones.

Todo este entramado define el enunciado aislado, acabado y monológico, orientado hacia la comprensión pasiva, donde el autor hace que sus personajes hablen su mismo lenguaje. Son formas de expresión que Bajtín define como "monologismo ideológico". (PPD) La intención de crear tales textos culturales nos permite distinguir el grado de la percepción totalitaria de la palabra, el grado de su seguridad ideológica y de su dogmatismo. En cuanto relatos históricos, se constituyen como "discursos canibales" (empleando un término de Freud) en su representación de los "otros" en su habilidad para crear topografías ilusorias e identidades imaginarias. Cuanto más dogmático el relato, más se agudiza la estrecha y parcial naturaleza de un solo punto de vista, de una posición rígida del observador, que evita la percepción comprensiva y evaluadora y despersonaliza las formas de transmisión del discurso ajeno. Cuanto más dogmático, más hace desaparecer los matices y las fronteras de la palabra de los "otros".<sup>2</sup> La monología tiende a la homogeneidad de todo el contexto para formular la verdad en términos que descartan los puntos de vista de conciencias individualizadas; el contexto autorial tiende a desintegrar el carácter específico del discurso ajeno, a borrar sus fronteras para imponer formas monolíticas de verdades jerárquicas y el autoritarismo dogmático oficial.

Hace mucho tiempo que el dualismo occidental machaca este tipo de relación entre una verdad y sus visiones de mundo categóricas para suscribir una sola valoración axiológica como verdad universal. La comprensión entre el sujeto de la lengua y el

<sup>2</sup> Invierto decididamente la definición de Bajtín (1985:315) cuando implica que el experimentador forma parte del sistema y que la unilateralidad siempre puede ser corregida.

sujeto o sujetos de representación es un fenómeno muy primario, y el acontecimiento de la vida de un texto implica, ciertamente, un problema de comprensión sobre la actitud del autor hacia lo representado en el momento constitutivo de la imagen. Un tipo especial de estas relaciones sobre los enunciados monológicos nos obliga a retroceder cinco siglos y retomar, como totalidad dialógica, el “discurso canibalístico” inaugurado por el monumento eurístico del relato histórico de Cristóbal Colón, e intentar descifrar aquellas alegorías de conocimiento del “otro” inauguradas entonces.

Las relaciones de sentidos entre los dos mundos confrontados —el cronotopo del Nuevo y el Viejo mundo— nos permitirán hoy, confío, identificar los procesos simbólicos que determinaron la serie de categorías evaluativas entre ambos mundos. Trataré de señalar, inspirándome en Bajtín/ Voloshinov al mismo tiempo que apartándome de sus sugerencias, la singularidad del pensamiento lingüístico monológico que ha madurado a lo largo de los siglos y que determina las peculiaridades del pensamiento eurocéntrico actual. En este punto está claro que si bien un enunciado monológico es una abstracción, una fantasía utópica, el proceso de desciframiento de las conciencias monológicas nos revela aquellos hilos que unen la monología con toda concreción histórica donde se comienza a sistematizar una corriente ideológica que se siente en posesión de un pensamiento definitivo y recibido como autoridad.

Colón montó y amoldó con destreza retórica los argumentos de los europeos sobre la legitimidad y la fuerza civilizadora de su presencia en los nuevos territorios y fronteras. Un hábil entretrejado de materiales culturales en la práctica simbólica (lo que antes he llamado “heterocronía de enunciados e imágenes”), le permitió componer una serie de formas concretas en que se ubican los enunciados dirigidos a sus lectores-participes y los enunciados “canibalísticos” que representan a los personajes de sus textos. El autor se ubica fuera del mundo representado; habla desde una postura elevada y cualitativamente distinta. La palabra monológi-

ca le proyecta así a su auditorio social la imagen tipificada de seres pasivos, mudos y silenciosos, identificado a través de un conjunto imaginario y ficticio sobre su naturaleza real. Precisamente es este discurso de contrabando el que determinó en última instancia el sentido y la dirección del colonialismo moderno. La posición desde la cual se desarrolla el relato colonial se orienta a un único mundo objetual, un mundo único, correspondiente a lo que Bajtín llama "una única conciencia monológica" del autor (PPD, 30).

El colonialismo europeo, con su culto al pensamiento monista de religión y sociedad única y unitaria, contribuyó a la consolidación del pensamiento monológico y a su penetración en todas las esferas de la vida ideológica durante la época moderna que se inicia en 1492. Se podría decir, flexibilizando la definición estricta que se le da al capitalismo, que el colonialismo aniquiló el aislamiento de ambos mundos y al destruir el carácter cerrado de las esferas sociales, en su tendencia a la nivelación universal, no dejó ninguna otra separación que no fuera la de hipocresía y cálculo que existe entre metrópolis y colonia, mezclando y confundiendo ambos mundos en proceso de unidad engañosa.<sup>3</sup> Este monologismo es significativo, no porque se haya agotado, sino porque es la característica dirección del colonialismo en sus formas de orden social y proporciona todavía una mediación teórica adecuada para la lógica civilizadora y salvacional de las narraciones coloniales y neocoloniales.

Lo que este modelo de "conciencia monológica" implica es un ejemplo dramático de constructos coloniales, y revela los estereotipos polémicos articulados en la narrativa colonial en términos de un género sociosimbólico, con formas que se reapropian y remodelan en contextos culturales y sociales diferentes. Su mensaje monológico persiste y debe ser funcionalmente tomado en cuenta en sus distintas formas. Siguiendo este programa, sugiero que el monologismo constituye un espacio apropiado para enfocar la

<sup>3</sup> El lector concluirá que reescribo a Bajtín en una dimensión política.

historia del colonialismo moderno y su relación con el carácter cerrado y fetichista de las representaciones del "otro" que estructuran el origen del etnocentrismo y del eurocentrismo actual de los llamados viejos y nuevos mundos. Este discurso canibalístico codificado como definitivo y terminado por intermedio de sus representaciones fetichistas, pretendía lo imposible: imponer una stasis perfecta sobre sus constructos étnicos y genéricos y el silencio absoluto a los discursos antagonistas. El mundo de los textos colombinos y, un poco más tarde, de Américo Vespucio, fueron agentes importantes en la transmisión de estos constructos y en efecto contribuyeron a fijar las jerarquías morales, culturales y étnicas que determinaron la violencia colonial del mundo moderno después de 1492.

Es en este sentido que diremos, siguiendo a Bajtín, que dentro de este horizonte, el discurso canibalístico es esencialmente monológico en su estructura, encaminado a silenciar toda respuesta, y sus representaciones son imágenes concluidas "que ya está allí y no puede ser otro. Las caras de las personas que ya lo dijeron todo, que ya murieron, o como si hubieran muerto" (parafraseando a Bajtín 1985:307 en otra dirección). El monologismo ofrece la ilusión o apariencia de autonomía para perpetuar únicamente una sola voz de estamento o clase hegemónica, ahogando, dispersando, marginalizando la voz o voces que inicialmente se oponían. En su sistema se dispersa la posibilidad de restaurar o reconstruir esas voces, que quedan reapropiadas por la cultura hegemónica.

Este es el marco de referencia en que se debe situar propiamente la construcción del sujeto colonial; el discurso canibalístico reemplazó y restituyó metafóricamente estas voces; en otro lenguaje, en otro contexto y en otra situación. La unidad del código colonial aquí instaurado desplaza los acentos al transferirlos a la abarcadora unidad de la "jaula de hierro" (empleando una metáfora weberiana), del código monolítico de la unidad cultural del sistema social. Literalmente entonces, y reacentuando a Freud, los discursos coloniales son "canibalísticos"; devoran to-

das las imágenes y ofrecen fragmentos de información cuidadosamente elegidos, descubriendo algunos elementos y escondiendo otros.<sup>4</sup> Estas representaciones de “identidades imaginarias” no son solo referenciales o miméticas: emergieron como codificaciones que despliegan toda una “política de lenguaje”. Lo que sale a la luz al inscribir el cuerpo y la voz del Otro es la parcialidad de una mirada que legitima su posición de poder universal. Su validez se apoya en un movimiento narrativo y una sintaxis que propone imágenes clausuradas, sonidos fijos y acabados. Intenta modelar el texto definitivo y cerrado de la historia.

En este marco de referencia del contexto colonial de antropofagia eurocéntrica y etnocéntrica y del “hablar por el Otro”, propongo que el discurso monológico representa una forma de apropiación dialógica del Otro, que substituye la experiencia del otro por la propia. Significa un proceso de reapropiación, subordinación y dominación, orientado hacia una universalización social y cultural. Como tal, el discurso monológico comunica una concepción distorsionada, fetichizada y reificada del Otro; casi podríamos decir, una reducción a un común denominador. En este sentido, la monología puede ser entendida como un modo unilateral y unicéntrico de comprensión, que tiende a absorber y sumir al Otro en una dependencia cognoscitiva. Este paradigma bien podría ser descrito como una forma de imperialismo epistémico.

Podemos, sin embargo, acentuar una lectura dialógica de estos relatos, y abordar la monología bajo tres formas regulativas principales: como ontología cognoscitiva, como producción textual, y en su función narrativa —en parte, lo que Bajtín llama “política de estilo”. Ya que el monologismo ideológico afecta directamente los problemas de identidad y de alteridad, se podría caracterizar como un código maestro para “hablar por el Otro”, sin intervención de la voz silenciada.

Cada una de estas “ideologías formativas que determinan los rasgos genéricos” ofrece un criterio para apreciar las proyec-

<sup>4</sup> Véase Certeau 1986a:26.

nes simbólicas del imperialismo epistémico, el imperialismo textual y la hermenéutica colonialista.<sup>5</sup> Podríamos decir que el discurso colonial constituye el grado cero de relación monológica. Semejante ontología asfixia toda voz opositiva, generando un sistema de valores concretos que articulan las construcciones étnicas, culturales y sexuales. Este relato colonial se organiza alrededor de jerarquías discriminatorias, con el fin de producir identidades fijas en tanto que totalidades reconocibles. Lo que sugiere nuestro examen es que, en su emergencia como Otro —Otro que el europeo, otro que el mundo hasta entonces conocido— el constructo del sujeto colonial depende de un lenguaje monológico como relato histórico para su representación, en arquetipos suspendidos para siempre, enmarcados como función inmanente por los discursos autorizados.<sup>6</sup>

En este paisaje humano, el pensamiento de lo Otro se proyecta a manera de imagen invertida (metalepsis); la monología crea una categoría imaginaria de homogeneidad estable y constante del nuevo mundo. Como categoría organizadora, la niveladora “igualdad” iniciada en 1492 en el Caribe, proyecta en el imaginario del europeo el espejismo gratificador que todo espacio conquistado (tan diferente el uno del otro) representaba una sola región uniforme, con un solo destino común. El viejo paisaje mágico se reescribe como la promesa misma de la gratificación comercial. El relato maestro del discurso monológico de los exploradores y conquistadores registra los mecanismos alegóricos por los que se aspira a suturar el porvenir del mundo por colonizar. Lo que sugiere nuestra lectura es que esta alegoría política aspira a cerrar el tiempo de la historia. No son estos relatos, pues, un texto más entre otros; el aparato textual funciona en sus lectores como un “aparato libidinal” (en lenguaje contemporáneo), una maquinaria para la carga ideológica que justificaba la misión “ci-

<sup>5</sup> En inglés “form-shaping ideology”, de acuerdo con la traducción de Emerson, 1984. Morson y Emerson (1990) emplean el término “ideología modeladora de la forma” en otro sentido.

<sup>6</sup> Bhabba (1986b) ofrece un sugestivo análisis de las alegorías coloniales.

vilizadora" y casi, podríamos decir, de pertinencia modernizadora del colonialismo. De hecho, Adorno y Horkheimer leyeron la *Odisea* como el primer manifiesto de la ideología burguesa tecnocrática. Así pues, si no la "mirada imperial" de Homero, los relatos maestros sobre el Nuevo Mundo nos permiten la empresa de abordar los relatos monódicos maestros inscritos en el imaginario colonial de Occidente.

La fantasía de los relatos alegóricos iniciados con los textos colombinos y vespucianos aspiraba a imponer una dependencia concebida como esencialmente inmutable. El constructo del sujeto colonial "subalterno" se tipifica en arquetipos de pasividad y docilidad, que se proyecta como dimensión incluso hacia el futuro. A esa dimensión corresponde la categoría organizadora y modo de producción de un relato de la monodía, que legitima una posición de poder. El sujeto colonial se construye a partir de lo que Marx llama un "equivalente general o universal" (dinero, moneda corriente); el ojo panóptico del explorador (que prefiero a 'descubridor'), luego conquistador y colonizador crea una totalidad unitaria de la diferencia. Las tipificaciones flotan libremente para describir gente muy distinta entre sí en un intercambio que formaba parte de un sistema general de equivalencias. Esta operación se entiende hoy como un proceso de transcodificación.

Estos principios de cronotopo ptolemaico de conciencia o monologismo ideológico o monodía que aquí persigo han tenido expresión teórica a lo largo de la historia mediante múltiples formas de "política de estilo" y de percepción. El monismo del ser y el monologismo de la conciencia han sido inevitables en diversas formas de metafísica: desde la "conciencia en general", al "yo absoluto". En todos sus ejemplos y reacentuaciones históricas, la "política interna de estilo" (u organización textual) viene determinada por su proyección externa en sus relaciones con el discurso ajeno. Lo que Bajtín define como "fronteras" (1985:260) o "territorio": "El hablante entra en el horizonte ajeno del oyente, y construye su enunciado en un territorio ajeno, en el trasfondo aperceptivo del oyente" (1989 [1940]:100). Estas "fronteras"



—que Díaz-Diocaretz (1991) llama convincentemente “intersecciones”— forman parte de lo que antes he definido como “conciencia galileana del lenguaje”, que permite el dialogo, en contraste con el cronotopo “ptolemaico del observador”, que reduce el mundo a una conciencia única y unitaria. En el mundo de la monodia, hablantes o escritores y objetos se aislan uno de los otros: falta la incorporación de la voz ajena.

Los modelos de alegorías imperialistas y la monodia textual abundan, son una dimensión persistente y con modificaciones y equivalencias, se han transferido de contexto en contexto. La situación social inmediata abarca explícitamente la diferencia apuntada por Bajtín entre el cronotopo de Dostoyevski y el de Goethe que, reapropiado por la historia lineal o evolucionista contribuyó a justificar la esclavitud y la dominación cultural mediante esteotipos reproducidos de los “seres primitivos”. El lenguaje evolucionista permite claramente que la serie de identificaciones se represente y reproduzca en nuevos componentes narrativos. Como producción simbólica subyacente, el relato colonial ha tomado muchas formas, tanto en Europa como en las Américas, inscrito en series siempre renovadas de universales y globalismos basados en la “conciencia única y unitaria”, (PPD, 116) que exige que una sola verdad abarque la pluralidad de conciencias. Estas verdades impersonales (o no individualizadas) han sido defendidas históricamente no sólo en la ciencia positivista (lo que en Europa del norte se llama *Wissenschaft*), sino también como categorías culturales de dominación y marginación. Es significativo que el racionalismo europeo, y su culto a la razón única tenga, en esta fecha coyuntural de la modernidad más temprana, una de las configuraciones de sus formas genéricas principales.

En nuestro caso presente, identificar la retórica de la monología canibalística que presupone el cronotopo ptolemaico consiste en distinguir la diferencia entre el ser y el devenir, entre la permanencia y el cambio. La monadología, en sus formas ortodoxas y modernas, formula un universo del que se ha eliminado todo devenir. En este horizonte de discurso monológico, podría resul-

tar adecuado poner el acento en una lectura dialógica de su estructura para releer las formas hegemónicas coloniales, abordando los relatos maestros como la reapropiación y neutralización de la diversidad, y la ortodoxia de la universalización cultural, que se transforma en aparato hegemónico del sistema imperial.

Todo lo anterior nos permite ahora volvernos hacia el examen de tres formas o instancias en que los relatos históricos del monologismo occidental reduce a una unidad ilusoria y 'domesticada' todo el misterio o *uncanniness* de la *terra incognita* y la exotopía del Otro:

1. los constructos de identidades estereotipadas conferidos a los aborígenes del así llamado Nuevo Mundo;

2. las representaciones panópticas y libidinales de la mujer del Nuevo Mundo, en sus intersecciones con el nominalismo imperial. El reacentuado "bárbaro", ya no en su acepción clásica de "extranjero", pasa a designar la población, desplazada como abyecta, un no yo que al nombrarse se expulsa del cuerpo político del estado y de la iglesia;

3. no menos monodía en algunos códigos maestros de sistemas interpretativos contemporáneos y sus axiologías totalizadoras que enmascaran a menudo la hegemonía cultural bajo la etiqueta global y universal de "pluralismo". Apenas rozaré este punto, que sin embargo está presente, como la mano y su sombra, a lo largo del texto.

Todas estas formas de discursos canibalísticos toman el lugar de las historias borradas y silenciadas, y han sido el festín del "hambre insaciable" del colonialismo moderno emergente y del relato maestro alegórico sobre el sujeto colonial. En el centro mismo se encuentra el observador, el narrador de estas ficciones, que también funciona como institución.

La ficción canibalística tiene su seguro origen en las narraciones de Cristóbal Colón sobre su viaje transatlántico (tradicionalmente llamado 'descubrimiento'), dirigidas a un auditorio cortesano y real. El primer encuentro de mundos y de cronotopías se materializa cuando por fin se divisó tierra en el Caribe, en octu-



bre de 1492; el misterio mágico de lo *uncanny* se transcribe en nudos conflictivos y contradicciones, donde lo dialógico se silencia domesticando las posiciones que pronto serán irreconciliables de los grupos antagónicos. Las categorías organizadoras son la monodía y la monología; dentro de este nuevo horizonte los mundos “superior” e “inferior” se reinscriben como instancias. La heterología del Otro mundo nuevo se convierte en el lugar del cálculo, de la satisfacción del comercio y la obsesión por la propiedad del territorio y el oro. La famosa carta colombina dirigida a la Corona y al tesorero real (con 17 ediciones en 1493), emerge como el texto fundador del cronotopo ptolemaico de conciencia, topos de la matriz colonial de las alegorías e identidades. Como en los cuentos de hadas y el cumplimiento mágico del deseo y sus fantasías utópicas de abundancia, el viejo nuevo mundo cae bajo la labor reductiva de la forma hegemónica de la épica (desde el Homero clásico y el Cid castellano), con su ideología de heroísmo y el triste y doloroso destino de los vencidos.

Las instituciones que enmarcan (o “parergonizan” en lenguaje derrideano) son la Corona y la Iglesia; nociones estables que permiten significar lo antes no significado, el Otro misterioso y desconocido. La Corona los convierte en súbditos por territorialidad y la Iglesia los quiere convertir al cristianismo; los aborígenes quedan reapropiados por la cultura hegemónica. El pensamiento binario, propio de la monodía, establece en el plano simbólico una “alegoría maniqueísta” entre ‘civilizado’ y ‘barbaro’, ‘cultura’ y ‘naturaleza’ para definir ambos polos culturales. Así pues estos dos ideogramas aseguran un mensaje para los grupos ‘inferiores’. La amenaza del paradigma se reduplica, y se le otorga una especie de suplemento de ‘humanidad’ a los que acatan; estas identidades imaginarias operan como un concepto ideológico: lo que Bajtín llama “monologismo ideológico” se extiende en la noción de “bárbaro” como una especie de agrupación general. Un “bárbaro”, “primitivo” u “hombre natural” a quien se volviera nostálgicamente como fuente, en esa extraña mezcla de repulsión

y fascinación que caracteriza el reino de la sensibilidad romántica.

Podemos volver ahora a cargar el lenguaje colombino con su contenido ideológico y semántico original, y analizar la monodía que genera la tipología maniqueísta. En La Española los nativos se agruparon bajo el equivalente general de "indios" y de "caribes" y pronto pasaron al equivalente de "caníbales". Ambas formas de nombrar —"indios" y "caníbales"— se reprodujeron como percepción del Otro y, lo que es más importante, "canibal" 'condensa y connota' la polémica de mayor trascendencia del mundo Occidental en la alborada de la modernidad: si los "indios" tenían o no alma, o poder de raciocinio, y si eran o no capaces de aceptar la evangelización y la civilización. Esta polémica pone de relieve la coexistencia del mundo moderno tecnológico y de formas sociales en la periferia imperialista, en particular la disociación entre "indio" y alma/razón. Ambas formas de nombrar tienen una sustancia social e histórica; marca a las comunidades y formas de vida que coexistían todavía con el mundo europeo y cómo éstas se reducen a iconos e imágenes. Es la forma de una clausura o sutura ideológica, utopía del monologismo colonial en sus variantes.

La contradicción social se transforma no sólo en una antinomia del espíritu, sino en una aporía concreta. Los nombres del Otro —"indio", "canibal"— y la categorías "alma/razón", nos revelan hoy la monodía del sistema, y las tentativas de inventar términos que permitieran resolver el dilema espiritual al que se enfrentaban en el momento mismo que se designan las actividades de esclavitud que no podían reducirse a motivos interesados. La conquista y colonización se inscriben como actividades 'evangelizadoras' (lo que hoy llamaríamos filantrópicas) para trascender así el interés puramente instrumental de la dinámica del capitalismo. Esos son claramente los absolutos del monologismo en el relato alegórico colombino. La entropía social de la nueva lógica de la organización colonial se aferra a la producción de razones para trascender la doblez de los medios y los fines.

Podríamos decir que el monologismo ideológico experimenta uno de sus triunfos, autorizado por la *Poética* de Aristóteles. El sistema de esclavitud montado en la entropía social colonial se aborda entre 1492-1493 a través de la función práctica de asimilar la herencia textual y cultural para reescribir la historia del nuevo mundo. La esclavitud se toma como hecho histórico y misión ideológica, específicamente después de 1495, momento crítico de las primeras rebeliones indígenas. El monologismo se perpetúa con los primeros esclavos africanos forzados al Nuevo Mundo, que supone la nueva lógica de la organización social colonial. En semejante mundo, el acontecimiento (en sentido bajtiniano) se transforma en la lucha entre conquista y evangelización (bien y mal secularizados) por el dominio de las nuevas fronteras. El vocabulario, las identidades, las identificaciones proporcionan una mediación teórica adecuada para la lógica del relato alegórico y el naciente sentido de la historicidad impuesto por la dinámica social del colonialismo.

Esta perspectiva dialógica nos permite releer la orquestación de absolutos y verdades únicas y formas de nombrar y suplementos del proceso universal de instrumentación. La superficie de los cuerpos se cincela políticamente como “animales frágiles” a domesticar o “barbaros caníbales” no humanos o antihumanos a eliminar de la naturaleza. La monodía comienza a transformarse en entropía social en proporción directa con el control ilimitado del mundo exterior. Las sutiles distinciones de la monodía entre taínos y caribes marca esa visión instrumentalizada de la entropía social. Mientras los primeros constituían material maleable para la evangelización, los segundos vinieron a connotar el bárbaro rebelde a conquistar y poseer como propiedad privada. La distinción binaria de esta alegoría maniquea (en término de Jan Mohammed 1985), marca las nuevas mercancías de una ‘civilización’ que se orientará cada vez más hacia el consumo, retirando lo que considera no humano o antihumano, lo no yo, del cuerpo político. De este modo, la “guerra santa contra los Indios” reacentúa la “guerra santa contra el infiel”, ese Otro que fue finalmente derro-

tado con la caída de Granada. Toda una teoría política de performativos opera en el sistema binario de medios y fines; de una manera general e irreversible, por primera vez el reino de los medios y los fines se dispone en una alegoría maniqueísta y monológica de acuerdo con una lógica de nombrar. Las identidades imaginarias de esta lógica son en último termino parte del proceso histórico global colonialista. Lo importante es que esos "mitos del dualismo occidental" brillantemente desmontados por Ioan P. Couliano (1989) adquieren aquí una función práctica.

Tenemos que poner de inmediato alguna distancia entre nuestro uso del concepto y el que se encuentra en los relatos alegóricos colombinos. Sin embargo, a Colón se le acredita haber creado una serie de modismos como transliteración de las lenguas vernaculas: en particular "caníbal" (o súbditos del gran Can), que se convirtió en código maestro.<sup>7</sup> En resumen, en concreción de la ideología monológica. Los términos mismos —taínos, caribes, o caníbal— revelan el sentido de la complejidad y la ambivalencia dialógica de los discursos de la conquista y simultáneamente su simplificación monológica dogmática. Con el tiempo, todas estas denominaciones se osificaron en códigos, o en lo que Bajtín llama modelos de mónadas que actúan según reglas y cuyo objeto es fijar una clausura o una identidad fija basada en una nueva axiología. Siguiendo este hilo de razonamiento, podríamos argumentar que estas identidades y red de identificaciones fueron formas de monologización de la psique, y describen lo que hoy conocemos como teorías del sujeto. Son formas de un "teoretismo" (palabra temprana para definir la monología)<sup>8</sup> encaminado a generalizar absolutos y universales, valores, tradiciones y formas dogmáticas de definir la civilización y el dominio cultural, reproducidos y reacentuados a lo largo de los violentos años de la exploración y conquista y de la guerra "contra los Indios" apoyada

<sup>7</sup> Ricardo Alegría (1981) sugiere que los términos "caribe" y "caníbal" fueron neologismos colombinos. Éstos se transformaron con códigos y, por tanto, en mónadas. Sobre el nominalismo colombiano, véase Zavala 1991b.

<sup>8</sup> Véase Morson y Emerson 1990: 28 y 66.

por la Corona. Sabido es que después de los católicos reyes, Carlos V dio amplio apoyo a las guerras de Hernán Cortés para conquistar a México.

Así, para seguir nuestra lectura dialógica, no parece particularmente descabellado sostener que los significados opuestos aglutinados en el genérico "indios" revelen el esfuerzo de proyectar una verdad final y cerrada. Es decir, que la oposición binaria "taínos" y "caribes" (el mágico bien y mal) unificados en el equivalente general "Indios" son identidades reductivas de la subjetividad y de la cultura. Las identidades fabricadas —indio, caníbal, bárbaro— se transformaron en artificios flotantes al borde siempre de la significación, con la consecuencia que llegaron a denotar tanto al arauaco de la primera etapa de exploración y conquista, cuanto al maya o al azteca posteriores. Esta jeraquía gramatical sustantiva revela una ontología de atributos accidentales que exhibe el proceso de formación identificadora como un principio restringido y reductivo del Otro. Lo que Foucault llama "ficción regulatoria". La monología marca el binarismo naturaleza/cultura, y mientras el estado de naturaleza sugiere falta de instituciones sociales, el estado de cultura importado por el conquistador suplementaría (en el sentido derrideano) y tomaría el lugar del "bárbaro" o "salvaje".

El relato alegórico colombino del sujeto colonial se estableció como un performativo dentro de las prácticas materiales de la cultura imperial. Bajo la narrativa maravillosa de terrenos encantados y fauna y flora mágicos y reino de la espontaneidad y lugar de lo erótico, las cartas de Colón nos descubren el espantoso conflicto de culturas y sociedades. La retórica ni disfraza ni difumina el festín antropófago de la mirada imperial. La narración mágica nos provoca toda la profundidad de las reflexiones serias acerca de la identidad y de la otredad, y la irreversible valoración de convertir al Otro en conjunto terminado de homogeneidades unitarias. Como conclusión significativa de la representación del Otro gracias a la monología, ineludiblemente el mundo representado carece de voz. (PPD, 119) Esta orientación unitaria se funde

con las taxinomias políticas y nos descubre la espantosa entropía social que suponen varias décadas de exploración y conquista. La imagen no se desvanece en la sustancia de las pesadillas; las cartas estructuran una fantasía política colectiva y dibujan el mapa del “aparato libidinal” de un código maestro que sigue emitiendo su monodia.

En el “encuentro” de estos dos mundos, el centro era la panóptica del observador europeo cuyos valores e intereses económicos y comerciales generan identidades (“personajes”), en la medida en que se presenta y representa una contradicción dialógica por resolver, o una antinomia, o un maniqueísmo.<sup>9</sup> En palabras bajtinianas: “Todo lo significativo y lo valioso se concentra siempre en torno de un centro que es su portador”. (PPD, 117) Las identidades imaginarias están al servicio ideológico, y esta línea trazada por la monología llegó a constituir la ideología formativa de las identificaciones del constructo colonial: la idea como principio de representación se funde con la forma, y determina las valoraciones ideológicas que constituyen la unidad formal de la política de estilo colombino y el tono único de su relato alegórico.

Esta tonalidad podría entenderse como una forma de “totalitarismo semiótico” en el cual una sola conciencia y un solo punto de vista llegan a representar la unidad de sentido para asegurar el mensaje ideológico a las culturas silenciadas. De esta manera, se fortaleció el binomio naturaleza/cultura, que no sólo monologizó al Otro, sino que inició la más importante polémica epistemológica y social del mundo moderno occidental.<sup>10</sup> Así los binarismos y maniqueísmos se leen en la potencia de su persuasión, y nuestro propio uso de estos conceptos viene a constituir una de las diversas descripciones tardías del monologismo que ofrece Bajtín y su repudio del capitalismo por asociación. La confianza en la autosuficiencia única —escribe— “viene a ser una profunda pecu-

<sup>9</sup> He analizado la función del observador y la heterocronía colombina a partir del cronotopo ptolemaico en Zavala 1991a.

<sup>10</sup> Adapto el concepto “totalitarismo semiótico” de Morson y Emerson 1990:28.



liaridad estructural de la creación ideológica de la época moderna que determina todas sus formas exteriores e interiores". (PPD, 117) Evangelizar o esclavizar supone la lógica de lo uno o lo otro perpetuada por la monodía.

Desde el punto de vista que sugiero, entonces, el problema planteado por la persistencia del monologismo como ideología colonial es el de las sustituciones, adaptaciones y apropiaciones de la Otredad. De manera significativa, la monología sirvió al propósito de construir identidades coloniales falsas. El punto de vista orgánico unitario constituyó una eficaz agresión no sólo real y concreta de genocidio, sino sintáctica y semántica contra el Otro.<sup>11</sup> Se anuló un discurso para restaurarlo en otro lenguaje y otro contexto —literamente *metaphorein* o transponer y trasladar.

Las "Indias", es decir, "lo creado" llegó a constituir la matriz o el modelo para proyectar la escena silenciosa de la representación, re combinada en el espejo de la reproducción, en el redoblamiento de trama y fabula, discurso e historia, "dado" y "creado". El relato alegórico, casi relato mítico si seguimos la caracterización de Lévi-Strauss, sugiere el servicio ideológico que en última instancia este relato propone. Lo que apenas he rozado son los efectos destructivos de la monodía imperial que prelude el capitalismo, a la vez irreversibles y fatales para las otras formas sociales una vez que la naturaleza se reorganiza sobre una base de oro y moneda. Sería ilusorio pensar que este discurso monológico de jerarquización social, racial y cultura dio paso a lo dialógico y polifónico, o que el lenguaje determinista y cuantificador se haya agotado. Tampoco sería cierto que las grandes teorías que establecen relaciones entre las funciones "racionales" de la mente y los adelantos tecnológicos hayan perdido vigor, ni que la "barbarie" se deje de asociar con las formas de desarrollo desigual. El "hombre primitivo" que Colón encontró ha sido recontextualiza-

<sup>11</sup> Certeau (1986:29) habla de canibalismo. En contraste, el escritor modernista Oswald de Andrade habla de "canibalismo cultural" como una metaforización de la guerra cultural entre América y Europa.

do y reacentuado en las ciencias humanas modernas de la etnología y la antropología.

Toda esta masa ideológica, organizada o no, flota desde sus principios organizativos en 1492. El punto de vista valorativo de Colón al modelar la episteme dominante y el código maestro tuvo una triple función, y sigo a Bajtín dándole la mayor amplitud. Hizo de la monología el principio de la visión y representación del Nuevo Mundo, de la selección y unificación del material (lo que he llamado canibalismo), y del tono ideológico. Pero no menos importante, esta visión monológica tuvo su expresión inmediata en la posición ideológica de los protagonistas, los europeos y los indígenas. Los estratos profundos de esta ideología formativa determinaron los rasgos genéricos principales de los discursos sobre las "Indias" durante mucho tiempo. De tipología en tipología, de arquetipo en arquetipo, los textos maestros incorporaron el suplemento de los africanos dentro de la historia de la esclavitud moderna iniciada en el Caribe.<sup>12</sup>

Tomada en su mayor amplitud, puede considerarse que no le falta razón a Emmanuel Lévinas (*Totality and Infinity*) cuando afirma que la metafísica tradicional reduce el Otro a Uno Mismo, y que los individuos pierden su singularidad a medida que se reconstruyen como totalidad. No le falta razón pero se queda corto. La especificidad del modelo monológico canibalístico que he comentado es diferente, en la medida en que el Otro no se reduce a un Uno Mismo equivalente al "mismo" del sujeto cognoscitivo. Todo lo contrario. Las diferencias y las heterogeneidades de la multiplicidad de Otros, es decir, toda la compleja pluralidad de las culturas agrupadas bajo el nombre genérico de "indio" o "Indias", además de la multiplicidad de culturas procedentes de los esclavos africanos, se fijaron como unidad de subordinación y dominio. Aquí, más que en ningún otro sitio, cobra significación y proyección política la útil distinción de Bajtín. Esta monolo-

<sup>12</sup> La fecha de llegada de los primeros esclavos africanos sigue aún en discusión. Sabido es que algunos esclavos ladinos llegaron en los primeros viajes.

gía ideológica forma parte de “la creación ideológica de la época moderna”, que determina una sola conciencia y un solo punto de vista.

La práctica monológica se puede observar en sus contextos refinados en el relato alegórico colombino. No pretendo lo imposible, naturalmente, que significaría borrar la historia e interpretar la monología colombina a través de un prisma contemporáneo tan diferente. Pero el centro activo del monologismo contiene las vibraciones sonoras en el “acontecimiento” de “Indias”, en la percepción aguda de ideología formativa y autoridad sobre el Otro. Incluso podría decirse que este relato alegórico representa una de las cumbres de la visión del monologismo alcanzada en los albores de la modernidad occidental. Esta mirada imperial irá elaborando sus categorías en el desarrollo de lo que Bajtín llama “una cultura del ojo” (1985:218) al analizar el cronotopo de Goethe. En esta monología colonial, el proyecto discursivo del hablante es la imagen totalizadora de un punto de vista, como si este hubiera interrumpido por primera vez el silencio del universo.

Cualquier observador competente puede reconocer los sonidos de la monodía y el *ersatz* de los discursos coloniales modernos sobre los indios y otros grupos ahora minoritarios en ambas Américas, así como el *ersatz* y los estereotipos concretados hace quinientos años y su construcción proyectiva. Mirado así, el esquema aparentemente estático organizado en torno a las oposiciones binarias maniqueístas, que sigue planteando la relación con el Otro en términos de jerarquía, delinea aún los límites de una conciencia ideológica específica y el modelo de la clausura ideológica en muchas experiencias actuales de lo social. La monología vino a formar parte de muchas sociedades modernas, y se introdujo en muchas palabras y formas. La estructura de estas fantasías políticas y el mapa de su “economía libidinal” ha sido campo de batalla dramático desde que se inauguraron como percepción eurocéntrica y etnocéntrica de la subjetividad y del sujeto. Los ejemplos abundan, desde el holocausto americano.

Si la dialogía pone énfasis en los varios cronotopos y mundos semánticos, el sujeto colonial unitario se construyó en obtusa monosemantización. Desde Colón, el mundo habitado por el Otro ocupa una mónada sin ventanas, del que nada sale o entra, y en el que todo devenir ha sido eliminado. Es la logosfera del “silencio y la taciturnidad”, del silencio “donde alguno no suena” y de la taciturnidad donde “alguien no habla”.<sup>13</sup> Una gran parte del pensamiento occidental ha perpetuado esta monología intentando imponer una unidad empírica falsa que incorpora las diferencias y degluye la heteroglosia mediante catecismos globales.<sup>14</sup> Y puesto que Bajtín está tan presente en nuestra percepción, la mejor manera de ilustrar el complejo proceso de monologización será parafrasear un torturado pasaje de los apuntes, en el que la monología se afirma en el movimiento mismo con el que es negada. Redujimos —escribe— la infinita heterogeneidad de sentidos, imágenes, materiales. Las redujimos mediante selección y modernización de lo seleccionado. “Nos estamos ahogando en la prisión de comprensiones estereotipadas” (p. 362).

De alguna manera dialógica, la concepción de la totalidad unificada y la verdad última, del “silencio y la taciturnidad” en Colón puede decirse aquí que coincide con la noción vespuciana de constructos genéricos y sexuales. La mejor manera en que podemos ilustrar el proceso de esta ideología formativa o cronotopo ptolemaico ya preparado para sus usos ulteriores en las cartas colombinas y sin duda en la difusión oral, se encuentra en los principios eidéticos que culminaron en el código maestro *De orbe novo* (1507), que legitimó el otro constructo occidental sobre el Nuevo Mundo. Un nuevo acto hermenéutico retotalizó las llamadas “Indias Occidentales”, y en una segunda operación alegórica, Vespucio reescribió sistemáticamente los inmenso territorios que se conocieron en adelante como “América”.

<sup>13</sup> Me inspiró en las observaciones de Bajtín sobre el sonido y el silencio; cf., sus hermosísimos “Apuntes de 1970-71”, en 1985:385.

<sup>14</sup> Para la noción de “concepto global”, véase Morson y Emerson, p. 60.

La monología sugiere una vez más un modo útil para distinguir el código maestro de las famosas cartas escritas por el noble florentino entre 1500 y 1504, época que se distingue por una cruzada de exploraciones por las costas caribeñas. Residente de Sevilla (epicentro del imperialismo), al texto cultural de Vespuccio puede asignársele el acto simbólico y el proceso axiológico del constructo de género sexual. Entre otras evaluaciones sociales, las ficciones vespucianas instauran una formación genérica y sexual específica: lo que llamaré la “mujer natural” como el lugar de lo erótico. Nada tan impresionante como el lenguaje en que Vespuccio registra su pensamiento de la Otra en una especie de caja de resonancia entre el tabú y la transgresión que distrae al lector de la presión social que suscitara escándalo de describir a una mujer europea y aristocrática. La “economía libidinal” de los textos permite formular las categorías de los cuerpos sexuados en una distinción unívoca ficticia centrada en la licencia escandalosa de las mujeres como una especie de mito erótico.

Esta idea de las cartas vespucianas, en particular la conocida como *Mundus Novus* (¿1503?) dirigida a Lorenzo Pietro di Medici, proporciona el ejemplo más dramático de este proceso como mensaje y constructo genérico. El enfoque dialógico nos permite reconocer la estructuración de la monología, delineado tangiblemente mediante un entramado intertextual de referencias teológicas, mitológicas y filosóficas que median como autoridades simbólicas entre varios niveles. Los relatos maestros de estas autoridades se inscriben en las cartas como categorías organizadoras en una función práctica para asimilar la novedad y reescribirla en una forma utilizable y en suplementos para sus mundanos lectores aristocráticos metropolitanos. El relato alegórico de Vespuccio genera interpretaciones suplementarias a su auditorio social masculino, en un torrente narrativo sobre las artes eróticas de las mujeres del Nuevo Mundo. Todo el topos de esta carta (y las otras) está montado sobre un diálogo entre hombres, lectores cortesanos que se identifican con la persona narrativa: el segmento masculino de una nobleza que acepta la tradición del amor cortés y el

neoplatonismo. Su concepción del mundo no es sólo patriarcal, sino "sexista".<sup>15</sup>

De esta manera, el cortesano reinterpreta la naturaleza humana abriendo sus textos a invasiones eróticas, homologando el Nuevo Mundo con el locus de lo erótico, el país de Cocaña de la licencia. El Otro se identifica con el cuerpo, con el subtexto evidente de identificar al europeo con el alma y lo espiritual. Siempre es "otro" el amor en las nuevas culturas, ni puro ni espiritual, sino pura y simplemente el amor carnal, considerado implícitamente como perversión del amor verdadero. Toda la tradición del neoplatonismo que encuentra imposible concebir el amor carnal como realidad, y por tanto sólo puede definir por su alteridad, por su desequilibrio, los bajos placeres de las prácticas bestiales de los ignorantes. El subtexto se apoya en el topos del código maestro de la tradición erótica trovadoresca de Occidente, con sus divisiones entre carne y espíritu, selectos e ignorantes (recuérdese a Ausias March), razón y pasión, mecanismos todos que nos transportan al terreno ético. El relato maestro se inscribe en el texto mismo como la batalla entre el alma (Europa) y el cuerpo (América). Se proyecta así una cultura universalista y el contraste entre la comunidad de la alta cultura (la cultura clásica, imperio clásico en la proyección de Nebrija) y la del Otro americano sólo conoce la carnalidad.

En el texto vespuciano esta economía simbólica particular se genera a partir de una alegoría sobre el *ars amandi* de la bruta *animalia*; esta multitud tan grande que nadie podría enumerar, "como se lee en el Apocalipsis" (p.179), se inscribe en el terreno teológico y ético como el locus de la desnudez, la perversión y el cuerpo deformado. "Otra costumbre hay entre ellos muy atroz [...] Pues siendo sus mujeres lujuriosas hacen hinchar los miem-

<sup>15</sup> Las estrategias vespucianas corresponden a sus evidentes lectores cortesanos masculinos; en contraste, las cartas colombinas suponen un auditorio mixto, pues la reina desempeña un papel importante en cuanto lectora, así como los miembros del clero. Así, pues, Colón es más cauto en cuanto concierne a descripciones eróticas.

bros de sus maridos de tal modo que parecen deformes y brutales y de esto con un cierto artificio suyo y la mordedura de ciertos animales venenosos" (p. 181). Así pues, idolatría, carnalidad aberrante, la carencia de *humanitas*, el vicio, la bestialidad son los significantes flotantes que producen la reescritura del Otro según el paradigma de la narración del apocalipsis bíblico y la tradición cortés y propuesto como el significado último que programará el determinismo geográfico. El viejo sistema interpretativo se asimila a la hermenéutica vespuciana y corre parejas con la episteme dominante del neoplatonismo cortesano. En su función práctica, la misión ideológica del constructo le permite al lector masculino cortesano redistribuir las referencias culturales como suplementos para la construcción genérica y el constructo sexual. El "realismo" incluso "naturalismo" erótico del texto cultural se toma como modelo alegórico de la sociedad como un todo.

Lo erótico no es aquí mero epifenómeno, media como categoría organizadora; como constructo, la mujer del Nuevo Mundo se convierte en un común denominador que designa tanto el deseo masculino cuanto la castración. Vespuccio se comunica así con el Otro prohibido de su propia esfera cultural. Su economía libidinal concreta gráficamente los cuerpos femeninos y el "ojo": "Las mujeres, como te he dicho, aunque andan desnudas y son libidinosas, no tienen nada defectuoso en sus cuerpos". (p.18 y ss.)

Si sacamos las consecuencias interpretativas básicas sobre esta "economía libidinal" que la crítica tradicional ha pasado por alto, para el observador panóptico europeo, la mujer aborígen se monologiza como símbolo del sexo irrefrenable, como la metáfora de placeres animales, y como la castración. La "raza desnuda" (como designa al Otro en una carta de 1504 dirigida a Piero Soderini), son seres que viven en entera libertad" (p. 209), y son sobre todo "lujuriosos fuera de toda medida y mucho más las mujeres que los hombres". En breve: ni se avergüenzan de sus partes, ni tienen vergüenza de sus vergüenzas, ni tienen "ley alguna", "ni se les puede llamar moros ni judfos" y son "peores que los gentiles", ni "tienen casa ni oración" (p. 213). Y las libi-

dinosas mujeres; “se mostraban muy deseosas de ayuntarse con nosotros los cristianos”. Todo este entramado organiza el apocalipsis o visión del futuro como material para una hermenéutica universal centrada en la tipología, el “deseo” y la sexualidad que se desarrollará luego, sucesivamente, en variantes elaborados con estos mismo elementos. Se pone en primer plano la categoría del sujeto sexual, la alegoría libidinal que deja tras sí la *aphanasis* (en el sentido lacaniano). Los “epicuros” del Nuevo Mundo son la bruta animalia del amor pasión que la poesía trovadoresca condena. Al inscribir el cuerpo de la mujer en la alegoría colonial, el texto imperialístico nos descubre la parcialidad masculina en tanto que representación fija y universal.

Simultáneamente, el canibalismo (bestialidad y barbarie) también se transforma en una inmensa alegoría del incesto. A Lorenzo el Magnífico le cuenta: “he conocido a un hombre, con el cual he hablado, del que se decía había comido más de 300 cuerpos humanos”; incluso “se ha visto al padre comerse a los hijos y a la mujer”. (p.183) Dejando de lado el operativo mito de la “comunicación lingüística” que aquí se inscribe (he hablado, con quien hablé), el panorama final es la barbarie, la corrupción, la bestialidad, que se une a las prohibiciones máximas de la cristiandad: el incesto y el aborto. Así afirma que las “desamoradas y crueles” mujeres también se valen de artificios para matar a las criaturas en los vientres. (p. 213). Además, la cohabitación entre miembros de la misma familia no es infrecuente, le aclara Vespuccio a sus lectores. De este modo, el texto cultural inscribe en simultaneidad Totem y Tabú y Eros y Thanatos como categorías y constructos, como metafísica y mito. La liberación del deseo y la transgresión de la sociedad primitiva del Nuevo Mundo presupone la falta de leyes o normas, por ello mismo acaban precisamente por reconfirmar las leyes “civilizadas”. Lo que supone una continuidad ininterrumpida de los objetos culturales de la sociedad “civilizada” organizada primariamente en torno al texto central de la Biblia, que preserva la tradición religiosa y el cortesano del neoplatonismo la identidad cultural y la jerarquía social. Am-



bos son la toma de conciencia simbólica de la jerarquía de la comunidad humana del observador que celebra su propia superioridad frente al estatuto inferior de castas endógamas subordinadas a la antropofagia y a los vicios del cuerpo.

Estos horizontes semánticos pueden dialogar con los análisis del Lévi-Strauss sobre los adornos faciales de los caduveo, cuya descripción inmanente construye unos patrones formales como realización simbólica dentro de lo formal y estético.<sup>16</sup> Vespucio se apoya en una heterocronía monológica para conceptualizar al Otro: “Vuestra Magnificencia sabrá que son en esto [la antropofagia] tan inhumanos [...] que al decirlo parece cosa brutal [...] son tan bárbaras sus otras costumbres, que el hecho de decirlas las disminuye”. (p. 217) Los suplementos corporales organizan el discurso monológico de superioridad en la tentativa de sutura y clausura temática. El relato alegórico de Vespucio nos proporciona la mundanidad misma y el inmenso arsenal de los ideogramas —la ética y la oposición binaria entre “civilizado” y bárbaro, o cuerpo y alma, o bien y mal— que mantienen el poder para transmitirle una “Verdad” directamente a sus interlocutores mundanos. La binaridad ética y cultural queda intacta en la cadena de significados; el constructo del cuerpo es un marcador para inscribir un discurso erótico portador de intereses sociales. Resulta inevitable entablar un diálogo entre este relato y el fenómeno del desarrollo cortesano neoplatónico imperial que caracterizará la España del despuntar áureo.

La verdad del autor está diseminada a través de todas estas representaciones, y su axiología informa toda la estructura de “lo dado” y “lo creado”, inscritos en los fenotipos y estereotipos. La comprensión traduce un lenguaje ajeno al propio, enfocando unilateralmente las relaciones dialógicas, las ‘voces’ del Otro se perciben lejanas, “casi impersonales” (en términos de Bajtin). Lo que podemos concluir es que el mundo de la heterogeneidad se

<sup>16</sup> Me inspiro ampliamente en la *Antropología estructural* de Lévi-Strauss y en el material de lectura sugerente de Fredric Jameson 1981, trad. de 1989.

redujo mediante la antropofagia y el canibalismo del discurso colonial a través de la selección y que el Nuevo Mundo queda representado en la "prisión de comprensiones estereotipadas" de los códigos maestros del pensamiento Occidental que aún circulan.

La sintaxis de los textos imperialistas que he mencionado confieren trozos de información, modelos de expresión potencial; la mediación, el montaje y el sabotaje del uso del lenguaje son centrales en el discurso monológico. Siguiendo hasta su consecuencia máxima este hilo de pensamiento, podríamos decir que el objeto del discurso monológico es una aspiración totalizadora que pone en evidencia las pretensiones metafísicas de reapropiación total del mundo, que se ensancha para incluir lo social en el discurso cultural. Su descripción se ha reestructurado muchas veces desde entonces con dominantes diferentes. Se podría alegar que el discurso canibalístico es la tentativa local de construir un discurso universal como sistema interpretativo del Otro.

Si al despuntar la modernidad en el siglo XVI la monología es el sistema dominante, he sugerido en otro lugar, su análisis nos permite captar cómo la dinámica de lo que luego (y a partir del siglo XVIII) se conocerá como racionalización fragmenta y deforma formas sociales, relaciones humanas y culturales para fines propios. Estos textos parciales, incompletos, llenos de vacíos, límites y silencios figuran como *habitus* en el imaginario social, y se han reactualizado y vuelto a relatar dentro de la unidad de la gran historia colectiva de Occidente. Si bien se me permitirá recordar que en el siglo XVI, según un historiador chino, sus compatriotas distinguían entre "los bárbaros crudos" y los "bárbaros cocidos" para formalizar una categoría exclusora entre los vietnamitas adaptados y no adaptados a la cultura china, en uno de los momentos claves de expansión (eso que F. Braudel llama "economía-mundo"). La semántica política del colonialismo se recontextualiza en cada coyuntura para someter a los inadaptados al imperio.

Ya que la ideología monológica autorial domina el texto, las ficciones de Vespucio pueden interpretarse como "palabras de se-

gundo tipo"; es decir, aquellos textos monológicos en los cuales cada personaje debe ser evaluado según la ideología propia del autor.<sup>17</sup> No es casualidad que el discurso eurocéntrico y etnocéntrico vincule la sexualidad a la barbarie y al canibalismo como emblemas primordiales del Otro. Estas representaciones no son falsas simplemente porque esconden la verdad, sino también porque confieren verdades parciales.<sup>18</sup> Al despuntar la historia lineal determinista y evolucionista de Occidente, su relato maestro lleva impreso estos cronotopos reductores, y una ideología que concebía el cuerpo del Otro bajo el signo del desenfreno burdo y destructivo. Podríamos decir que establece una separación inconmensurable entre la palabra y el cuerpo.

No es difícil reconocer el desarrollo de ese constructo colonial genérico y sexual en la erótica decimonónica como nexos entre el racismo y el sexismo. En el Caribe, la mulata se transforma en una metáfora transcultural, un ideologema que fija el comportamiento femenino. El estereotipo del "indio" o "mulato" o "negro" como constructo cultural genérico identificado con un tipo particular de erotismo ha sido una constante hasta el presente. Y cualquier lector más o menos informado sabe que la "india" o "mestiza" ha sido un constructo tradicionalmente ligado al cuerpo femenino indomable portador de saberes eróticos al servicio de la dominación masculina. Vestigios del constructo colonial de Vesputio se reconocen en *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos, que transmite mensajes codificados sobre la mezcla racial en Venezuela. Aunque se ponga distancia entre ambos usos del constructo, si en el texto de Vesputio designa a todo el Nuevo Mundo por implicación, en los posteriores traza a menudo solo una región o localidad. El proceso que puso en marcha Vesputio puede

<sup>17</sup> Véase Morson y Emerson, p. 238, para un breve recuento de este tipo de palabra. Ya escrito este trabajo encuentro una lectura complementaria en otro sentido, en Montrose, 1991. Remito asimismo a Zavala 1991a, 1991b para la cadena de significados del cronotopo de "Indias".

<sup>18</sup> Reinterpreto a Vattimo 1983 en otro sentido. Sobre los estereotipos, remito a Bhabha 1986a:165.

interpretarse dialógicamente como una resonancia libidinal históricamente determinada que habla a las fantasías políticas de las marginaciones y diferencias bajo las formas internas de colonialismo.<sup>19</sup>

No hace falta repasar extensamente los puntos de vista ontológicos para reconocer que estos constructos raciales y sexuales se centraron a menudo desde la perspectiva panóptica en el fenotipo de indias y mulatas. Al mismo tiempo emerge su paradigma inverso, el mito de la princesa india que traiciona su comunidad por el amante que se representa como recipiente pasiva de la erótica castellana, con más de un punto de contacto con la construcción de la mora que entrega a Granada por amor. Pienso en la Malinche en México y la Guanina de Puerto Rico como *ersatz* que garantizan la legitimidad del patriarcado. Este acontecimiento central nos induce a sugerir que la resonancia de este motivo como lugar común revela la transformación de un texto maestro a uno de cultura popularizada. Podríamos argumentar que este constructo, presente en las mulatas de Luis Palés Matos y las "indias" de Gallegos, es una forma de "totalitarismo semiótico" originado en el discurso canibalístico colonial que en algunos casos aún tiene supervivencia funcional e instrumental.

Ampliado así, al construirse el mundo colonial, el conjunto de estas ficciones orquesta un drama, una simulación obscena que se proyecta como comprensión del Otro. El monologismo ideológico permitió la fantasía política de lo terminado e inmóvil, de la heterogeneidad estática. La cultura del ojo monológico es metafísica y nos descubre la diversidad social en sus contradicciones (de clase diríamos hoy) y lo inadecuado de la monodía para refractar el contenido interno real de la imagen del ser humano para la comprensión plena. En nuestra lectura dialógica, parece evidente que estas representaciones alegóricas del Otro destruye-

<sup>19</sup> Me parece evidente que sugiero la colonización interna de indígenas, mulatos y negros en las culturas modernas americanas. Como imagen violenta, nos sale al paso la terrible metáfora de Arguedas en *Zorro de arriba y zorro de abajo* de la india con las piernas abiertas.

ron, en última instancia, la comprensión vertical del mundo, y prepararon —en el futuro— modalidades completamente nuevas de observación y representación del Otro y del tiempo, que aquí se instalaron y afianzaron mediante la tradición, la religión y la ideología oficial. Esas relaciones falsas, unidas por falsas relaciones jerárquicas reacentuadas por el pensamiento escolástico, la falsa casuística teológica y jurídica, y el lenguaje mismo “impregnado de siglos y milenios de mentira” (en 1989:320), ayudó a construir una falsa idea del Otro y del mundo.

La monodía de esta primera modernidad corresponde al universo ajeno como abstracto, en un todo uniforme de totalidades ficticias, elaborados desde un centro, con esferas de la existencia muda e invisible del Otro. Esferas enteras quedan mudas en este registro, y todos los aspectos de la imagen del Otro se proyectan como idénticos, en asfixiantes representaciones opresivas. En efecto, la temporalidad múltiple tendió a sellarse, y la uniformidad inamovible se realizó en el interior de cada colectividad humana orgánica. Todos los cronotopos del pasado, característicos del pensamiento mitológico, ubicaban en el pasado (bíblico, Edad de Oro, la verdad antigua) lo que de hecho solo se podría realizar en el futuro. En este sentido, lo que Bajtín llama “hipérbaton histórico” (1989:299) es el sustrato de la monodía.

Estas sobreedificaciones rarifican el futuro, y en su correspondiente teoría epistemológica, el “teoretismo” en sus variantes concretas, de valor diferente, determina aún estereotipos y grotescas analogías raciales, culturales y sexuales. Son demostrables en las formas concretas de voluntad de suturar las representaciones e identidades, en los intentos de proyectar mundos verticales, de simultaneidad pura de todas las cosas. En palabras de Bajtín, esta ideología formativa monológica no es solamente empírica, sino que proporciona la sistematización de las grandes síntesis, las valoraciones ideológicas, los sistemas encerrados y uniacentuados de la cultura, la sensibilidad, el conocimiento y la comprensión. (PPD, 118-19)

La tarea positiva de permitir las relaciones libres y recombinar cuanto siglos de teoretismo ha separado y alejado de manera falsa, continúa como tarea, no menos importante en los códigos maestros culturales. Todavía son frecuentes el neoaristotelismo, las relaciones jerárquicas, la hostilidad al Otro, las reducciones a relatos maestros y a códigos, los dominantes culturales (por ejemplo, la posmodernidad). Razón no le falta a Lévinas (tan próximo a Bajtín en algunos puntos) cuando afirma que sólo podemos comprender las unidades individuales, sólo en la medida que remiten a la totalidad del sujeto mismo de conocimiento. O, dicho en palabras bajtinianas, “se supone la unidad e identidad de la voz”. (1989:145)

Podríamos convenir que la monología es una forma de discurso canibalístico que tiende a reducir la diversidad a una unidad y a un solo punto de vista. Se enmascara a menudo a través de razonamientos pragmáticos e instrumentales que invocan series muy diversas, paralelas entre sí o entrecruzadas de alegorías maniqueas, clasificaciones axiológicas, tropos, tipificaciones, identificaciones e identidades definitivas, unificaciones reductivas, falsas relaciones jerárquicas entre las cosas y las ideas. Lo que debe subrayarse es que este esquema tradicional a menudo se escenifica mediante conjuros de totalidades ficticias, abarcadoras unidades de un código único que intenta caracterizar y reapropiarse la unidad más vasta del sistema social, las tentativas locales de construir totalidades universales y claves dominantes intentando clausurar la “verdad”. Este persistente esquema se encuentra inexorablemente presente en la experiencia de lo que Heidegger llama *Unheimlichkeit*, literalmente, no-estar-en-casa, no-estar-en-lo-cotidiano o lo conocido. Entonces hablamos en nombre de los otros y convertimos sus experiencias en material inerte, y reducimos al silencio sus propias historias.

El universo lingüístico ptolemaico de la monodia, cerrado, único y unitario ha tenido muchas formas y nombres, entre otros la rarificación, la asfixia, la cosificación, la razón instrumental, las esencias, el determinismo, el colonialismo, el dogmatismo, el

patriarcado, el absolutismo del lenguaje (en todas sus acepciones) propio como centro semántico-verbal único del universo ideológico, las “lenguas de verdad” centralizadas, sirve también para la deshumanización de la experiencia y la victoria de las fuerzas centrípetas de la vida social.<sup>20</sup> Esta imagen ilusoria del Otro es el monólogo que constituye otras tantas tentativas de proyectar valores únicos en nombre de la razón, de la civilización, de la cultura, de la etnicidad o del patriarcado. Lo que la monodía ofrece son verdades definitivas, puntos de vista ptolemaico o arquimedianos<sup>21</sup> y abstractos, y un lenguaje sordo al diálogo, plano, transparente y finalizado para proyectar la naturaleza enigmática de lo que todavía “no es” y de lo “creado”. Supone la completa soledad de la voz en su palabra.

### Bibliografía

- BAJTÍN, M. *Estética de la creación verbal*, trad. de Tatiana Bubnova (México: Siglo XXI, 1985).
- —. *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. de Tatiana Bubnova (México: FCE, 1989).
- BHABBA, Homi K. “The Other Question —The Stereotype and Colonial Discourse”, *Screen* 25, 1983, pp. 13-25.
- —. “Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse”, *October* 28, 1984, pp. 125-133.
- CERTEAU, Michel de, *Heterologies. Discourse on the Other*, trad. de B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986).
- DIAZ-DIOCARETZ, Miriam, “That which Observes”, conferencia “Literary Theory Today”, Universidad de Amsterdam, nov. 1990.

<sup>20</sup> Las fuerzas de unificación y centralización se encuentran, según Bajtín, en la poética de Aristóteles y san Agustín, la poética eclesiástica medieval, la poética de la expresión en Descartes, en Leibniz, en el ideologismo concreto de Humboldt, entre otros, en “la palabra en la novela” [1934-35], 1989:89. La lista merece análisis más detallado, en lo que se refiere a la “gramática universal” de Leibniz y lo que hoy conocemos como sujeto cartesiano.

<sup>21</sup> Sobre el cronotopo ptolemaico remito a Zavala 1991a, 1991b. Adopto el término “arquimediano” de Jameson 1989:53, en otro sentido.

- —. "The Bakhtinian Text as Intersections", Symposium M. M. Bakhtin, Universidad de Amsterdam, mayo de 1991.
- ELBAZ, Robert. *Le discours maghrébin. Dynamique textuelle chez Albert Memmi* (Montréal: Le Préambule, 1988).
- JAMESON, Fredric. *Documentos de cultura. Documentos de barbarie* (Madrid: Visor, 1989).
- JAMOHAMED, Abdul R. "The Economy of the Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature", *Critical Inquiry* 12, 1985, pp. 55-87.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969).
- MEMMI, Albert. *Portrait du colonisé précédé du colonisateur* (Paris: Payot, 1979).
- MONTROSE, Louis. "The Work of Gender in the Discourse of Discovery", *Representations* (núm. especial de *The New World* 33, 1991, pp. 1-41).
- MORSON, G. S. y C. Emerson. *Mikhail Bakhtin. Creation of Prosaics* (Stanford University Press, 1990).
- PRATT, Mary Louise. "Ideology and Speech Act Theory", *Poetics Today* 7:1, 1986, pp. 59-72.
- SALPER, Roberta. "Gender and Ideology in Caribbean Narratives", *Critical Studies*, núm. especial de *Cultural Studies, Crossing Boundaries* 3:1, 1991.
- SCHAG, Calvin O. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).
- VATTIMO, Gianni. "Dialettica, differenza, pensiero debole", en G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole* (Milán: Feltrinelli, 1983).
- VESPUCIO, Américo. *El nuevo mundo, cartas relativas a sus viajes y descubrimientos*, ed. Roberto Levillier (Buenos Aires: Ed. Nova, 1951).
- VOLOSHINOV, V. [M. M. Bakhtin]. "Discourse in Life and Discourse in Poetry; Questions of Sociological Poetics", in *Bakhtin School Papers*, ed. Ann Schukman, Russian Poetics in Translation, v. 10, 1983, pp. 5-30.
- ZAVALA, Iris M. "The Chronotope of the Indies. Notes on Heterochrony", Coloquio de la Universidad de Montréal "L'Indien: naissance et évolution d'un instance discursive", 1991a.
- —. "El nominalismo imperial y sus monstruos en el Nuevo Mundo", en I. M. Zavala (ed.), *Discursos sobre la 'invención' de América* (Amsterdam: Rodopi, 1991b).