



**UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR  
FACULTAD DE COMUNICACIÓN SOCIAL  
CARRERA DE COMUNICACIÓN SOCIAL**

**CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS ACERCA DE  
CIVILIZACIÓN Y BARBARIE EN EL CUENTO *EL  
ANTROPÓFAGO* DE PABLO PALACIO**

Proyecto de investigación previo a la obtención del título de Comunicador  
Social con énfasis en Educomunicación, Arte y Cultura

**Jipson Fernando Vines Díaz**

**TUTOR: Mst. Adrián Ramón Tarín Sanz**

**Quito, septiembre 2017**

## **DEDICATORIA**

Para Oso, Osos, en singular, en plural y la categoría que le sigue, el tiempo seguirá adelante y “el olvido seguirá siendo el recuerdo con candado”.

A mi familia, piso infranqueable.

A mi madre.

A Maga C., por aquello que no suele entenderse.

## **AGRADECIMIENTOS**

A mi padre, su apoyo y distancia.

A mi familia, su benevolencia conmigo.

A eso que no quiero planear: el futuro. M. C.

## **AUTORIZACIÓN DE DERECHOS DE AUTOR**

Yo, Jipson Fernando Vinces Díaz, en calidad de autor y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación **CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS ACERCA DE CIVILIZACIÓN Y BARBARIE EN EL CUENTO *EL ANTROPÓFAGO* DE PABLO PALACIO**, modalidad Proyecto de Investigación, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN, concedemos a favor de la Universidad Central del Ecuador una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos. Conservamos a mi/nuestro favor todos los derechos de autor sobre la obra, establecidos en la normativa citada.

Así mismo, autorizo/autorizamos a la Universidad Central del Ecuador para que realice la digitalización y publicación de este trabajo de titulación en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

El (los) autor (es) declara (n) que la obra objeto de la presente autorización es original en su forma de expresión y no infringe el derecho de autor de terceros, asumiendo la responsabilidad por cualquier reclamación que pudiera presentarse por esta causa y liberando a la Universidad de toda responsabilidad.

Firma:

Jipson Fernando Vinces Díaz

CC.: 172141745-7

Dirección electrónica: fernando.vinces@outlook.es

## **APROBACIÓN DEL TUTOR/A DEL TRABAJO DE TITULACIÓN**

Yo, Adrián Ramón Tarín Sanz, en mi calidad de tutor del trabajo de titulación, modalidad Proyecto de Investigación, elaborado por JIPSON FERNANDO VINCES DÍAZ; cuyo título es: CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS ACERCA DE CIVILIZACIÓN Y BARBARIE EN EL CUENTO *EL ANTROPÓFAGO* DE PABLO PALACIO, previo a la obtención del título Comunicador Social con énfasis en Educomunicación, arte y cultura; considero que el mismo reúne los requisitos y méritos necesarios en el campo metodológico y epistemológico para ser sometido a la evaluación por parte del tribunal examinador que se designe, por lo que lo APRUEBO, a fin de que el trabajo sea habilitado para continuar con el proceso de titulación determinado por la Universidad Central del Ecuador.

En la ciudad de Quito, a los 20 días del mes de noviembre de 2017.

---

M.Sc. Adrián Ramón Tarín Sanz

DOCENTE-TUTOR

CC.

## APROBACIÓN DE LA PRESENTACIÓN ORAL/TRIBUNAL

El tribunal constituido por: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Luego de receiptar la presentación oral del trabajo de titulación previo a la obtención del título (o grado académico) de Comunicador Social con énfasis en Educomunicación, arte y cultura, presentado por el señor Jipson Fernando Vínces Díaz.

Con el título:

CONSTRUCCIONES DISCURSIVAS ACERCA DE CIVILIZACIÓN Y BARBARIE EN EL CUENTO *EL ANTROPÓFAGO* DE PABLO PALACIO.

Emite el siguiente veredicto: (aprobado/reprobado) \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_

Para constancia de lo actuado firman:

	Nombre y Apellido	Calificación	Firma
Presidente	_____	_____	_____
Vocal 1	_____	_____	_____
Vocal 2	_____	_____	_____

## ÍNDICE DE CONTENIDO

DEDICATORIA .....	ii
AGRADECIMIENTOS .....	iii
AUTORIZACIÓN DE DERECHOS DE AUTOR .....	iv
APROBACIÓN DEL TUTOR/A DEL TRABAJO DE TITULACIÓN.....	v
APROBACIÓN DE LA PRESENTACIÓN ORAL/TRIBUNAL .....	vi
ÍNDICE DE CONTENIDO.....	vii
LISTA DE TABLAS.....	ix
LISTA DE ANEXOS .....	x
RESUMEN.....	xi
ABSTRACT .....	xii
INTRODUCCIÓN .....	1
CAPÍTULO I.....	11
MARCO TEÓRICO.....	11
1.1.    Los imaginarios sociales .....	11
1.1.1.    Imaginario, instituciones sociales e ideología.....	14
1.2.    Relaciones de poder .....	17
1.2.1.    Las estrategias del poder: el enmascaramiento y la construcción de ideologías .....	19
1.3.    Hegemonía y subalternidad.....	23
1.4.    Dicotomía nosotros-otro: la avidez de la identidad.....	26
1.4.1.    El otro como imaginario.....	30
CAPÍTULO II .....	32
MARCO CONTEXTUAL .....	32
2.1.    Algunos datos biográficos de Pablo Palacio .....	32
2.2.    El Ecuador del siglo XX.....	33
2.2.1.    Pablo Palacio: el resultado de los conflictos .....	37
2.3.    Contexto artístico: el realismo social, costumbrismo, criollismo y la vanguardia ecuatoriana .....	39
2.3.1.    El realismo social, costumbrismo y criollismo.....	39
2.3.2.    La vanguardia ecuatoriana.....	40
CAPÍTULO III.....	45
METODOLOGÍA .....	45

3.1.	Delimitación del objeto de estudio.....	45
3.2.	El enfoque cualitativo.....	47
3.3.	Análisis de discurso.....	48
3.4.	La observación .....	52
CAPÍTULO IV.....		54
EL DISCURSO DEL BÁRABARO: LA NECESIDAD DEL OTRO.....		54
4.1.	Breve resumen de <i>El antropófago</i> .....	55
4.2.	El giro palaciano: ahora habla el bárbaro.....	55
4.3.	La influencia de la historia en el giro palaciano.....	56
4.4.	El cuadrado ideológico.....	59
4.4.1.	Hacer énfasis en nuestras cosas buenas.....	61
4.4.2.	Hacer énfasis en sus cosas malas .....	63
4.4.3.	Minimizar nuestras cosas malas.....	64
4.4.4.	Minimizar sus cosas buenas .....	66
4.5.	La antropofagia y el discurso del bárbaro .....	67
CONCLUSIONES .....		71
BIBLIOGRAFÍA.....		79



## LISTA DE TABLAS

Tabla 1: Metodología Propuesta .....	59
Tabla 2: Enunciados en cuadrado ideológico.....	59

**LISTA DE ANEXOS**

Anexo 1: Cuento El antropófago..... 75

**TEMA:** Construcciones discursivas acerca de civilización y barbarie en el cuento *El antropófago* de Pablo Palacio

**Autor:** Jipson Fernando Vinces Díaz  
**Tutor:** Mst. Adrián Ramón Tarín Sanz

## RESUMEN

El presente trabajo intenta analizar el cuento *El antropófago* de Pablo Palacio fuera de un enfoque literario, colocando a este relato como un objeto discursivo. Esto significa que se trata de buscar los patrones recurrentes en el cuento acerca del tema civilización y barbarie y cómo estos han interactuado para formar la sociedad moderna, en específico, la ecuatoriana, asumiendo a la literatura en su rol comunicacional más ínfimo, metaforizar la realidad al punto de poder transgredirla.

Este estudio partió de un marco teórico acorde a las relaciones de poder y los imaginarios que implican el estudio de la construcción de la otredad, para luego relacionarlos con factores sociales, históricos y artísticos en el proceso de análisis, con la finalidad de interpretar y entender la obra desde la perspectiva de la exclusión característica de las sociedades modernas. Así, el presente trabajo se pregunta si la civilización es la excluyente, la excluida o ambas, y de ser este último caso, si la barbarie pertenece a la civilización o viceversa.

**PALABRAS CLAVE:** DISCURSO/CIVILIZACIÓN-BARBARIE/NOSOTROS-OTRO/RELACIONES DE PODER/IMAGINARIOS.

## ABSTRACT

**TOPIC:** “Discursive constructions on civilization and barbarism in the story *El Antropófago* (*The Anthropophagous*) by Pablo Palacio

**Author:** Jipson Fernando Vinces Díaz

**Advisor:** Adrián Ramón Tarín Sanz

## ABSTRACT

This paper aims to analyze the story *El antropófago* (*The Anthropophagous*), by Pablo Palacio, aside from a literary focus, utilizing the story as discursive object. This means that it intends to find recurring patterns in the story on the themes of civilization and barbarism, and how they have interacted to form modern culture, specifically Ecuadorian society. It assumes literature in its most infamous, communicational role, metaphorizing reality to the point of transgressing it.

His study started from a theoretical framework, consistent with power relations and imaginaries, who assume the study of the construction of ‘otherness’. They then later relate them to social, historical and artistic factors in the process of analysis, with the purpose of interpreting and understanding the work from a perspective of exclusion; a characteristic of modern society. Thus, this paper asks if civilization is exclusionary, excluded or both, and if the last option is the case, if barbarism pertains to civilization, or vice versa.

**KEYWORDS:** DISCOURSE / CIVILIZATION – BARBARISM / US – THE OTHER / POWER RELATIONS / IMAGINARIES.

I CERTIFY that the above and foregoing is a true and correct translation of the original document in Spanish.

Abigail May Dives  
Certified Translator  
ID: 175807029-4

## INTRODUCCIÓN

Desde la configuración de las primeras sociedades se han ido forjando formas de entendimiento acerca del funcionamiento grupal de las mismas y, a partir de allí, se han concebido maneras de comportamiento aceptadas que generaron consecuencias propias de la construcción de un grupo social o determinada cultura.

Estas formas de composición y ordenamiento social tienen que ver en primera instancia con lo que para Vizer (s/f) fue el origen de los procesos comunicativos, y es que la naturaleza humana existe de manera aleatoria, por lo que la incertidumbre es la palabra que define el estar humano en el mundo; sin ahondar en debates filosóficos, la concepción de que la naturaleza humana sea una incertidumbre, de que su vida no posea un conjunto de reglas más que las reglas naturales es sumamente indispensable en la medida en que a partir de esto se comprende que el ser humano intentó darse certidumbres.

Estas certidumbres tienen relación con la configuración de algo que al ser humano se le haga conocido, que le dé certezas, que cuando lo vea pueda sentir que sabe qué debe hacer, tener la seguridad de que ha controlado su comportamiento en función de un fin. Esta aseveración, por filosófica que parezca, contiene tras de sí el aparecimiento del ordenamiento social, que no sería posible sin el establecimiento de cánones de comportamiento (certezas).

Estos cánones consiguen que los grupos humanos empiecen a creer, pensar y movilizarse en común, lo que conlleva una apreciación de pertenencia. Esta se da cuando un grupo social ha elaborado sus intrincadas formas de aceptación. Es en este proceso, en las formas de aceptación, en el que se inmiscuye el aparecimiento de lo normal (comportamiento aceptado por el grupo) y lo no-normal (comportamiento rechazado).

Como resultado del dilema presentado se han tratado asuntos relacionados con la concepción que una sociedad tiene de lo normal, de lo no-normal y de cómo construye esto dentro de sí. Aquí es en donde, específicamente en Roma y Grecia, aparece la figura del bárbaro.

Este bárbaro responde a figuras de exclusión, y dado que la cultura occidental, para bien o para mal, ha sido engendrada desde los más minúsculos lugares de la cultura greco-latina, entonces un estudio sobre estas civilizaciones en relación a lo bárbaro parece pertinente.

Hablar de estudios acerca de las construcciones sociales, sin importar de qué sociedad se hable (andina, europea, asiática, etc.) será hablar del establecimiento de aceptación y rechazos dentro de la cultura que funciona en determinado grupo social, el cual solo se puede concebir como tal en la medida en que ha creado formas de entendimiento y exclusión propias.

Es en este punto en el que se empieza a hablar de la construcción de la civilización y la barbarie como discursos de aceptación (civilización) y exclusión (barbarie). La historia de las construcciones sociales es la historia de la exclusión, sea la cultura que sea. Es así que estas dos palabras, tan aparentemente vacuas, construyen discursos que funden y moldean las vidas de quienes pertenecen y se consideran parte de una sociedad determinada.

Cabe mencionar que en el mundo los trabajos acerca de esta temática: civilización-barbarie; otredad, etc. han sido representados por varios autores, entre ellos Enrique Nuzzo (2003). Este autor estudia lo que el pensador de la Italia renacentista, Giambattista Vico, concebía acerca del concepto de barbarie. Determina que existe un lazo entre la conformación de la moral y el funcionamiento de la barbarie. Empieza a darse importancia a la barbarie en los estudios académicos como aquello que ayuda a moldear la vida social.

Por su parte, Friese (2004) apoya los estudios acerca de la civilización y la barbarie en Europa, especialmente en España, tratándolos como el dilema de la otredad. De esta manera es que desarrolla una reflexión acerca de la otredad de Europa, poniendo el énfasis en que la identidad europea no podría existir sin el otro y que por ello atraviesa un momento de lucha de identidad, pues apunta a que este continente carece de una identidad estable y fija, por lo que debe crear constantemente un nuevo otro. He aquí el otro actuando para forjar el ordenamiento social.

Del mismo modo, Rea (2006) realiza un análisis acerca de las políticas y comportamientos de Europa en torno al fenómeno migratorio que atraviesa y cómo a partir de este surgen formas de inclusión y exclusión sociales que ven a lo extranjero como el “ajeno a Europa” tal y como los greco-latinos veían a los bárbaros como la ajeno al imperio. Pero su análisis se queda en identificar los rasgos étnicos, religiosos, étnicos, etc. que originan la exclusión sobre el migrante en los últimos años. En esta línea, Almazán (2016) relaciona la concepción acerca de la barbarie con la ruralidad en Barcelona y cómo se ve al campesino. Aquí trata de develar una serie de construcciones que conllevan a creer que el campesino es el bárbaro en la medida en que se encuentra lejos de la

ciudad, espacio de lo civilizado; para luego darle la vuelta a esta idea y argüir que nuestra civilización sigue un “progreso regresivo”. Almazán utiliza su estudio no para entender un funcionamiento social sino para proponer una solución al mismo.

Por otro lado, con respecto al análisis de la barbarie y su importancia en el ordenamiento social, Cuadrada (2015) estudia los acontecimientos que tienen que ver con la barbarie, entendida como otredad y marginalidad, y trata de establecer una clara diferenciación entre un concepto y otro. No obstante, otorga a la percepción de otredad la importancia que tiene como causa de la marginalidad, es decir, los diferencia pero los relaciona como causa y efecto en la medida en que la concepción que un grupo tiene sobre el otro es lo que puede provocar la marginalidad.

Re (2012)<sup>1</sup> meditó acerca del dilema de la civilización y la barbarie desde la perspectiva del arte en el sur de Italia, al analizar el nacimiento del futurismo con Marinetti. En este contexto se inmiscuía la concepción de los europeos civilizados hacia los italianos del sur como cuasi-africanos, dado que por geografía recibían la mayor cantidad de migrantes africanos hacia este país. Aquí, nuevamente, el enfoque de la barbarie es la exclusión hacia el ajeno según su territorio de origen.

Sin embargo, y pese a que la mayoría de trabajos acerca de estos temas fueron tratados desde lo étnico y extranjero, Parrilla (2007) había entendido ya que la barbarie no es únicamente el intento de un país por alejarse de lo extranjero, o de una etnia por identificarse al excluir a otra, sino que es una respuesta a la lucha eterna entre el Hombre y el Animal, entre la razón y la sin-razón, por lo que todo lo que no sea aceptado como racional es lo bárbaro-animal.

Existe un motivo para hablar de estos últimos dos trabajos juntos, el uno que coloca el énfasis en el arte y el otro lo coloca en la percepción de lo animal, pues, como se verá más adelante, la barbarie y el animal están directamente relacionados en el cuento que se analizará en este trabajo, ese animal que Europa construyó tan bien desde que sus principios racionales se irguieron como preponderantes.

Esta línea de investigación –la civilización y barbarie desde las perspectivas de lo racional y no racional- tiene su apogeo no solo en Europa sino también en América Latina, donde ocurre algo particular. Dado que Latinoamérica está henchida de pluriculturalidad, el propósito de los pensadores latinoamericanos fue siempre el intentar formar una única identidad para todos los

---

<sup>1</sup> Artículo encontrado en revista de habla inglesa. Traducción hecha por el autor de este trabajo.

pueblos de este lado del mundo. Así, Faustino Sarmiento publicó su *Facundo* (1845) en un intento por darle a América la identidad que debería seguir. Este libro produjo la reacción de varios autores, entre quienes se encuentran José Martí, Rubén Darío, José Enrique Rodó y Roberto Fernández Retamar como los más representativos en el ámbito del pensamiento.

Fernández Retamar (1972) intenta otorgarle a la América de entonces una identidad de la que adoleció por décadas, analizando primero la percepción europea sobre América, poniendo al *Facundo* de Sarmiento como una mala interpretación de la realidad latinoamericana e intentando establecer como símbolo al Calibán de Shakespeare.

Este debate en busca de la identidad latinoamericana estará presente en las investigaciones realizadas, siempre intentando entender la posición del bárbaro y rescatarlo. Es así que Rodríguez (2014) interpreta las obras de José Martí para poder establecer una relación entre el ser humano y la naturaleza en un contexto neoliberal globalizador. La autora deduce que las obras del cubano conciben al ser humano y la naturaleza como un todo, rescatando las ideas de las etnias aborígenes americanas.

En esta línea, pero con la adición de estudios artísticos, Veliz (2014) ve en la construcción del cine gótico un uso distintivo del tema de la otredad. Identifica que lo concerniente a la otredad está ligado al punto de vista que tiene el “yo” en este cine. El abordaje de lo otro ya no obedece a una lógica única de enfrentamiento sino que es problema de puntos de vista, por lo que el cine puede tratar esta dicotomía desde una perspectiva más amplia. Su enfoque posiciona a su estudio en una perspectiva de análisis artístico, pero presenta bases que bien pueden servir para una propuesta de este tipo acerca de la barbarie.

Los abordajes acerca de las perspectivas latinoamericanas de la barbarie no solo nacieron desde este continente sino que incluso en España tuvo acogida con el trabajo de Ozoukou (2013), quien analiza determinadas obras latinoamericanas y llega a la conclusión de que en dichos trabajos existe una concepción implícita de lo salvaje y de lo civilizado en la medida en que las obras coinciden en que sus personajes principales son personas que van de la ciudad al campo (la oposición ciudad-campo). Llegan al campo, en donde se encuentran con personas analfabetas, que apenas pueden pronunciar las palabras correctamente. Según Ozoukou, incluso en la manera en que los autores hacen notar la diferencia de los dialectos se ven rastros de la concepción de barbarie que tienen los mismos en su inconsciente.



Estos análisis de la civilización y la barbarie dan como resultado estudios que poseen este tinte en Ecuador. Aquí es cuando emergen autores como González (1996), quien observa a la civilización y la barbarie desde las construcciones propias de la modernidad, el apareamiento de las ciudades, la exclusión del campo y todo lo que tenga que ver con él. En esta línea se inscribe el artículo “Costumbrismo y criollismo en el Ecuador” de Abdón Ubidia (1999), y Paredes (2014) con su estudio de marginalidades y criminalización de los cuerpos de la calle.

Además de esto, existen trabajos cuyo enfoque no se dirige al comportamiento humano en la ciudad o el campo, sino a las producciones artísticas. Aquí es en donde se encuentran, por ejemplo, Martín (2010), Vega (2014) y Romero (2014). El primero estudia la representación de la barbarie en el cine, el segundo lo hace en el teatro y el tercero en la pintura. Todos ellos coinciden en que el otro, desde la perspectiva de los poderes, es un objeto a rechazar; que todo lo que no comparta las características que determinado grupo acepta, debe y será excluido. Inicia con ellos un análisis de las representaciones artísticas demostrando que detrás del arte existe una vasta carga de sentido social.

El problema es que, si bien es cierto, los estudios acerca de estos conceptos no han faltado en la academia, y enfocados en lo que, parafraseando a Nietzsche (2004), rige un orden social de manera tácita (el arte), falta un estudio que relacione estos conceptos desde la perspectiva ontológica de los mismos, viendo al otro no solo como la etnia excluida sino como el animal (irracional) excluido. Siguiendo por la línea de pensamiento de este filósofo, el arte, y esto puede entenderse como un axioma nietzscheano si se quiere, expresa el pensar y sentir de una cultura, por lo que no puede existir cultura sin arte y menos aún, arte sin cultura (Escobar, 2008). Por tal motivo, no puede existir literatura que no exprese el mundo social en sus letras.

Es en este momento en que es oportuno hablar de los trabajos que han realizado en Ecuador autores como Grijalva (1997), quien hace un estudio discursivo de *Las Catilinarias* de Juan Montalvo, iniciando de esta manera con un análisis de este tipo, cabalmente hablando, que luego será poco explorado en la literatura.

Rodríguez (2006) hace lo propio con su trabajo acerca de la literatura de los años 50 en Ecuador. La civilización y la barbarie, al momento en que Rodríguez analiza la obra de César Dávila Andrade, se presentan como las dicotomías “razón-sin razón” y “bueno-malo” respectivamente. Y en su

investigación demuestra la influencia que tienen estos conceptos en las construcciones literarias de esa década. Su análisis literario concibe a la literatura como formadora de verdades e hija de formaciones sociales. En este mismo punto de vista se encontrarán los trabajos de Palacios (2002), Holst (1998) y Cevallos (2006).

A pesar de este tipo de abordajes, ninguno de estos trabajos presenta un estudio que relacione a la civilización y la barbarie desde la perspectiva ontológica, como ya se había mencionado, no solo desde la concepción de los criollismos, barbarismos y demás formas de exclusión que, aunque importantes, no son el interés único de esta tesis. Pese a que han existido aproximaciones, estas no profundizan demasiado en la literatura en relación a la civilización y la barbarie en cuanto análisis discursivo. Existe un abordaje histórico, ensayístico y casi editorial acerca del problema y cómo se expresa en la literatura, pero ninguno trata de explayar el uso discursivo que tiene esta, discurso en su entendimiento más profundo, tal como Foucault (1992) quería que se concibiese: como resultado de la lucha de poderes en el seno de la vida social y como formador de esos mismos poderes. Sin discurso no puede haber exclusión.

Sin embargo, una idea que no puede olvidarse es aquella que permite entender que todo proceso discursivo (como el caso de la civilización y la barbarie), todo proceso cultural, es en primera y última instancia un proceso comunicativo. Comunicación en el sentido de Watzlawick (1985), la omnipresencia de la comunicación y en el sentido vizeriano (Vizer, s/f) del término, la omnipotencia y omnisciencia de la comunicación.

Entender la comunicación es el paso inicial e indispensable para este proceso investigativo, debido a que: ¿cómo podría hablarse sobre en qué manera un determinado discurso fue tomado en una cultura dada si no existe aquello que ha posibilitado la existencia de las sociedades? Su comunicación, entendida, además, en el sentido nietzscheano (1996) del término; la idea de esta como formadora de verdades, por ende, de certezas; y de esta manera, de seres humanos pertenecientes a un mismo grupo.

En este contexto académico, y siendo este el estado de la investigación sobre el problema en Ecuador, la presente tesis se propone contribuir a rellenar este hueco usando como objeto de estudio el cuento *El antropófago* de Pablo Palacio. Este estudio debe ser abordado desde el rigor de estas conceptualizaciones –entiéndase literatura como discurso, cultura y comunicación-, de lo contrario será un mero análisis literario o peor aún, será una somera opinión apologética acerca de la obra de

este autor. La literatura es importante no porque muestre belleza o permita analizar técnicas de realización artística sino porque su fondo, ese inconsciente (Austin, 1991), ha guardado y guardará durante años los rasgos más distintivos de determinada cultura. Por tal motivo es que la obra de Palacio presenta casi de forma explícita los enunciados que permitirán un análisis como este. Es el lugar propicio para la lucha existente entre lo racional y lo irracional, lo bueno y lo sórdido (Holst, 1998), al hablar de lo que comúnmente el orden civilizatorio no puede aceptar. El civil racional es enfrentado ante el espejo en donde ve a su animal devorar carne.

Es así que la presente investigación adquiere importancia en la medida en que buscará develar los rasgos que se encuentran en el inconsciente del texto desde un punto de vista de la aceptación (civilización) y exclusión (barbarie), esos rasgos que no se aprecian con una lectura normal, sino que requieren de una lectura analítica. Permitirá comprender una serie de cuestiones alrededor de la formación de la identidad y alrededor de la cohesión social a partir de la exclusión, a partir del comportamiento determinado por un panóptico (Foucault, 2003) por una moral que conlleva a aceptar determinados comportamientos y rechazar otros, considerados por el grupo como buenos y deseables. Así, la interrogante a responder será: ¿qué enunciados del cuento *El antropófago* evidencian el discurso de civilización y barbarie, propio de la cultura occidental moderna? Con base en este cuestionamiento es que el cuento mencionado será visto como un discurso que posee en su inconsciente rasgos y evidencias características de la dicotomía que atraviesa este trabajo, misma que ha ido forjando la construcción del ser racional moderno desde que el ser humano empezó a adquirir su función gregaria.

En respuesta a esto y continuando con las explicaciones acerca de la civilización y la barbarie presentes en cada aspecto social, por ende en su literatura, las hipótesis que dirigirán este trabajo serán:

(H 1) El canibalismo explícito del antropófago de Pablo Palacio, por el que lo encarcelan, devela cómo mediante la exclusión de lo no-normal (entendido no solo como la exclusión étnica sino como lo no-racional), la sociedad entiende qué es lo normal (racional) y logra así crear la cultura dominante (certidumbre)

(H 2) Pablo Palacio realiza un giro del punto de vista, coloca al bárbaro como el “Nosotros”, con esto, el cuento muestra un bárbaro aplicando las mismas estrategias de exclusión que el civilizado,

denotando que el dilema del otro no es una cuestión únicamente civilizatoria, sino de la conformación social.

(H 3) La antropofagia, como expresión de las luchas de poder, muestra que no puede existir sociedad sin que un grupo intente devorar al otro.

Es patente que las hipótesis mencionadas permiten concebir la obra de Palacio bajo una perspectiva que va más allá de la literatura como mero acto estético o técnico y la sitúa como un discurso a ser analizado. El objetivo general del trabajo será: Develar las construcciones discursivas, por lo tanto comunicacionales, acerca de civilización y barbarie presentes en el texto *El antropófago* de Pablo Palacio para comprender cómo se ha ido conformando la sociedad actual desde la negación. En cuanto a los objetivos específicos:

- Definir los conceptos de imaginario, relaciones de poder, hegemonía y otro y cómo interaccionan para interceder en las producciones sociales con el fin de establecer una base teórica que sostenga el análisis del cuento.
- Encontrar los enunciados del cuento que tengan directa relación con los conceptos de civilización, barbarie, otro y exclusión para tener una base de análisis.
- Aplicar el cuadrado ideológico como método de análisis crítico del discurso para realizar el análisis de los enunciados y establecer las conclusiones correspondientes.

## **Capítulos**

EL primer capítulo, marco teórico, se dedicará a delimitar los conceptos de imaginarios sociales, relaciones de poder, hegemonía y subalternidad y la dicotomía Nosotros – Otro. Estos conceptos son la médula de la investigación, pues, como fue expuesto, se busca mostrar que la exclusión es una parte inexorable de la estructuración, y esta se mueve a través de la conformación de imaginarios, los que se desenvuelven en relaciones de poder que, a su vez, crean hegemonías y subalternidades. La dicotomía Nosotros – Otro es precisamente esa exclusión que, en principio, parece aberrante, pero que se desenvuelve en cada aspecto de la vida social. Se pretende relacionar otras categorías como la ideología, las instituciones sociales y la identidad con la finalidad de que quede claro cómo se forma la exclusión, o, siendo más claro, el enmascaramiento.

El segundo capítulo, marco contextual, se dedica a recopilar la información histórica más relevante con respecto a la vida de Pablo Palacio, autor del cuento, y su contexto social, es decir, el Ecuador de inicios del siglo XX, y se intenta mostrar cómo el hecho de que el país iniciara un proceso de modernización, de intromisión de la racionalidad moderna con mayor radicalidad que antes, estimuló en Palacio un discurso acerca de la periferia, mostrando que los procesos comunicativos, como la literatura, no se dan por fuera del seno de la vida social, sino que parten de ella, la necesitan y la representa. Adicionalmente, se trata de establecer el contexto artístico, develar que la vanguardia ecuatoriana acogió la obra de Palacio debido a que el realismo social, criollismo y costumbrismo de aquel entonces no se apegaba al discurso palaciano, pues estas escuelas veían aún a la etnia y la pobreza esencialmente como rasgos de exclusión, mientras que Palacio vislumbró al humano más allá de esto.

En el tercer capítulo se encontrará el marco metodológico. Aquí se busca establecer los cimientos de la investigación. Así, se optó por el método del cuadrado ideológico propuesto por Van Dijk para el análisis discursivo, teniendo en cuenta que suele utilizarse primordialmente para discursos en los que la voz la tiene el grupo que ejerce el poder, sin embargo, se creyó adecuado para el análisis pues se busca evidenciar que incluso si el discurso viene desde la contraparte, desde el margen, no está exento de las lógicas sociales ni de sus procesos de identidad basados en la exclusión. Este método se fundamenta en cuatro categorías de análisis:

- Hacer énfasis en sus cosas malas
- Hacer énfasis en nuestras cosas buenas
- Minimizar nuestras cosas malas
- Minimizar sus cosas buenas
- 

El enfoque de esta investigación es cualitativo, en tanto que su objeto de estudio no se ha tomado como cuantificable sino como observable e interpretable, pues se busca estudiar el discurso que se encuentra detrás del texto. Al utilizar este enfoque, la investigación se mueva sobre suelo abierto, se permite retejer los lazos que aparecen invisibles para mostrarlos. Es decir, se intenta hablar de qué aspecto de la construcción social se mueve detrás del cuento mediante el análisis. Para esto es necesario aplicar la observación como técnica pues esta permite dejar ser al objeto de estudio y, si bien es cierto el cuento es un ente pasivo, lo que se encuentra detrás de él no, y la finalidad es comprender esa parte, la no exacta ni cuantificable.

Por último, el capítulo cuatro aplicará las categorías de análisis en el cuento. Se encontrarán los enunciados que puedan englobarse en las cuatro categorías del cuadrado ideológico, se las analizará y se establecerá conclusiones. Adicionalmente, este capítulo muestra un análisis del tema del cuento, la antropofagia, y su relación con lo deducido en la aplicación del método de análisis. Se intenta establecer que el tema escogido por Palacio no fue un acto de azar, sino que posee una explicación razonable acorde a los propósitos de la investigación, esto es, corroborar que el canibalismo presente en el relato es muestra de la exclusión necesaria de la sociedad.

# CAPÍTULO I

## MARCO TEÓRICO

Para el adecuado análisis discursivo del cuento *El antropófago* de Pablo Palacio, se determinó trabajar el texto desde perspectivas teóricas que se relacionen con la exclusión, la barbarie, la idea del otro y cómo estas concepciones nacen y se establecen como dominantes en el seno de la vida social, al punto de que el lojano Palacio las percibiera y las plasmara a manera de crítica metafórica. Por tal motivo, el presente capítulo se enfocará en delimitar los conceptos adecuados para el tratado de un cuento como este y el tema que trata, teniendo en cuenta que lo que este dice no está solo dentro de sí, sino en el autor y su convivencia social.

### 1.1. Los imaginarios sociales

Como parte de la construcción de las sociedades, estas deben ir desarrollando formas de organización que les permitan su existencia y duración. Entre tantas de las formas que se conciben, el papel del imaginario social es indispensable para la consecución de dichos fines, este es, en primera y última instancia, el que origina la cohesión y certidumbres sociales.

El imaginario social no existe en estado material, pero, he aquí la ironía, es el primero en actuar en las relaciones sociales, y esa es su distinción. No es material, pero origina las relaciones materiales, las canaliza y las envuelve de forma tal que pueden llegar a institucionalizarse (Castoriadis, 2007). Más adelante se regresará sobre este punto.

Para hablar de imaginario se debe recurrir inexorablemente a Castoriadis (2007), quien propone un estudio del mismo desde una perspectiva un poco alejada del materialismo histórico y su determinismo. Es decir, mientras el determinismo concibe a la evolución social como una serie de hechos que se interrelacionan y que son producidos de manera causal, Castoriadis propone comprender que la vida humana también está sujeta al azar, y que, como tal, no todo aspecto, aunque sea mínimo, puede ser controlado por la racionalidad. Aquí es donde los imaginarios juegan su rol.

En primer lugar, la historia aparece como el lugar de las acciones conscientes de seres conscientes. Pero esta evidencia se trastoca en cuanto se mira de más cerca. Se constata entonces, al igual que Engels, que «la historia es el terreno de las intenciones inconscientes y de los fines no queridos». Los resultados reales de la acción histórica de los hombres

jamás son por decirlo así aquéllos a los cuales habían apuntado sus protagonistas. (Castoriadis, 2007: 71)

Se puede concebir a la existencia humana como un acto de incertidumbre, de búsqueda constante por una estabilidad en el mundo, por creer que su existencia es algo real e inamovible, que puede controlar y dominar su destino y su vida, y es por ese motivo que este humano requiere elaborar el mundo, crearlo de tal forma que lo pueda controlar, manejar y entender para abandonar su incertidumbre, darse certezas que lo organicen, que dirijan y sepan lo que este debe hacer. En este punto, el ser humano se dedica a reflexionar su alrededor, interpretarlo y crear una idea sobre este. Esa idea que el ser humano crea sobre lo que le rodea es el imaginario. Por tanto, hablar de un imaginario sería una falacia, por el contrario, se deberá hablar de ellos en plural.

De igual manera, Sánchez (2011: 20) propone una idea de los imaginarios cercana a la de Castoriadis: *“El imaginario remite al encendido figurativo de los límites del mundo, es el contenido simbólico que dota de contenido a una sociedad [...] Son las metáforas que hacen hablar a los hechos que, de por sí, son mudos.”* Es decir, para el autor, el imaginario es la interpretación, la imagen que el ser humano crea sobre su mundo para explicárselo y aprehenderlo.

Cada individuo miembro de un grupo social concibe el mundo desde su perspectiva y lo piensa desde allí, se ubica en él desde su pensamiento. Por tal motivo, la sociedad está formada de un sinnúmero de concepciones que cada quien crea para ubicarse y organizarse en la realidad. Pero, claro está, si tan solo fuera así, la sociedad se hubiera deshecho hace algún tiempo. En realidad, es precisamente la lucha entre esas concepciones distintas sobre el mundo las que originan la sociedad. Esta última idea tiene que ver con cómo actúan los imaginarios, y sobre ello se regresará más adelante. Por ahora, el enfoque de los siguientes párrafos es establecer una conceptualización adecuada acerca del imaginario.

El imaginario significa *“introducir el mundo de lo posible en el mundo de lo que es”* (Randazzo, 2011: 9). Idea que defiende Silva (1997) al decir que *“en rigor el imaginario radical implica la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es, ni que fue.”* Pese a que parecen afirmar que el imaginario no existe, estas citas no hacen referencia ello, sino a la no existencia de lo que el imaginario crea. Sin embargo, no se trata de una simple invención, sino de una proyección del pensamiento, de una intuición constante que el ser humano coloca en el mundo de forma abstracta, pero que lo dirige, lo moldea y define sus roles y demás, por lo que cabalmente la imagen es irreal, pero su función es bastante real. Retomando el pensamiento de Nietzsche (1970), todo lo que una



sociedad conoce es su propia creación. La realidad humana es una metáfora creada por su pensamiento, y como tal, es susceptible de ser cambiada por el mismo, es el recurso inmediato al que recurre el hombre para creer que domina lo que existe, para ubicarse y creerse importante y que, sin embargo, es la luz que enciende en su sala creyendo que ilumina todo el universo. La conciencia humana lo llevará siempre a crear imágenes sobre aquello que lo rodea.

Hasta aquí, los autores mencionados proponen un estudio de los imaginarios sociales (en plural) desde el punto de vista de las imágenes mentales que cada persona tiene del mundo que lo rodea. Pero la conceptualización más adecuada para los propósitos de este trabajo de investigación es la propuesta por Baeza (2011: 33) quien, rescatando lo dicho por Castoriadis, lo sintetiza y propone que: *“los imaginarios sociales son múltiples y variadas construcciones mentales (ideaciones) socialmente compartidas de significancia práctica del mundo, en sentido amplio, destinadas al otorgamiento de sentido existencial...”* Esta concepción engloba los aspectos más relevantes que Castoriadis intentó definir: no existe un imaginario, sino múltiples, y nunca dejan de producirse pues el ser humano sostiene unas preguntas constantes sobre sus hombros y sus respuestas son los imaginarios que se crea; estos se socializan hasta que uno de ellos organiza no solo la vida de quien lo pensó sino de todos quienes empiezan a verlo como cierto para poder darse su, valga la redundancia, certidumbre social.

En resumen, los imaginarios son la imagen que el ser humano se crea sobre el mundo que lo rodea para poder explicárselo, ubicarse en él y darse la tan anhelada certidumbre. Dicha imagen dirige el actuar humano porque lo crea como fantasía del pensamiento, y como tal, es susceptible de modificación constante pero que, pese a ser fantasía, posee una función concreta: ordenar la vida social y dar el lugar que cada individuo busca dentro del mundo o de un grupo humano.

En este punto no es relevante si lo que una sociedad construye es cierto o no, pues es su única realidad, así que la asume como cierta, y eso es lo trascendente, cómo el ser humano construye su realidad. Lo hace mediante el imaginario. Este es una creación, una abstracción de la realidad que luego puede o no imponerse como la voluntad del grupo o puede quedar relegada. Lo importante no es si lo que crea es verdad, sino qué construye y cómo funciona.

Aquí un pequeño paréntesis. Es cierto que cada quien puede formarse una imagen sobre el mundo pero esta imagen no será aceptada socialmente a menos que se imponga a las demás. Aquí

Castoriadis (2007) realizó una pertinente distinción entre el imaginario radical y el imaginario social.

El imaginario radical es la imagen individual que cada quien crea para sostener su existencia; mientras que el imaginario social sucede cuando esa imagen aparecida en determinado momento por determinada persona se acepta socialmente y funciona sosteniendo el orden social, es decir que algunos imaginarios ni siquiera pasan a la etapa embrionaria de una institución pero otros forman, modifican o destruyen instituciones sociales. *“Los imaginarios sociales serían precisamente aquellas representaciones colectivas que rigen los sistemas de identificación y de integración social, y que hacen visible la invisibilidad social.”* (Pintos, 1995: 109)

Esta distinción es pertinente en la medida en que permite entender que cada persona puede tener una imagen del mundo y crearlo a su gusto, pero, de igual manera, el resto de miembros de la sociedad lo harán. Entonces ocurre que algunos de ellos se institucionalizan para poder mantenerse a flote, es como si la sociedad eligiera cuál es el mejor imaginario para determinado momento histórico, aunque, como ya lo explicó Castoriadis (2007), existen imaginarios que aparecen y como no le sirven a la sociedad en ese momento, son desechados. Otros perduran pues dirigen el orden social y cultural imperante. Estos imaginarios sociales pueden ser el origen de las instituciones sociales y de las ideologías.

### **1.1.1. Imaginario, instituciones sociales e ideología**

Se ha conceptualizado al imaginario como una imagen, un pensamiento y percepción que alguien tiene sobre el mundo y que, por ello, existen los imaginarios; sin embargo, una sociedad necesita un imaginario permanente, que actúe de forma general y no particular como se había establecido con el caso del imaginario radical. Cuando el imaginario se institucionaliza, se vuelve permanente y ordena la vida social o determinados grupos humanos, mientras tanto, en lo previo, solamente actúa como base individual para entender el mundo que nos rodea. Partiendo de esta interpretación de Pintos (1995), la institucionalización de lo imaginario ocurre para que determinado grupo humano o sociedad pueda perpetuarse desde su comportamiento y concepción del mundo, no solo para poder establecer lo que dicho grupo se supone debe creer sino excluyendo además toda otra posibilidad de organización social ajena a la suya.

Es oportuno conceptualizar brevemente una institución. Recuérdese a las instituciones sociales en las ideas de Castoriadis:

Las «relaciones sociales reales» de las que se trata son siempre instituidas, no porque lleven un revestimiento jurídico (pueden muy bien no llevarlo en ciertos casos), sino porque fueron planteadas como maneras de hacer universales, simbolizadas y sancionadas. Esto vale, está claro también, quizás incluso sobre todo, para las «infraestructuras», las relaciones de producción. La relación amo-esclavo, siervo-señor, proletario-capitalista, asalariados-Burocracia, es ya una institución y no puede surgir como relación social sin institucionalizarse enseguida. (Castoriadis, 2007: 199)

Aquí las instituciones aparecen como imaginarios universales, aceptados y practicados por la generalidad de la población. Estas dirigen su vida y la dotan de sentido, le dicen cómo interpretar su mundo, entran en lucha con ese imaginario radical-individual del que se hablaba y lo esconden, mas no lo eliminan, detrás de un conjunto de normas que deben seguirse y profesarse.

Aquí existe una relación directa con lo que Bourdieu (2005) llamó el “poder simbólico”, las estructuras estructuradas y estructurantes, sistemas de representaciones más o menos permanentes que aparecen en determinado momento histórico para corregir y moldear el comportamiento y pensar sociales, obviando lo individual.

En pocas palabras, una institución social es un sistema de ideas y reglamentos de carácter casi moral estructurados que se vale de los poderes simbólicos para dirigir un orden social, estableciendo lo que debe ser aceptado y lo que no ya que conllevan dentro de sí una perpetuación del comportamiento y creencias del grupo. Son una construcción social que la regula, independientes del gobernante o gobernantes pues moldean el comportamiento de los miembros de un conjunto y que son identificadas y aceptadas (consciente o inconscientemente) dentro del mismo mediante las representaciones que crean los imaginarios, en este caso, los que pasaron la etapa embrionaria y han empezado a fecundar como imaginarios sociales. Es aquello que ya se formó como estructura y que empieza a adquirir su funcionalidad en el seno de las relaciones sociales, las organiza y, a la vez, nace de ellas.

Dado que la “sociedad real” se encuentra en procesos de transición constantes, esta no es estable, no puede brindar las tan ansiadas certidumbres humanas. Pero los imaginarios, precisamente por serlo, establecen las bases estructurales, mas no la estructura formada, para conformar una certidumbre (una explicación estable) que dure hasta que se necesite crear una nueva, en este juego de certidumbres anheladas se crean las instituciones, que regularizan el actuar humano.

Ahora bien, se ha establecido el concepto de imaginario, cómo se institucionaliza y de qué se vale para poder existir socialmente. Queda desarrollar un aspecto fundamental: la ideología. Esta es otro puente, por decirlo de alguna manera, que el imaginario cruza para poder dirigir el comportamiento humano. Recuérdese que este ha sido establecido como la base de cualquier representación y actuar humano, es el primer paso a darse en las relaciones gregarias.

Recordando el pensamiento de Van Dijk (2003: 16), *“La ideología es un sistema de ideas compartidas y no opiniones personales”*. En esta cita, hace referencia al carácter social de las ideologías pues, para él, no existen fuera de las concepciones de un grupo y sin haberse convertido en estructuras fijas del mismo. No pueden y no serán ideologías si no obedecen a determinada concepción conjunta.

Esta idea merece una explicación más detallada. El mismo Van Dijk (2003: 16) habló de que el papel de las ideologías es la diferenciación entre un grupo y otro. *“Con frecuencia, pues, las ideologías surgen de la lucha y del conflicto de un grupo: nos sitúan a Nosotros contra Ellos”* Las ideologías distinguen, separan y agrupan. Dan un lugar de elección para los miembros de una sociedad que, de acuerdo a su imaginario radical, se inclinarán por un lado o por otro.

Las ideologías, al ser un sistema de creencias, son fijas, tienden a perpetuarse, a estructurarse como rectoras y correctoras de un grupo, algo parecido a las instituciones. Sin embargo, estas últimas son más bien el resultado de las ideologías, pues, recuérdese que una institución es la perpetuación aceptada del imaginario para homogenizar, de alguna forma, el comportamiento social; mientras que las ideologías siguen concibiéndose como formas abstractas de percibir el mundo que, a diferencia del imaginario, ya se encuentran a escala general y distinguen a un grupo de otro. Así, por ejemplo: “yo soy socialista y creo que debe haber una equitativa distribución de la riqueza; yo soy capitalista y creo que si uno quiere sobresalir debe trabajar duro para ganar más que otros.” Aquí, la ideología es socialista y capitalista respectivamente, y el imaginario, el pensamiento siguiente que hizo que se identifique una ideología.

La ideología diferencia a un grupo de otro, produce un proceso de identificación que obliga a un sujeto a comportarse, hablar, expresar y pensar como piensan los seguidores de la misma. Por lo tanto, una ideología es un esquema mental generalizado que produce una identificación y, por tal motivo, diferencia a un grupo de otro, dado que al escoger un lado, necesariamente se estará esquivando el otro.

Hasta aquí se ha buscado conceptualizar los imaginarios y explicar cómo actúan en su interrelación con otros elementos de la vida social. En resumen, los imaginarios son la idea, el pensamiento o la imagen con que un sujeto percibe y comprende el mundo, que empieza como una percepción individual y que puede o no universalizarse. Ya que los grupos humanos necesitan dirigir el comportamiento de sus miembros y cada uno posee un imaginario diferente, se ven obligados a escoger uno de ellos y colocarlo en la cumbre, como arquetipo a seguir. Para mantenerlo lo estructuran, lo definen, lo dotan de características, lo institucionalizan y de esta manera lo generalizan a todos sus miembros para poder perpetuarlo (claro está, esto no es un proceso consciente ni mucho menos selectivo en todo el sentido de la palabra). Valiéndose del poder simbólico, la capacidad para formar representaciones, estructuran el modelo de pensamiento del conjunto y así dan origen a las ideologías, esquemas de pensamiento social, con las que un grupo se siente identificado, diferenciándolo de los otros, y que finalmente lo compartirán y lo seguirán reproduciendo dentro de su conjunto (y quizás lo intentarán en otros), conformando así el imaginario social, es decir, la forma en que un grupo humano concibe y piensa su mundo. Es decir, para que un imaginario pueda llegar a ser social, debe universalizarse, y lo hace valiéndose del proceso mencionado. Este imaginario social origina las formas de pensar y actuar humanas: el racismo, el chauvinismo, la exclusión, la ciencia, etc.

## **1.2. Relaciones de poder**

*“En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder”* (Nietzsche, s.f.). De esta manera Nietzsche introduce el concepto de la *voluntad de poder* en su filosofía. Aunque el propósito de este trabajo, si bien es cierto, es un análisis con métodos acordes a un razonamiento científico, se debe considerar que no se puede hablar de poder y menos aún de su interpretación actual sin recurrir a Friedrich Nietzsche y su filosofía. Se intentará ser breve en este punto para no perder el hilo académico propuesto hasta el momento.

Como introducción al poder, Nietzsche propuso ideas fundamentales para un debate adecuado. El poder siempre que existan seres, incluso en los animales. Sin embargo, es pertinente hacer una distinción. El poder que se expresa en las especies no humanas resulta una dominación por el impulso de vivir, una lucha por sobrevivir, pero, en el ser humano, el problema del poder posee mayor complejidad.

Esta *voluntad de poder* de la que habla Nietzsche propone que cada hombre, cada ser humano, posee, por el mero hecho de tener conciencia, una mirada y explicación propias del mundo que lo rodea, crea percepciones individuales sobre el mismo, y actúa, sin más, como un individuo en el mundo. Si se recuerda, al hablar de imaginario, se había propuesto esta explicación de la imagen individual que un ser humano se forma de su mundo.

Ahora bien, pese a estas percepciones propias, este uso de la individualidad está plagado de una voluntad de superación, de afianzamiento de la misma y transformación constantes. A esto es a lo que Nietzsche llamaba la *voluntad de poder*. Concepto que acarrea la comprensión de que el poder proviene de una fuente individual que busca afianzarse en el mundo, que quiere reconocerse a sí misma y que puede o no involucrarse en el sometimiento de otros para lograr su objetivo.

A partir de esta interpretación del poder como la voluntad de afianzamiento individual, Foucault (1980) intenta establecer todo un conjunto de reglas bajo las que el poder se pone en práctica en la vida social. Comprende que, dado que el poder es una voluntad individual, existen poderes regados a lo largo de todas las carreteras que atraviesen una agrupación, por ello se atreve a hablar de una *microfísica del poder*.

En Foucault existe una conceptualización del poder que coloca el énfasis en cómo funciona. Por tal motivo, el poder será entendido en las ideas de Nietzsche, la voluntad de expansión de la individualidad de los seres. Claro está, Nietzsche no propuso que el poder necesariamente deba enfrentarse a otros y que deba relegarlos, y es desde este punto donde nace el pensamiento de Foucault, desde esta lucha que se forma usando al poder como medio, las relaciones de poder.

Foucault (2003) se dedicó a estudiar la manera en la que una sociedad puede mantenerse, cómo es que puede someter las voluntades individuales de las que habló Nietzsche, e intentó explicarlas con una genealogía de los discursos imperantes. De acuerdo a esto propone que, ya que la sociedad necesita formarse sobre una base sólida, inamovible y cierta, estas voluntades individuales procurarían, al menos así lo ha creído el hombre occidental moderno, una ruptura de la unidad social, de ese contrato social y, por ello, esta debe reprimirlas, someterlas a una fuerza mayor que impida que logren lo mencionado. Es aquí cuando nacen las luchas de poder, no *por* el poder. Entiéndase esta reflexión de la siguiente manera: el poder no es el objetivo, no es un trofeo al que se puede aspirar, el poder se ejerce, no se lucha por él, sino con él. Por esta razón, el poder no se

consigue, se lo tiene ya de antemano y luego se lo utiliza y es así que se encarga de constituir estrategias de lucha y proveer de herramientas para la misma.

Es necesario aclarar que el poder aquí está siendo tratado desde una conceptualización más general. Evidentemente, el poder político es algo por lo que se lucha, pero, las relaciones de poder que atraviesan la vida social poseen un comportamiento más complejo y específico.

Siendo más claro, el poder es un aspecto innato de la conciencia humana, existe con ella, viene de ella, es su expresión de afianzamiento individual que será colocada en lucha con otras mediante estrategias y herramientas creadas por el mismo poder. Por lo tanto, no existe sociedad que carezca de relaciones de poder, pues son estas las que la organizan, la construyen y la atraviesan, incluso en los ladrillos de sus cimientos (Foucault, 1980).

### **1.2.1. Las estrategias del poder: el enmascaramiento y la construcción de ideologías**

Hasta aquí se ha intentado establecer una conceptualización adecuada de poder desde las filosofías de Nietzsche y Foucault. Se ha llegado hasta el punto en el que las relaciones de poder originan la organización y estabilidad sociales, las reproducen y las refuerzan. Entonces, lo importante no es ya qué se entiende como poder, sino cómo este actúa, qué estrategias crea y cómo logra someter las voluntades ajenas a la del grupo.

Las relaciones de poder se originan y continúan en el seno de la vida social, no necesariamente en las instituciones o por el poder de ellas (como es el caso del poder político), y se acentúan conforme la sociedad avanza, pues como está en constante cambio, las percepciones se modifican, por ende, las relaciones de poder también. Sin embargo, existen determinadas estrategias que perduran en cualquier tipo de sociedades, sin importar lo diferentes que parezcan.

*“Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen —es la discordia de las otras cosas, es el disparate”* afirma Foucault (1980: 10) queriendo dar a entender que una de las estrategias del poder es precisamente la creación de lo bueno y lo malo, de lo aceptado y lo negado, de lo normal y anormal, del acierto y del error, de la razón y la locura, de la verdad y la mentira.

Es imposible desentenderse de este hecho. No hay que observar lo que se ha establecido como cierto, verdadero, aceptado, sino que se deben buscar esas discontinuidades, esas rupturas que están

en el inconsciente de lo que las sociedades crean; recuérdese lo mencionado anteriormente, el hecho de que las relaciones de poder son intentos de afianzamiento y sometimiento de voluntades entre sí. De esta manera, la voluntad, la concepción que no es la aceptada en un grupo social, es la llamada anormal, falsa, loca, etc.

Esta contradicción entre lo aceptado y lo no aceptado, la verdad y la mentira (Foucault, 1970) es producto directo de las luchas de poder. Lo normal, la perduración de una sociedad, existe solamente cuando ha negado algo, detrás de toda forma de organización social se encuentra la negación del otro (sobre esta idea se regresará más adelante). Este enmascaramiento es lo verdaderamente importante pues, para Foucault (1970), el poder que impera, esa universalización aceptada de lo normal posee detrás de sí, inexorablemente, los vestigios y rezagos de aquel otro poder que tuvo que negar, lo anormal.

Esta negación de lo no aceptado es una construcción que viene desde quienes ejercen un poder sobre los otros, ya sea de tipo físico, intelectual, moral, etc. Es decir que el rechazo, o mejor dicho, la formación de lo rechazado es indispensable para conformar los valores que reinan en determinada sociedad. Generalmente se conjugan varios elementos en la construcción de un poder como aceptado o no. Uno de ellos es la existencia del imaginario social y las ideologías. Recuérdese que el imaginario social dirige el modo de pensar, por ende, de actuar de una persona en función del grupo en el que se desenvuelve; y que la ideología estructura ese pensamiento de tal manera que logra un proceso de identificación entre varias personas para conseguir así un grupo social ordenado y dirigido por las ideas en común de sus miembros. Teniendo como punto de partida las ideologías, el poder se ejerce valiéndose (como una de sus herramientas) de ellas, de esos procesos de identificación que conforman grupos sociales que se enfrentarán (Van Dijk, 2003).

El papel de las ideologías en las luchas de poder es evidente, proveen un trasfondo de cánones de comportamiento de los grupos, es decir, otorgan una especie de normativas que regulan el actuar de los miembros de un grupo (Van Dijk, 2003); y, en ese mismo instante, generan mecanismos de inclusión y exclusión, de aceptación y prohibición, y de afianzamiento y castigo. Por lo tanto, las ideologías generan conflictos, enfrentan y a la vez ordenan y alienan a los miembros de una sociedad.

Para poder construir una ideología, dado que son esquemas mentales de comportamiento, es necesario establecer lo que el grupo acepta y contra lo que este lucha pues las luchas por el poder se



dan en la medida en que “yo no soy ellos”. Aquí, en el conflicto entre ideologías, se puede hablar de una nueva concepción del poder, este como dominación. Aunque difiere del tratamiento del poder dado hasta aquí como ejercicio implícito, sirve para los momentos en los que el poder actúa en las ideologías, donde sus estrategias son más evidentes, como las relaciones de dominante y dominado. “...poder social, es decir, del poder de un grupo A sobre otro grupo B. El poder se puede definir en términos de control” (van Dijk, 2003).

En lo dicho por van Dijk existe una palabra clave: control. Este se ejerce mediante la construcción de sistemas de control ideológico o represivo (Althusser, 1989) como los medios de comunicación o las fuerzas del orden, quienes deben cumplir con lo que la sociedad ha establecido como legal, normal o aceptado y rechazar, perseguir y castigar lo que no.

Bien, las relaciones de poder, esa microfísica que atraviesa la vida social en cada rincón, se integra, como se puede deducir ya, en luchas ideológicas entre grupos por el poder social. Estas deben esclarecer, dado que son ideológicas, esquemas de lo que se debe aceptar o rechazar. Para conseguir este objetivo, se valen de una estrategia reconocida ya por Foucault, la legitimación del orden social o poder que quieren ejercer.

Esta legitimación se da cuando uno de los poderes en lucha consigue, valiéndose de los medios necesarios, generalmente de control ideológico, afianzar una idea de qué es lo normal, y en ese preciso instante formar la de lo anormal (Foucault, 1970). Así, esa legitimación ocurre cuando la sociedad entera acepta la existencia de ese poder como el preponderante, acepta aquello que él constituyó como verdadero y falso e incluso defiende su actuar y lo considera algo natural al crear las reglas que regularán las luchas de poder inmanentes a la vida social. Así por ejemplo, la policía (legitimada) puede existir solo si hay una razón para que lo haga (la delincuencia), ya que el poder de la policía vigila y modera el orden social para evitar que se salga de control; su poder es legitimado al establecer en la legislación una “prohibición” de la delincuencia. Es decir, uno de los poderes ya legitimados (legislativo), da sentido al poder de la policía al legalizar la represión a la delincuencia, lo que la acaba volviendo normal y aceptada como rasgo habitual. Aunque la policía exista incluso para reprimir algo más que esto, su razón de fondo ya ha sido establecida como aceptada en la sociedad, y esa normalidad arraigada en la vida social permite la aceptación del poder ejercido como algo natural y justificado, necesario y que, por ello, no debe ser refutado (Foucault, 2003). Esta aseveración es reafirmada por Balandier al afirmar que:

La ambivalencia del poder no es menor desde el punto de vista de los súbditos; la creen necesaria en su calidad de factor de orden y garantía de protección contra una violencia liberada, la respetan (a veces la reverencian) en razón de la sacralidad que siempre la acompaña... (Balandier, 1988: 126)

Aquí, la sacralidad a la que hace referencia Balandier es aquella en que el poder se presenta como necesario para evitar la destrucción de la sociedad, cuida a sus miembros mas no los somete, no los dirige, les da calor y protección, al punto de que la sociedad acaba creyendo que el ejercicio del poder es el salvador, llegan a temerlo y respetarlo como si se tratase de una fuerza inamovible, una especie de padre protector que facilita la vida ya que forma las normas que regulan (otorgan certidumbre) la vida social.

Siguiendo en la línea de la sacralidad de la que habla Balandier, Foucault (2002) reflexiona sobre el establecimiento del llamado “criterio de verdad”, concepto que proporciona elementos de análisis de las legitimaciones sociales. Este criterio de verdad funciona cuando a una persona se le ha otorgado, tácitamente, el título de ser la portadora de la verdad, dejando a quienes no posean este título como los portadores de la mentira. Así, lo que Foucault llamó “la construcción del saber” se muestra como la creación y otorgamiento del poder de portar la verdad a alguien. Así, por ejemplo, un médico puede evaluar y diagnosticar a una persona, recetarle lo que le parezca adecuado pero, si un no-médico intenta hacerlo, este no tendría la legitimación necesaria para que los demás lo sigan. Entonces, queda claro que para Foucault esa sacralidad mencionada es precisamente ese peldaño elevado en que los poderes de la sociedad han colocado a ciertas personas, otorgándoles la batuta de la verdad, como descendientes directos de ella en la tierra y, por lo tanto, de criterios casi irrefutables.

Cabe hacer hincapié en que la legalidad no es la única estrategia de la que se vale el poder para conseguir su objetivo de perpetuarse, imponerse o afianzarse, sino que existen las estrategias del tipo moral como la formación de tabúes y estigmas sociales que actúan rechazando lo no aceptado determinada organización social.

Estos tabúes y estigmas actúan en los comportamientos sociales y no requieren de la vigilancia de la sociedad para funcionar pues se encuentran tan arraigados en el imaginario social que se consideran actitudes naturales (Foucault, 2003). Así por ejemplo, concebir a un miembro de una tribu antropófaga en el mundo occidental es un acto de repugnancia, de recelo; sin embargo, su pueblo de origen lo verá como un acto aceptado y normal dado que todos, o la mayoría, lo hacen. En un caso más claro, sociedades que ven a la monogamia como un objetivo a alcanzar en las

relaciones interpersonales pueden ver mal a una pareja que comparta parejas sexuales. Este acto no posee ninguna prohibición legal, pero la tiene en el ámbito moral-imaginario. De cualquier modo, la sociedad ha rechazado este acto, construyendo así a su enemigo, a quien necesita para justificar su “normalidad”.

Hasta aquí se logra comprender que el poder, en sus luchas, utiliza como estrategia la legitimación de lo aceptado y lo no aceptado por el grupo social. Para conseguir esta legitimación forma reglas de carácter moral y jurídico, imaginarios y tabúes, construcciones morales universalizadas sobre lo que está permitido y prohibido, o al menos mal visto, hacer (Foucault, 2003).

### **1.3. Hegemonía y subalternidad**

Se ha tratado hasta el momento de explicar cómo funcionan las relaciones sociales desde sus imaginarios hasta sus relaciones de poder tangibles. Se logra concluir que para que el imaginario social pueda surtir efecto, es decir, dirigir el criterio y pensamiento de los miembros de una sociedad, se inmiscuye y ubica en las relaciones de poder, mismas que construyen y se valen de estrategias que logran posicionar determinados imaginarios como los que ejercen el poder y logran someter y subordinar a otros mediante la negación de estos. Sin embargo, existe una consecuencia lógica de todo lo dicho hasta aquí, el apareamiento de lo hegemónico y, por ende, lo subalterno.

La hegemonía, más allá de ser entendida como un mero ejercicio de poder, contiene dentro de su concepto rasgos que se relacionarán directamente con todo lo ya mencionado; a saber, se ha vinculado al ordenamiento social con procesos que van más allá de la toma de conciencia de los actos llevados a cabo en el seno de la vida social, se ha visto que la mayoría de ellos se desarrollan por debajo de la mesa y que, convergen, de alguna manera, en procesos de asimilación y reproducción de lo que se ejerce como dominante en determinado momento histórico social, aquí jugaba un papel fundamental la construcción de la verdad y la mentira, la razón y locura, etc., como conceptos inseparables para Foucault.

Bien, este absorber de lo que los poderes han construido, esta asimilación de imaginarios es la médula de la hegemonía. Gramsci (1984) había concebido en los años 30 a la hegemonía más allá del mero hecho de la dominación y la observó como un proceso en el que un grupo humano logra poner en la cabeza de los otros determinados valores, reglas, etc., de tal forma que lo absorban y lo acepten. Vio en la hegemonía uno de los conceptos centrales para el estudio de la sociedad capitalista moderna.

Si la hegemonía se presentara como simple proceso de dominación, entonces todos los recursos sociales de los que se valen los conceptos presentados hace unos instantes en este trabajo carecerían de sentido. Se debe comprender que, para Gramsci (1984), la hegemonía es aquel proceso (no una estructura) en el que los poderes se imponen y logran el enmascaramiento de lo otro.

Esta concepción de Gramsci parece apoyada por Williams (2009), quien ve en el concepto de hegemonía del italiano una clara diferencia con la ideología en la medida en que, como bien se había visto ya, la ideología es una estructura, un sistema de ideas, mientras que la hegemonía es un proceso de asimilación de las relaciones de poder, de las representaciones que los poderes crean para poder seguir ejerciéndolo. *“Lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos dominantes.”*(Williams, 2009: 149)

En otras palabras, la hegemonía es el proceso en el que los imaginarios y todas las representaciones sociales se colocan en lucha, es un espacio de conflictos que atraviesa toda la vida social, en el cual los poderes ponen en práctica sus estrategias y consiguen la tan anhelada asimilación, y solo cuando existe esta asimilación se puede hablar de hegemonía. Gruppi (1978: 10) apoya esta idea de la siguiente manera:

La hegemonía es la capacidad de dirección, de conquistar alianzas, la capacidad de proporcionar una base social al Estado proletario. En este sentido se puede decir que la hegemonía se realiza en la sociedad civil mientras que la dictadura del proletariado es la forma estatal que asume dicha hegemonía.

Tratando un poco más a fondo este dilema de la asimilación, Gramsci (1984) explica que si los grupos hegemónicos ejercieran el poder únicamente por la fuerza, no podrían mantenerse como tales, así que se ven obligados a conseguir, de alguna manera, el apoyo de la misma gente a la que domina y dirige. *“Evidentemente el hecho de la hegemonía presupone tener en cuenta los intereses y la formación de un cierto equilibrio...”* (Gramsci, 1984). Para conseguir este equilibrio es indispensable que todas las representaciones creadas por los grupos hegemónicos, es decir, por quienes ejercen el poder, sean consideradas como adecuadas en las relaciones sociales. Para lograrlo, Gramsci explica una idea parecida a la de Foucault: el papel de los intelectuales en la construcción de la hegemonía. Así, Foucault (1970) creía firmemente en la siguiente aseveración: para que lo que los poderes establecen como verdad funcione organizando la vida social y justificándola, se necesita crear un grupo a quien se le atribuya el poder de decir la verdad, el

criterio de verdad abordado en párrafos anteriores; mientras que Gramsci aborda el tema con los intelectuales de la siguiente manera:

Los intelectuales tienen una función en la "hegemonía" que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y en el "dominio" sobre ella que se encarna en el Estado, y esta función es precisamente "organizativa" o conectiva: los intelectuales tienen la función de organizar la hegemonía social de un grupo y su dominio estatal, esto es, el consenso dado por el prestigio de la función en el mundo productivo y el aparato de coerción para aquellos grupos que no "consientan" ni activa ni pasivamente, o para aquellos momentos de crisis de mando y de dirección en los que el consenso espontáneo sufre una crisis. (Gramsci, 1984: 188)

La hegemonía siempre necesitará una asimilación de las representaciones que los poderes crean para organizar y regentar la vida social. Pero, recuérdese lo dicho por Foucault, el enmascaramiento de lo que queda negado como la no-verdad. Esta parte de la sociedad, estas representaciones e imaginarios negados, que se encuentran ocultos detrás de lo considerado como verdadero y correcto, forman lo que el mismo Gramsci concibió como subalternidad. Ahora bien, a los grupos subalternos, Gramsci los estudia desde un postulado marxista, la concepción de quienes ejercen el poder y quienes no lo hacen y, por tanto, están supeditados a los primeros gracias a que han asimilado las representaciones hegemónicas, lo que produce un efecto de "*...despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación.*" (Modonesi, 2010: 26) En otras palabras, la asimilación hegemónica puede evitar que la gente piense de manera crítica, lograr que acepte y se encomiende a lo que los poderes envían.

Sin embargo, Gramsci propone que lo subalterno, tal y como ha sido planteado, no solo puede verse como un grupo de personas subordinadas intelectual e inconscientemente a los poderes, sino que, precisamente por este motivo, se generan intentos subjetivos por una propuesta autónoma y emancipadora, y en aquel momento se habla de contrahegemonía, así:

En los grupos subalternos, por la ausencia de iniciativa histórica, la disgregación es más grave, es más fuerte la lucha por liberarse de principios impuestos y no propuestos autónomamente, para la conquista de una conciencia histórica autónoma. (Gramsci, 1984: 292)

En otras palabras, lo subalterno, si bien es cierto, es un proceso de ocultamiento del pensamiento emancipador gracias a la asimilación de las representaciones e imaginarios hegemónicos, es el inicio, asimismo, de los procesos intelectuales emancipadores, promueve el apareamiento de estrategias alternativas de lucha que van más allá del enfrentamiento físico y que juegan en el mismo campo y con las mismas estrategias que los grupos hegemónicos. (Modonesi, 2010)

Es así que esta propuesta de subalternidad (que tendría una gran semejanza con los procesos de ocultamiento de no-verdades que proponía Foucault) inicia con el nacimiento de nuevos lugares de conflicto y de lucha, por ello se deduce que la hegemonía es un proceso de lucha constante y sin tregua. Un ejemplo de este hecho se puede descubrir en el trabajo de Nancy Fraser (1999), quien, luego de estudiar el concepto de grupos subalternos propuso su concepto de los contrapúblicos, grupos exentos de ciertas instancias de poder y que buscan, de manera no convencional, establecerse, lograr un reconocimiento de su identidad, buscando estrategias y tácticas al margen de lo normalmente aceptado. Sin embargo, no es el propósito de este trabajo detallar este concepto más que como un ejemplo de la lucha que lo subalterno origina en la vida social.

En resumen, la hegemonía es un proceso de lucha entre distintas concepciones, imaginarios, ideologías, etc., que se enfrentan por prevalecer y ejercer el poder sobre los otros, para lo que buscan que sus representaciones e imaginarios se asimilen como válidos, verdaderos y correctos en los otros miembros de la sociedad. Esto origina la subalternidad que, a su vez, promueve la emergencia de nuevos espacios de conflicto, nuevamente, por ejercer el poder hegemónico. Por ende, la vida social, en sí misma, es un proceso de lucha constante.

#### **1.4. Dicotomía nosotros-otro: la avidez de la identidad**

Se ha visto hasta aquí lo concerniente a la formación de las estructuras, pensamiento y comportamientos sociales. Es oportuno entonces continuar con el planteamiento de uno de sus pensamientos, a saber, la noción del otro. Ya se habían hecho menciones acerca de este tema unas líneas antes. La noción del otro es una conformación medular para el funcionamiento de la sociedad, para lograr su cohesión. Las siguientes páginas intentarán detallar qué es el otro, cómo se construye y qué rol juega en la conformación de la cohesión social.

Es claro que este dilema obedece a parámetros de exclusión. Parece conveniente iniciar con la cuestión del otro como aspecto de la identidad en la psicología humana. Basta con mencionar como ejemplo a la conformación de la identidad según Lacan (1996) cuando habla del estadio del espejo: yo no puedo saber quién soy hasta que no sepa lo que no soy, es decir, yo solo soy yo en la medida en que sé que no soy el otro, mi identidad, mi estructuración no es mía. Describe Lacan que en el momento en que el bebé puede reconocerse en el espejo, el cuerpo que creía suyo, el de su madre, ya no lo es, se da cuenta que es “otro” cuerpo y en función de ello sabe quién es él, es decir, al darse cuenta de que la mamá es “otro” cuerpo, puede fijarse en cuál es el suyo y aceptarlo como tal, saber que él es eso que no es la mamá.

En esta propuesta psicoanalítica se puede apreciar que la construcción de la identidad a partir de la negación del otro no es un dilema que atañe únicamente a la sociedad en conjunto, sino que incluso el ser humano necesita este proceso de negación debido a su conciencia, a su búsqueda de identidad. En primera instancia, se pueden deducir dos cosas. Primero, la negación del otro es algo, de alguna manera, individual, sin mayor percepción que la del cuerpo; segundo, la identidad, el “ser”, se construye desde la negación del “no ser”.

Pese a que el dilema del otro, en inicio, obedezca a un parámetro de percepción de la imagen de un cuerpo, el meollo está en que cuando la sociedad quiere construirse, unirse, cohesionarse, recurre al mismo método, la negación del otro, pero debe construirlo, crearlo, y, como ya se había visto, lo que cohesionaba la vida social es la asimilación más o menos inconsciente de las percepciones que un conjunto humano tiene sobre su mundo, de tal modo que se identifique como un mismo grupo que no se romperá por las luchas individuales pues existe un canon general que rige la vida (Castoriadis, 2007). Por lo tanto, el problema radica en que la sociedad, al construir al otro, le otorga un concepto, una imagen de lo que el otro es y, de ese modo, se otorga a sí misma la imagen de lo que es.

Esta cuestión de la estructuración de la cohesión social a partir de la negación del otro ha sido abordada ya por varios autores. Así, por ejemplo, Pelegrín (2003) estudia los orígenes de este proceso y utiliza términos que bien pueden considerarse sinónimos, el de otro y barbarie. Así, al analizar el cómo se conformaron los imperios griego y romano, se dio cuenta de que en ellos había la idea de alguien a quien no podían ver como miembro de su sociedad y, al excluirlo (por ende sus costumbres, comportamientos, etc.) le decían a su pueblo qué se supone no deben ser para ser griegos o romanos.

La palabra bárbaro, afirma Pelegrín (2003), se usaba entre los griegos y romanos con un sentido peyorativo para definir y señalar a quien no podía usar bien la lengua oficial del imperio, y que, por ende, no pensaba como sus miembros. El motivo por el que no la utilizaba bien es que, precisamente, este bárbaro no pertenecía al imperio, no era reconocido en él ni jurídica ni socialmente y, por ello, no podía acceder a lo que tenía que ver con el mismo, como el manejo de la lengua, las costumbres, etc. He aquí ese rasgo indispensable para la construcción de la identidad social, para los griegos y los romanos, el bárbaro era quien no pertenecía a ellos y en función del rechazo de este, afianzaban sus relaciones sociales internas.

Semejante diferenciación situará a los bárbaros cualitativamente por debajo de los griegos en función del sonido áspero de su lengua, de la simple inferioridad asociada a su condición no helénica, o de un juicio explícitamente peyorativo que acentúa esa imagen negativa del no griego. (Pelegrín, 2003: 40)

De esta manera, al hablar del otro, bárbaro, se habla de exclusión, en oposición a lo aceptado, que – continúa Pelegrín- utilizaban los griegos para definirse en antonimia a los bárbaros.

En esta misma línea, en el análisis de cómo en la historia se han visto casos relevantes acerca de la exclusión del otro para formar la identidad, Umberto Eco (2011) coloca sobre la mesa varios ejemplos para entender el paso de estos conceptos en la historia. Así, menciona el ejemplo de las brujas y del demonio para justificar las acciones y existencia de Dios, los bárbaros para justificar lo griego y romano, lo pagano para justificar lo cristiano, y, lo que serviría directamente a este trabajo, lo salvaje-bestia para justificar lo racional-humano, etc., excepto por una pequeña variante, Eco no la llama barbarie ni otro, sino que lo llama el enemigo. Entonces, otro, bárbaro y enemigo, en un nivel teórico convergerían en el mismo punto. Recuérdese incluso cuando Foucault (2003) hablaba acerca de la necesidad del poder por construir lo que es verdadero a partir de lo que es falso, es decir, a partir de la negación y creación de lo que se debe rechazar. Asimismo, Todorov (1998) propone, desde un estudio de la conquista americana, entender este dilema del otro desde la perspectiva de los conceptos de salvaje y civilizado.

No es gratuito que varios autores coincidan en un estudio de lo aceptado a partir de la creación de lo no aceptado, de lo no-normal. Y es que este aspecto atraviesa la vida entera y las formaciones sociales, al menos occidentales, no podrían ser posibles sin ello. Por tal motivo es que Eco analiza esta cuestión del enemigo y llega a la conclusión de que es necesario tenerlo, de que sin él no habría la idea generalizada que une a los miembros de un grupo social.

“Tener un enemigo es importante no solo para definir nuestra identidad, sino también para procurarnos un obstáculo con respecto al cual medir nuestro sistema de valores y mostrar, al encararlo, nuestro valor. Por lo tanto, cuando el enemigo no existe, es preciso construirlo.” (Eco, 2011: 8)

Asimismo, Schmitt (2009) podría aportar perfectamente a esta concepción al comprender que para que exista paz (cohesión) es necesaria la idea de que se debe rechazar la guerra.

Agresor y agresión son explicados por la vía de los hechos: el que declara la guerra, el que traspasa una frontera, el que no se atiene a un determinado procedimiento o a unos



determinados plazos, etc., es el agresor y el que rompe la paz [...] el agresor viene a ser lo que en el actual derecho penal es el delincuente. (Schmitt, 2009: 130)

Se debe comprender además que la construcción de lo que se debe considerar como enemigo no es solo aplicable a quien se sabe atentará de forma directa contra el orden social, sino que incluso, puede ser una carga que se coloque sobre alguien a quien se requiere acusar de que puede romper ese orden. Así, Eco afirmaba:

Los enemigos son distintos de nosotros y siguen costumbres que no son las nuestras [...] desde el principio se construyen como enemigos no tanto a los que son diferentes y que nos amenazan directamente (como sería el caso de los bárbaros), sino a aquellos que alguien tiene interés en representar como amenazadores aunque no nos amenacen directamente, de modo que lo que ponga de relieve su diversidad no sea su carácter de amenaza, sino que sea su diversidad misma la que se convierta en señal de amenaza. (Eco, 2011: 8)

Es decir que el hecho de que el otro, el enemigo, sea diferente a lo que se conoce como normal, ya lo convierte en un objeto de rechazo, pero se lo necesita, irónicamente, por la misma razón por la que se lo rechaza, por su diferencia, pues se tiende a verlo con reticencia y como un posible “delincuente” dado que no va a cumplir las normas del grupo del que se lo excluye ya que no pertenece a este. Así por ejemplo, se puede ver y tratar con mala gana a alguien a quien vimos devorarse un plato cuyo ingrediente principal fue una culebra, se lo acusa de algo (raro, salvaje, feo, etc.) y en esa acusación es cuando el “yo” que acusó se dice a sí mismo algo así como “YO no como eso”.

Como se observa hasta aquí, el otro es una construcción necesaria para lograr la identidad social, para que los procesos de cohesión que evitan la ruptura de las relaciones sociales que mantienen el sistema funcionando, surtan efecto. El construir lo que la sociedad no acepta equivale a decir lo que esta sí acepta, lo no-normal es lo normal en el fondo y viceversa, la verdad es la mentira, el civilizado necesita al bárbaro, etc. En pocas palabras, el otro es como un mal necesario para la construcción de las sociedades modernas, sin él, cómo los poderes pueden decirle a la gente qué es lo normal si no se lo contraponen a lo anormal, a este otro se le otorgan atributos y características (Eco, 2011) para, en función de eso, excluir todo comportamiento parecido y aceptar el comportamiento contrario.

### 1.4.1. El otro como imaginario

Se intentó explicar cómo el otro, más que el cuerpo, es el concepto que se crea sobre alguien para poder entenderse y construirse uno mismo al construir al otro. Se puso en evidencia su importancia para la estructuración de la sociedad al formar los procesos de cohesión y rechazo que actúan no solo como contrarios, sino como complementarios. Ahora se debe abordar a este otro, esta idea del otro, desde el cómo actúa en la sociedad.

Se había dicho ya que el otro no es un cuerpo, es un concepto dotado de características propias que serán buscadas en la realidad para relegarlas a un plano inferior. Y si se sabe que el imaginario es precisamente el concepto o imagen que una sociedad se forma de algún referente real (Castoriadis, 2007), entonces es claro entender que el otro es un imaginario, no son necesariamente sinónimos, pero actúa como imaginario, es decir, es el pensamiento en función del cual las personas ven e interpretan lo que se aleja de lo que perciben como normal.

Ahora bien, si se recuerda lo ya dicho por Castoriadis, el imaginario tiene mucha carga subjetiva pues es una percepción del mundo, entonces, eso significa que la percepción que alguien tiene sobre algo estará guiada, quiera o no, se equivoque o no, por su percepción. Incluso, recuérdese que el imaginario social era una construcción establecida a partir de relaciones de poder y que se asimilaba en la mente de las personas para dirigir lo que hagan o digan. El problema sería precisamente que, al ver al otro, la concepción que se crea sobre este sería simplemente una percepción desde uno de los lados. Todorov (1998) va a proveer elementos para entender este dilema cuando analiza el diario de Cristóbal Colón con respecto a lo que vio en América a su llegada.

Colón no solo cree en el dogma cristiano: también cree (y no es el único en su época) en los cíclopes y en las sirenas, en las amazonas y en los hombres con cola y su creencia que, por lo tanto, es tan fuerte como la de San Pedro, le permite encontrarlos. (Todorov, 1998: 24)

Todorov quiere demostrar que, como la civilización occidental, que tiene sus raíces en la Europa clásica, se ha concebido desde sus inicios (como ya se había dicho) con base en la negación del otro, al llegar a una nueva tierra, ese imaginario creado durante siglos por el entorno social de Colón y los españoles que llegaron, provocó que ellos interpretaran el mundo en la manera en que este les decía. Así, llegaron a América cruzando el horizonte que se creía ser el fin del mundo, lo atravesaron y precisamente esperaban ver especies del fin del mundo y se las crearon. De esta manera, el imaginario de los europeos llegados formó un nuevo imaginario acerca de los

americanos como bestias salvajes, y aún más al saber que Dios no estaba presente en este nuevo mundo, como bestias salvajes sin alma.

Este imaginario de América como el otro, salvaje, ayudó a conformar la idea de civilización de las sociedades modernas, sobre todo cuando, al iniciarse el proceso de conquista, el imaginario que mantuvo el sistema colonial por siglos fue precisamente que los animales deben domarse y deben trabajar al servicio del hombre. Y, si es el caso, como afirmó Schmitt (2009: 132) “Su conclusión no podía ser un tratado ni una paz, menos aún, un “tratado de paz” en el sentido del derecho internacional, sino una sentencia de condena del vencedor contra el vencido. Este adquiere luego una impronta tanto más acusada de enemigo cuanto más vencido está.”, América fue reducida a segundo plano, imponiéndose el imaginario occidental europeo.

De lo dicho se deduce que el otro es un imaginario social en la medida en que es una imagen, un concepto que un grupo humano crea para poder establecer qué rasgos obedecen a lo salvaje y, por ende, deben ser rechazados, y qué aspectos pertenecen a lo civilizado para ser aceptados. Relacionando con un concepto de este capítulo, la construcción del otro es una cuestión de poder, debido a que es el afianzamiento de un imaginario sobre otro, de una ideología sobre otras para conseguir aquello que se erija como canon y organice, dirija e identifique los comportamientos de la vida social.

## CAPÍTULO II

### MARCO CONTEXTUAL

Todo artista y, por ende, todo escritor estará imbuido por el proceso que tuvo que vivir (Cull, 2003). La sociedad interfiere directa o indirectamente en la formación de su pensamiento y le provee de temas, de un trasfondo de contenido en el que el autor desarrollará su pensamiento. Por tal motivo, es importante establecer un breve resumen del contexto, tanto histórico como artístico, en el que se desarrolló la vida de Pablo Palacio y, por lo tanto, la elaboración de sus escritos. Con base en esta premisa, el presente capítulo intentará resumir la vida de Pablo Palacio para luego relacionarla con una descripción de los rasgos del Ecuador de inicios del siglo XX hasta los años.

#### 2.1. Algunos datos biográficos de Pablo Palacio

Pablo Palacio fue un escritor y abogado nacido en Loja que vivió 40 años comprendidos entre el 25 de enero de 1906 y el 7 de enero de 1947. No fue reconocido por su padre, así que su madre, Clementina Palacio Suárez, le otorgó su apellido (Aguirre, 1995). Cuando él aún era un niño, teniendo dos años, su madre falleció, quedando huérfano y bajo la tutela de su tío, José Ángel Palacio, quien decidió pagar todos sus estudios hasta su graduación como abogado en la Universidad Central del Ecuador en 1925.

Unos años luego de su graduación, se convirtió en profesor de filosofía y literatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad Central. Posteriormente, fue el Segundo Subsecretario de la Asamblea Nacional Constituyente de 1938, convocada por el Gral. Alberto Enríquez Gallo.

Su primera publicación fue el poema *Ojos negros* (Herrera, 2013), aparecido en la Revista de la Sociedad de Estudios Literarios del colegio Bernardo Valdivieso de Loja en 1920. Posteriormente, en 1921 produjo el cuento *El huerfanito*, que algunos autores lo consideran como un relato autobiográfico en relación a la muerte de su madre. En 1922, sale a la luz el cuento *Amor y muerte*, un año más tarde *El frío* y *Los aldeanos* y una serie de relatos cortos que no serán estudiados con la importancia requerida sino hasta la década del 70. El punto álgido de sus publicaciones radica en el año de 1926, cuando dio a conocer su libro *Un hombre muerto a puntapiés*, cuyo máximo escrito es de donde se deriva su nombre, y libro en el que se encontraba el cuento *El antropófago*.

Asimismo, en cuanto a escritos académicos y periodísticos, se destacan sus obras publicadas a finales de los años 30 e inicios del 40 (Aguirre, 1995), entre ellos, *Breve esquema genético sobre la dialéctica* (1938), *Del pago en letra de cambio* (1943) y *La propiedad de la mujer* (1932), entre otros.

Vivió en una época de conflictos, en las transiciones que el país vivía a causa de la Revolución Liberal de finales del siglo anterior y cuyos efectos se podían percibir en la inestabilidad política, resultado de las luchas entre conservadores y liberales<sup>2</sup> (Herrera, 2013). Como resultado de los conflictos, Pablo Palacio, tras considerarlo por algún tiempo, decidió enlistarse en las filas del Partido Socialista, fundado en 1926, al que se unió en 1927, aunque esta anexión ideológica no definirá por completo sus obras pues nunca perdió el toque esotérico de humor negro y visceral que lo caracterizó desde la impresión del libro *Un hombre muerto a puntapiés*. “Palacio quiere desacreditar la realidad, sorprenderla en su importancia efímera, en su máscara-persona, mostrar su placa microscópica y es quizá por eso que en su momento no se le entiende” (Pérez Torres, 2013).

Finalmente, la vida de Palacio dio un giro a finales de los 30 debido a que empezó a tener síntomas de inestabilidad mental, cuya causa se desconoce hasta el momento. Así, en los años 40, fue internado en el Hospital Psiquiátrico Lorenzo Ponce de Guayaquil por su esposa Carmen Palacios, en donde murió, pero tras dejar un legado de rupturas de la continuidad social descritas en sus textos.

## **2.2. El Ecuador del siglo XX**

No se podría hablar del Ecuador de los años 20 sin recurrir a sus antecedentes y situar los acontecimientos de esta etapa en el marco de un proyecto de transformación nacional mayor, pues es allí en donde se generaron los actos que van a caracterizar al territorio ecuatoriano contemporáneo, esto es la Revolución Liberal. Dado que no es el asunto de este trabajo hablar de este tema más que como contextualización, se tratará de ser breve, pero, sin desatender los detalles más relevantes de este proceso.

La Revolución Liberal había promovido la movilización de la ciudadanía ecuatoriana en favor de un proyecto de país que condujo a la centralización del poder político, aliviando –no resolviendo- la partición del Estado ecuatoriano entre Sierra (poder político) y Costa (poder económico) para, de

---

<sup>2</sup> Más adelante se hará una revisión acerca de este conflicto.

esta manera, construir un sentido de nación que no había sido logrado en Ecuador. Además, dio paso a una administración que inició la supresión de rasgos propios del sistema colonial, siguiendo el ejemplo de otras naciones. A saber, recuérdese que Estados Unidos y Francia habían vivido sus revoluciones liberales en el siglo XVIII, y con ese acto pusieron fin a un régimen basado en el control de las tierras, lo que conllevaba al abuso de los campesinos, además de ser un sistema patrocinado por la iglesia, y en el que esta poseía aún gran poder en la administración de los Estados. Tras estas revoluciones liberales se cambió el origen divino del poder por uno democrático, se suprimió la tierra como principal fuente de producción y se pasó a la industria, además de posibilitar los ideales de libertad de los individuos (Ayala Mora, 2008).

En el Ecuador, la Revolución Liberal librada a finales del siglo XIX, en el año 1895, tuvo los mismos efectos, claro está, adaptados al contexto ecuatoriano, en el que no hubo una homogeneidad de las transformaciones pues sierra y costa vivieron procesos diferentes. El motivo es que en la costa se asentaban las mayores plantaciones de cacao del país, y, como se puede apreciar en la novela *A la costa* del escritor Luis A. Martínez, la comunicación entre esta región (capital económica del país) y la sierra (capital política) era muy difícil, por lo que la economía costeña empezó a formarse con base en la exportación del cacao, produciendo un auge de los comerciantes, mientras que la sierra mantenía una producción de tipo latifundista para el consumo interno en su gran mayoría. Así, durante inicios del siglo XX, inició la etapa conocida como el “Boom cacaotero” en Ecuador.

...Se consolidó así el predominio de los sectores capitalistas dinámicos de la economía. Se definió el “Modelo primario agroexportador”, bajo cuya vigencia se mantuvo la regionalización del país, pero se rearticulaban diversas formas de producción, desde las más tradicionales hasta las más modernas. Las relaciones de tipo salarial se ampliaron no solo en las ciudades, especialmente en Guayaquil, sino también en algunos espacios rurales. (Ayala Mora, 2008: 32)

Esta clase burguesa (comerciantes cacaoteros) y banqueros que se alzaron como resultado de este auge cacaotero, empezaron a solicitar por parte del estado determinadas garantías para su producción y ganancias posteriores (Saint-Geours, s.f), y serán ellos precisamente quienes consigan los cambios que faciliten sus actividades.

El auge de las exportaciones cacaoteras provocó la consolidación, al interior de la oligarquía costeña, de una fracción de comerciantes y banqueros, diferenciada de los propietarios rurales. Ese grupo, al que podemos llamar con propiedad burguesía comercial y bancaria, fue el sector que logró la dirección política con la “transformación” liberal. (Ayala Mora, 2008: 32)

Con esta revolución iniciada por la necesidad de la burguesía costeña, se dio paso a un proyecto de unidad nacional que se verá ejemplificado con la construcción del ferrocarril que unía la sierra con la costa, otorgando un paso fácil para la salida de los productos serranos hacia los puertos costeros para su comercialización, transformando así a la oligarquía latifundista serrana en una burguesía, modernizándola, igual que a la costeña. (Acosta, 2006)

Por otro lado, quizás el hecho más relevante de la Revolución Liberal fue la apertura que dio a la ciudadanía para la educación y los puestos públicos. El Estado, entonces, se encargó de la administración del país, arrebatándole el poder a la iglesia.

Ello supuso, por una parte, un programa orientado a la integración económica de las regiones naturales mediante obras como el ferrocarril Guayaquil-Quito. Por otra parte, el proyecto liberal trajo también la mayor transformación político-ideológica en la historia del país. El Estado consolidó su control sobre amplias esferas que estaban en manos de la Iglesia. La educación oficial, el Registro Civil, la regulación del contrato matrimonial, la beneficencia, etc., fueron violentamente arrebatadas de manos clericales y confiadas a una nueva burocracia secular. Del mismo modo, la Iglesia fue despojada de una buena parte de sus latifundios, mediante la Ley de manos muertas. (Ayala Mora, 2008: 33)

Ahora bien, estos cambios propiciados por la Revolución Liberal consiguieron introducir al país definitivamente en el mercado mundial, aunque en desventaja con respecto a la industrialización de las grandes potencias a comparación de la economía agroexportadora del Ecuador, lo que supuso establecer al país como exportador primario.

Los conflictos librados durante la Revolución Liberal llevarán al país a enfrentar una pugna que durará décadas entre los conservadores, ciudadanos pertenecientes a la oligarquía que perdió su poder durante esta metamorfosis nacional y que, por tanto, deseaban regresar al sistema anterior, con la iglesia como administradora de la sociedad; los liberales radicales, seguidores de Alfaro (líder de la Revolución Liberal) que promovían la libertad de los ciudadanos y el laicismo de la vida social, con el fin de hacer lo mismo que había sucedido cien años atrás con Francia o Estados Unidos. A estos se les debe añadir otro grupo derivado de los liberales, los moderados (cercaños a los conservadores), quienes veían en el poder de los nuevos burgueses y bancos una figura de respeto, favoreciéndolos siempre. Así, los liberales promovían que los asuntos de la iglesia estén separados de los del Estado, además de introducir al Ecuador en un proceso de industrialización (mismo que no se desarrollará por completo) que lo haga entrar en competencia en el mercado mundial, lo que conllevó a la estructuración y crecimiento de las ciudades. (Ayala Mora, 2008)

Hasta 1912<sup>3</sup>, la lucha se dio entre los dos primeros grupos de poder, sin embargo, a partir de ese año, se trasladó al enfrentamiento entre liberales radicales y moderados. Los primeros que pugnaban por un Estado que reconociera las libertades propias de los regímenes liberales, y los segundos que favorecían a los bancos y agroexportadores.

Primero se dio la revuelta en el medio rural de la Costa; luego, ya en los años veinte, estalló la agitación urbana. Los sectores medios, que habían crecido con la burocracia y el comercio menor, pugnaron por participar en el poder. Las organizaciones obrero-artesanales, cuyo desarrollo a principios de siglo fue intenso, reivindicaban sus derechos. La guerra europea y fundamentalmente el triunfo de la Revolución soviética fueron el marco externo de influencia político-ideológica. (Ayala Mora, 2008: 33)

De lo dicho por Ayala Mora se desprende la idea de una lucha que evidenciará la primera mitad del siglo XX en Ecuador. Los grupos que habían accedido a nuevas instancias de poder gracias a la Revolución Liberal (burgueses exportadores y banqueros) ahora propugnaban por un reconocimiento en las reformas estatales, lo que acabará desembocando una serie de conflictos y crisis política en el territorio nacional, sobre todo en los años 20, en donde los menos favorecidos fueron los empleados.

Estas luchas se ven ejemplificadas con las primeras organizaciones y sindicatos obreros que el 15 de noviembre de 1922<sup>4</sup> vieron una represión violenta como resultado de una protesta debido a la crisis del cacao suscitada por la Primera Guerra Mundial, en el que se considera el primer levantamiento obrero, sucedido en la ciudad de Guayaquil, la urbe que alcanzó un desarrollo mercantil a gran escala a comparación de las otras ciudades ecuatorianas, y, por ende, un desarrollo poblacional acelerado por la importancia del puerto en el Golfo de Guayaquil (Deler, s.f.).

En la misma década, los comerciantes y banqueros que habían aumentado su poder luego de la revolución y la incipiente industrialización habían hecho las reformas que les favorecieron por sobre el bienestar de otros, lo que fue un factor interno de la crisis cacaotera suscitada tras la I

---

<sup>3</sup> Año de la Hoguera Bárbara. El 28 de enero, una turba de personas, hasta ahora no se sabe seguidores de quién, ingresó a la fuerza al ex penal García Moreno, en donde Eloy Alfaro estaba preso por orden de Leonidas Plaza, quien había accedido al poder tras un golpe militar. Esta multitud asesinó a Alfaro y arrastró su cuerpo por las calles de Quito hasta el Parque El Ejido, donde fue incinerado junto a cinco liberales radicales más.

<sup>4</sup> Miles de obreros de la ciudad de Guayaquil realizaron una protesta con el fin de reclamar por mejoras salariales y reducción de la jornada laboral, teniendo como contexto la crisis económica que atravesaba el país por el predominio plutocrático y la crisis del cacao a causa de la Primera Guerra Mundial. José Luis Tamayo, presidente, influenciado por los grupos de poder costeños, ordenó a los soldados ecuatorianos reprimir las olas de gente con el uso de las armas. Cientos de trabajadores fueron asesinados ese día y algunos cadáveres arrojados al Río Guayas.



Guerra Mundial y promovió el descontento de la población que, como se había visto, intentó obtener los tan anhelados derechos; así, aprovechando la coyuntura de la crisis política y económica del país, el 9 de julio de 1925 se suscitó la llamada Revolución Juliana tras un golpe militar que instauró reformas que intentaron corregir el abuso de poder por parte de los gobiernos llamados “liberales moderados”, quienes favorecían a los nuevos burgueses y banqueros (Paz y Miño, 2013).

De esta manera, las dos juntas militares colocadas y el gobierno de Isidro Ayora propiciaron reformas que fomentaron una administración centralizada en la que se intentó dar resolución a los conflictos del Estado y ya no de un grupo reducido de banqueros y comerciantes que habían dado lugar a la crisis vivida. Por tal motivo, incentivaron el nacimiento del Partido Socialista en 1926. (Paz y Miño, 2013)

Es evidente que los julianos tuvieron una gran influencia en la construcción de un Estado que podía pasar a ser nacional al centralizar el poder e intentar regular la economía, un Estado modernizado. (Paz y Miño, 2002). Este hecho propiciaría más luchas entre los grupos oligarcas que veían decaer su poder en la administración. Se puede decir cabalmente entonces que las primeras tres décadas del siglo XX en Ecuador fueron un espacio de luchas sin tregua.

Esta etapa de conflictos constantes tuvo sus efectos en el ámbito literario. Se dejó atrás el romanticismo dominante y se inició la etapa del realismo social, el indigenismo y el descontento de los autores con el momento vivido, originando el auge del modernismo (Ayala Mora, 2008). En la literatura, el romanticismo de Juan Montalvo y Juan León Mera dominaba la escena artística. Cuando se iniciaron los conflictos, estos produjeron que, en primera instancia, apareciera el modernismo (poetas descontentos con su mundo y que poseían rasgos pesimistas). Posteriormente, el realismo social que buscaba contar los acontecimientos sociales vividos, influenciado por las olas de participación social. Luego, el indigenismo y criollismo que pugnaban por usar la literatura para rescatar a aquellos grupos marginados que con la construcción de la nación habían sido relegados (etnias y grupos sociales excluidos). Estos hechos adquieren relevancia para este trabajo debido a que es precisamente a ellos y la sociedad ecuatoriana de tinte occidental a quienes se opondrá la literatura de Pablo Palacio.

### **2.2.1. Pablo Palacio: el resultado de los conflictos**

La psiquis de un escritor estará llena de lo que Van Dijk (2003) llamó la *memoria episódica*. Esta es el conjunto de episodios biográficos que una persona guarda, y son estos los que influyen en su

actuar. Sin embargo, relegar la influencia del contexto social a un segundo plano sería por demás irresponsable, pues es allí en donde esta memoria episódica encuentra una especie de regulación y modificación, llegando a una suerte de conjugación, a ratos armoniosa o no, entre el modelo individual de un sujeto y el modelo social en el que actúa.

Parte del contexto biográfico de Palacio es la pérdida de su madre a temprana edad, siendo, seguramente, el episodio que marcó su vida de forma definitiva. Sin embargo, los acontecimientos sociales y económicos descritos hace unos cuantos párrafos poseen una relevancia directa sobre él.

Ya se había comentado que las primeras décadas del siglo XX fueron años de conflicto constante, Palacio nació en 1906, en plena época hostil, y tuvo que escuchar de la muerte de Alfaro seis años después. A inicios de la segunda década se trasladó a Quito para realizar sus estudios de jurisprudencia, ciudad que había vivido el crecimiento propiciado por la Revolución Liberal, donde fue testigo del aumento poblacional quiteño y del auge de la burocracia en este centro administrativo. Recuérdese que la modernización del Estado ecuatoriano promovió que la gente empiece a migrar a las ciudades, por ello, estas tenían nuevos actores (Rodríguez, 2006)

Es quizás en los años 20 cuando su pensamiento acaba por formarse debido a que, como ya se había dicho, en 1925 sucede la Revolución Juliana que intentó un proyecto de estructuración nacional. Este proyecto condujo a que las ciudades crecieran, que la gente de la hacienda migre hacia las urbes, de esta manera, en la ciudad había nuevas personas que fomentaron nuevas relaciones sociales, llegaron “otros” nunca vistos.

Ahora bien, luego de haber visto una permanente lucha por fines individuales, haber escuchado de la masacre de 1922, es lógico pensar que su descontento, al igual que en el resto de la población, aumentaba, motivando en él una suerte de desencanto con la sociedad. Este hecho parece ser corroborado cuando, en 1927, ingresó al Partido Socialista, creado un año antes.

Pero, a pesar de haber ingresado en la lucha organizada, vivió un proceso de “agrupamiento” nacional, un modelo que, por definición, coloca a todos los miembros de una sociedad como un solo conjunto, obviando las perspectivas individuales que, en su caso, iban más allá de los réditos económicos. Esto podría explicar por qué en su obra sus personajes son siempre personas aisladas y cuyos actos obligan a que la sociedad los relegue.

En resumen, los conflictos sociales vividos por él, sumados a su desilusión del mundo dada por los hechos biográficos que atravesó, pusieron en evidencia una realidad que, al parecer, no le era cómoda. Esta insatisfacción entre su pensamiento y lo real, tal vez ocasionó una suerte de aislamiento que se evidenciará en sus obras.

### **2.3. Contexto artístico: el realismo social, costumbrismo, criollismo y la vanguardia ecuatoriana**

En los años en los que se desarrolló la vida de Pablo Palacio, además de los acontecimientos sociales, se desarrollaron determinadas escuelas y corrientes artísticas y literarias. Como ya se había dicho, el contexto imbuye al autor y, como parte del mismo, se hablará ahora de lo artístico, cómo la vanguardia acoge la obra de Palacio y su inclinación opuesta al realismo social, costumbrismo y criollismo. No obstante, es pertinente una mención breve acerca del modernismo pues estuvo involucrado en estos momentos en el país.

#### **2.3.1. El realismo social, costumbrismo y criollismo**

El caso ecuatoriano es heterogéneo igual que el de América Latina. Como el resto del continente, Ecuador vivió en las dos primeras décadas del siglo XX (aunque algo tarde), el auge del modernismo. Fue una corriente desarrollada a finales del siglo XIX en América Latina y alcanzó un gran auge. Sin embargo, cuando Robles (2006) analizó el caso del modernismo ecuatoriano, introdujo una fecha de finalización de este movimiento en 1924. Lo tildó de un movimiento propio de aristócratas que no sabían cómo enfrentar el mundo, una imitación europea que no promovía los ideales de identidad ya presentados décadas antes por algunos pensadores.

Había una contradicción notoria entre la turbulencia de la época y de la superpuesta literatura, tan aislada, tan artificialmente concebida de los modernistas. Fue suya la típica tragedia del intelectual pequeño burgués en nuestro medio, fugaban del ambiente que les era odioso, hundiéndose en su febriles elucubraciones. Hacían suya, al huir, la frase tan conocida: ¿Cómo puede vivir Ariel en tierra de Calibán? (Robles, 2006: 184)

Para Robles, el modernismo, al no permitir un avance de la literatura en función de representar a la cultura latinoamericana, sino que ofrecía una copia del estilismo europeo, debía acabarse para dar paso a una propuesta literaria acorde a los requerimientos. La veracidad o no de los argumentos de Robles acerca de los poetas modernistas no serán discutidos aquí, pero sí la contextualización que hace sobre el origen de las vanguardias ecuatorianas y cómo funcionaron.

Robles habla de un contexto mundial en el que la I Guerra Mundial y las crisis suscitadas por ello habían promovido un descontento general con el orden imperante, sobre todo, por la inexistencia del reconocimiento de las culturas que, en algunos casos, aún estaban colonizadas. Además, la Revolución Rusa demostró que un sistema distinto al capitalista era posible. En base a esto, en Ecuador se inició una especie de renacer de las nacionalidades y pueblos a los que ahora la burguesía que ascendió al poder quería repeler y, a la vez, aprovechar.

Estas luchas que se dieron en el siglo XX fueron la causa de que los escritores ecuatorianos entraran de lleno a explorar el realismo social, criollismo y costumbrismo tras cerca de una década de silencio literario en el país (Robles, 2006). Como afirma Rodríguez:

El protagonismo de estos rostros en lo artístico –literatura y pintura- era el correlato de la progresiva presencia de estos nuevos actores en las ciudades; llegados desde las periferias campesinas, ocupando ciertas áreas de las urbes, manifestándose a viva voz y en actos -unas veces con la identidad genérica de “pueblo”, otras con la creciente y beligerante condición clasista de proletarios-... (Rodríguez, 2006: 18)

### **2.3.2. La vanguardia ecuatoriana**

En esta preferencia que se tenía de la literatura que buscaba rescatar a los *otros* marginados y excluidos por el sistema social copiado de Europa en los años 20 y 30, Pablo Palacio se inmiscuyó con su obra que escapaba de estos lineamientos de escritura. Así, mientras los autores del realismo social, criollismo y costumbrismo preferían los personajes de nacionalidades y etnias marginadas (montuvios, cholos, negros e indios), Palacio profundizó, influenciado por los acontecimientos literarios e históricos de su época, en una literatura de los marginados pero sin recurrir a etnias marginadas sino al uso de un ser humano más allá de lo étnico (Holst, 1998).

Este vanguardismo ecuatoriano tuvo en Palacio a uno de los más sobresalientes representantes. Al igual que en el resto de América y el mundo, el vanguardismo ecuatoriano se basaba en la idea de libertad artística, de experimentación constante y de planteamiento de rupturas. Sin embargo, la diferencia radica en que el vanguardismo ecuatoriano no será valorado hasta bien entrado el siglo XX.

Como explica Robles (2006), tras el cierre definitivo del auge modernista y de la generación decapitada en Ecuador en 1924, el Ecuador vivió una especie de silencio literario, quizás promovido por la etapa de decisión en la que había dos opciones: Freud o Marx. Escoger al primero significaba

apegarse a los ideales vanguardistas de la expresión individual y dejar de ver a las etnias marginadas con tanto deseo de ayudarlas; mientras que el segundo implicaba promover, usando la literatura como recurso, un brote de lucha social, obviando al individuo y pensando en colectivo. El segundo caso obtuvo mayoría dado que el modernismo había mantenido ya ese egoísmo que en la vanguardia se volverá individualismo y el realismo social intentó dejarlo atrás.

De inmediato, Freud y Marx están por doquier. Se los lee y se los asimila. Surgen preguntas. ¿Es que lo que hay que liberar y revolucionar es el espíritu individual, subjetivo, del ser humano, como propone, por ejemplo, el proyecto surrealista con todo su lastre freudiano; o es que la solución está en la colectividad, en la necesidad de transformar la organización económica para transformar así el individuo y el arte, como promete y profetiza el marxismo? (Robles, 2006: 187)

Por otro lado, pese a que la obra de Pablo Palacio no contenga de manera textual un rescate de la cultura ecuatoriana tal y como hacían el criollismo y costumbrismo del Grupo de Guayaquil, en el fondo se devela un intento por criticar precisamente aquel pensamiento que había marginado a las personas que los criollistas y costumbristas querían rescatar con tanto esmero.

Ténganse en cuenta que estas corrientes (realismo, criollismo y costumbrismo) van a prevalecer en el panorama literario, por lo que la obra de Palacio como vanguardista no será reconocida sino hasta décadas después.

Las vanguardias son un caso que se debe tener en cuenta al momento de pensar la obra de Pablo Palacio, debido a que su obra se adscribe en ellas por todos los rasgos de experimentación y expresión individual que tiene. Al respecto, cabe contextualizar a los movimientos vanguardistas como movimientos artísticos innovadores, sus postulados, que rescatan la razón en conjugación con lo irracional, el inconsciente, la experimentación, nacen como resultado de un proceso de decadencia en el mundo de la pre y posguerra a inicios del siglo XX (Schwartz, 2002).

Todo proceso de transformación artística remite a otro previo, es decir, no puede existir una corriente artística que haya nacido de la nada. Así por ejemplo, el realismo fue una reacción en contra del romanticismo; el simbolismo del parnasianismo, etc. De igual modo, las vanguardias nacieron en respuesta al auge de la literatura realista que había dominado Europa durante el siglo XIX e inició la ruptura de los cánones literarios.

Sin embargo, Bosi (2002) propone que el origen de las vanguardias no se centra en un simple inconformismo de los artistas con las expresiones realistas y románticas que ahondaban las

producciones de inicios de aquel siglo, ni con la mera desolación de la guerra en Europa (aunque grave) sino que es el resultado de un progreso exacerbado del capitalismo y, por ende, del comercio, las ciudades, la tecnologización, etc. Estos factores afectaron de forma directa a la manera en la que el mundo se podía percibir, por lo tanto, influenciaron la manera en que esas formas se expresaban, dando origen a una autonomización de las producciones artísticas.

Ahora vuelvo la atención hacia otro vector de la parábola: el que parte de la ostensible ruptura con el pasado y agrede al convencionalismo académico, llamado 'realismo' o 'copia servil'. Ahí se desnuda la médula de todos los movimientos de vanguardia formal [...] Las vanguardias estéticas representarían la punta de lanza del proceso moderno de "autonomización" del arte, en la medida en que son movimientos análogos a la creciente división del trabajo y a la especialización técnica de las sociedades industriales avanzadas. (Bosi, 2002: 23)

Para este autor, en primera instancia, las vanguardias son un producto precisamente de la individualización y tecnificación de la vida y de los procesos que exige el capitalismo que se afianzó luego de la I Guerra Mundial, otorgando a las vanguardias la base para sustentar su idea de la libertad del arte. El problema radica en que, como puede verse en la crítica de Núñez (2006), si bien es cierto que las vanguardias se fundamentan en una expresión aparentemente libre, corren el riesgo de rezagarse en la individualidad de tal modo que los artistas pierdan su ubicación social y se olviden que representan fuerzas históricas.

Sin embargo, el mismo Bosi (2002) continúa su reflexión y, al analizar el pensamiento de Trotsky acerca del futurismo, observa que el desarrollo de las vanguardias tuvo su máximo auge, con determinadas excepciones, en los lugares donde precisamente la industria no había progresado tanto, así, en Estados Unidos e Inglaterra, las vanguardias no verán un apogeo sino hasta los años 20, mientras que en Europa Central, Kafka en 1913 había publicado su primera obra.

Este pensamiento puede acomodar el camino para construir una explicación del por qué las vanguardias en Latinoamérica son tan importantes. América Latina vivió una etapa de crisis no solo política y económica a inicios del siglo XX, sino también de identidad como resultado de que varios Estados aún no acababan de convertirse definitivamente en nacionales y el problema de hacerlo era que América Latina fue, desde antes de la colonia, un territorio culturalmente heterogéneo y que, luego de conseguir su independencia, entró en una búsqueda constante de una identificación propia, diferente a la que el europeo le dio, la de salvaje (Schwarz, 2002).

Si se conjugan los pensamientos de Bosi y Schwarz, se obtiene que, dado que América Latina posee una gran diversidad cultural, la mayor parte de su población se vuelve la periferia de la modernidad gracias al pensamiento de civilización y barbarie europeo. Esto promueve un intento de encontrar algo propio, sin ataduras ni copias de ninguna clase. El vanguardismo apareció precisamente portando esa antorcha y profesando la libertad de creación, la ruptura de los cánones y las ataduras. Aprovechando esto, en América Latina, el vanguardismo fue el recurso por excelencia para encontrar una reacción adecuada a la hegemonía de los países industrializados.

No es raro, con base en lo dicho, que en América del Sur se hayan suscitado determinados movimientos como el antropófago en Brasil (años 30), Nadaísta en Colombia (años 60) y el Tzánzico en Ecuador (años 60) (Polo, 2010). Estos buscaban una reducción de los conceptos europeos a tal punto que pudieran ser devueltos con una carga de los valores latinoamericanos, otorgándole al arte latinoamericano una postura propia.

Por este motivo, cuando el movimiento vanguardista empezó a influir la producción artística latinoamericana, llegó bajo un presupuesto clave: *“la corriente ha escapado de las academias”* (Robles, 2006). Esto significa que en América la corriente vanguardista llega bajo la bandera de obedecer a lo que las mayorías apuestan, son una respuesta a las necesidades de los pueblos americanos. Por esta razón es que las vanguardias latinoamericanas poseen una caracterización específica.

Ahora bien, en Palacio coexiste el mundo social e individual. Él sabe de las transformaciones sociales, las percibe y recoge. Vive en el boom del realismo social, costumbrismo y criollismo e intenta, al igual que ellos, expresar la exclusión. Pero Pablo Palacio no se introdujo en este proceso literario, sino que lo transgredió, usó los postulados vanguardistas para concebir una obra que hable del humano tal como es, sin distinguir etnia ni mucho menos. Así, en sus textos, la estrategia vanguardista del humor negro se encuentra presente en cada acto. Este aborda temas tan poco aceptados que por ello es casi repugnante, algo así como burlarse de un cojo, de un ciego, etc. Es decir, el humor negro se caracteriza por utilizar temas rechazados de lo cotidiano, pese a que sean parte de ello. Esto conlleva a pensar que esta exploración del humor negro en un texto permite al autor establecer críticas y opiniones implícitas (Acevedo 1966).

Palacio concentra sus esfuerzos en una literatura de la exclusión, intenta burlarse de lo normal, debilitar los cimientos de la sociedad. Es así que, a pesar de que las vanguardias latinoamericanas

busquen expresan un sentir social, expresándolo de formas variadas, el lojano busca menguar las certezas sociales para, al igual que los Tzánzicos (Polo, 2010), reducir la realidad a sus expresión más mínima para poder transgredirla. Palacio no reconoce la supremacía de los realistas sociales, costumbristas y criollistas y busca una expresión totalmente nueva, al menos para la época, de la realidad social.



## CAPÍTULO III

### METODOLOGÍA

#### 3.1. Delimitación del objeto de estudio

El presente trabajo ha planteado como objetivo general develar las construcciones discursivas, por lo tanto comunicacionales, acerca de civilización y barbarie presentes en el texto *El antropófago* de Pablo Palacio para comprender cómo se ha ido conformando la mirada de América Latina desde Europa y desde sí misma. Para poder lograr el objetivo fue necesario buscar un texto que permitiera ver de forma más clara la dicotomía existente entre los conceptos mencionados; de esta manera, *El antropófago* se presenta como aquel objeto que saca a la luz las relaciones sociales que dieron origen al escrito, aquel inconsciente del texto (Austin, 1991), y las pone en duda, las cuestiona y las revierte.

Es cierto que el cuento expresa una serie de relaciones sociales, sin embargo, no se puede dejar de lado la psicología del autor. Recuérdese que en los capítulos I y II se había hablado ya de cómo la sociedad se inmiscuye en el pensamiento, pero que siempre habrá algún rasgo propio que cada persona coloca en ese juego de poder llamado cultura. En Palacio se aprecia un desarreglo de la razón, un intento por romper los cimientos de la sociedad occidental moderna (modernidad que él vio implantarse en el país).

Aunque la obra más reconocida de Palacio sea el cuento *Un hombre muerto a puntapiés*, y, pese a que la mayor parte de la obra del lojano muestre este rasgo distintivo de la lucha entre la civilización y lo que excluye, este trabajo se inclinó por *El antropófago* debido a que el primero no muestra una formación del monstruo, más bien el segundo es donde se aprecia en mayor medida el abordaje de estos conceptos que sostienen a la sociedad moderna. En este relato, los enunciados acerca del dilema civilizado y bárbaro abundan, y muchos de ellos son casi textuales, sin embargo, el motivo fundamental para escogerlo no fue que facilite el análisis, sino que aquí se aprecia un intento por hablar no solo de las etnias que fueron marginadas con la intromisión de la modernidad, además de esto, el lojano se centró en mostrar que todo humano está afectado por este proceso, que incluso nuestro rasgo más propio, la esencia del humano como especie, ha sido abandonado con la finalidad de favorecer la construcción de la sociedad moderna, que siempre se erige con base en la exclusión, como ya se había dicho en el marco teórico. El relato, como punto de partida, aborda el tema de la construcción de la identidad, el ver al otro, al diferente, como el monstruo.

Carvallo (2006) sostiene en su análisis acerca de este relato que Palacio utiliza el tema de la antropofagia precisamente para poner en tela de juicio la certeza de la racionalidad moderna, arguye que la antropofagia no es solo cuestión de exclusión, sino de cimentación, sin ella, la sociedad actual no hubiese podido existir, mucho menos, sostenerse. Y son estas construcciones las que el texto permite observar.

Al analizar las relaciones discursivas (sociales) que llevaron a la creación de este cuento, se busca develar aquellas propias de Ecuador de inicios del siglo XX. Como se había visto en el capítulo anterior, Pablo Palacio vivió en medio de las transformaciones que atravesó el Ecuador para constituirse en un estado moderno, para ingresar a la tan ansiada modernidad y todo lo que esta conlleva: la absorción del individuo por el grupo, la desestabilización de las libertades, trayendo nuevas y reprimiendo otras, la intromisión de “otros” en lugares donde antes no aparecían, etc.

Se ve entonces que el cuento, al hablar de un monstruo, utiliza precisamente estas construcciones sociales. Y no es raro que hable de los “otros” debido a la época en la que fue escrito, un momento de conformación y disgregación de identidades. Esta lucha entre el individuo y la sociedad heterogénea que empieza a volverse homogénea, o al menos, eso quería, impulsaron en Palacio un deseo de representar en el texto estos acontecimientos.

En pocas palabras, la instauración de la modernidad en esta temporada de la historia del Ecuador promovió el encuentro de nuevas subjetividades dentro de las nacientes ciudades, donde Palacio vio un resquicio para entrometerse con su literatura de los entrometidos. El cuento podría poseer una carga subjetiva y objetiva que le dan la riqueza necesaria para un análisis. La primera tiene que ver con la percepción de Palacio acerca de época vivida; y la segunda con las relaciones materiales tangibles vividas. Este cuento es relevante precisamente porque detrás de él se develan las estrategias de conformaciones de las naciones homogéneas que excluyen la diferencia, que dejan de lado al raro y aceptan al normal (recuérdese lo dicho por Foucault); y porque el personaje “atroz” creado por el lojano vanguardista muestra, precisamente, ese abandono de lo natural en pro de lo artificial moderno.

### 3.2. El enfoque cualitativo

El enfoque cualitativo en la investigación tiene que ver con un proceso que trabaja al objeto de estudio desde la perspectiva no cuantificable, es decir que prefiere abordar el lado que obedece a la interpretación de un objeto de estudio y no colocar el énfasis en expresarlo como cifra; por tal motivo, no sigue un proceso definido rígidamente. Posee un punto de partida pero no sabe dónde acabará. Las hipótesis establecidas al inicio de la investigación no pueden ser rígidas, deben irse acoplando conforme avance la misma. (Cerde, 1993).

En este caso, el presente trabajo académico se ha planteado que el canibalismo explícito del antropófago de Pablo Palacio, por el que lo encarcelan, devela cómo mediante la exclusión de lo no-normal (entendido no solo como la exclusión étnica sino como lo no-racional), la sociedad entiende qué es lo normal (racional) y logra así crear la cultura dominante (certidumbre). Esta hipótesis se basó en las escenas explícitas que presenta Palacio en *El antropófago*, cómo el monstruo es encarcelado y rechazado, pero al mismo tiempo buscado. El propósito de esto fue ver a la obra como un discurso a ser analizado y no como una reliquia inerte en la se apreciará su apariencia.

Volviendo sobre el enfoque cualitativo, este es una indagación de los aspectos subjetivos de la investigación, analiza las emociones, pensamientos, significados, sentidos, etc. Converge en un punto en el que permite ver al objeto de estudio en un campo abierto en el que no se sabe qué se encontrará. Así, posibilita al investigador interpretar los recursos e ideas obtenidas y deducir algo sobre ello, por lo que incluso la subjetividad del autor está inmiscuida. Aquí juega un papel importantísimo la biografía de Palacio y su contexto social en la elaboración de sus obras.

Un aspecto clave es que, en palabras de Sampieri:

“Postula que la ‘realidad’ se define a través de las interpretaciones de los participantes en la investigación respecto de sus propias realidades. De este modo, convergen varias ‘realidades’, por lo menos la de los participantes, la del investigador y la que se produce mediante la interacción de todos los actores. Además, son realidades que van modificándose conforme transcurre el estudio. Estas realidades son las fuentes de datos.” (Sampieri, 2004: 9)

Entonces, se puede entender al enfoque cualitativo como una manera de indagar en el objeto de estudio interpretándolo, buscando sus significados y componentes intangibles, pero que se manifiestan en lo concreto del mismo. Tiene la característica de ser naturalista pues no trata de manipular las variables a su antojo, sino que las deja ser en su ambiente natural y, por ello,

establece deducciones acerca de lo observado. Trata de averiguar la lógica inmanente de los objetos y de relacionarlos en su contexto tanto semántico como pragmático. Sampieri lo define de la siguiente manera:

El enfoque cualitativo puede definirse como un conjunto de prácticas interpretativas que hacen al mundo visible, lo transforman y convierten en una serie de representaciones en forma de observaciones, anotaciones, grabaciones y documentos. Es naturalista (porque estudia a los objetos y seres vivos en sus contextos o ambientes naturales) e interpretativo (pues intenta encontrar sentido a los fenómenos en términos de los significados que las personas les otorgan). (Sampieri, 2004: 10)

Sin embargo, la característica primordial de un análisis cualitativo es que este no puede concebir a su objeto de estudio aislado de su contexto, si lo hace, ya no podrá entenderlo. Así, para este enfoque, comprender las relaciones sociales es indispensable, pues en ellas se encuentra la explicación del fenómeno.

Queda claro entonces que el enfoque cualitativo de la investigación permite entender el objeto de estudio en su mismo ambiente, facilitando de esta manera la comprensión de los significados y relaciones que le son innatos. Por tal motivo, este enfoque es el ideal para trabajar un análisis discursivo puesto que evalúa significados, interpreta relaciones, establece deducciones y entiende que, al menos en materia de comunicación social, los objetos de estudio no pueden ser estáticos, y si se los desprende de su contexto, no serán inteligibles.

Se ha comentado en los capítulos anteriores que el cuento *El antropófago* de Pablo Palacio no es relevante por la historia que cuenta, sino porque detrás de él se pueden evidenciar interrelaciones sociales que le dieron origen. El cuento solo es el puente que une el mundo social concreto con el pensamiento.

### **3.3. Análisis de discurso**

La comunicación es inter y transdisciplinar (Vizer, s.f.), esto permite que se pueda recurrir a métodos y técnicas variadas para un estudio dentro de esta disciplina del conocimiento. Recuérdese que para Vizer la comunicación es una mediadora entre el humano y lo que este origina, sus representaciones, ideologías, etc. En pocas palabras, la comunicación forma los lazos sociales. Por tal motivo, no se podría iniciar un análisis discursivo sin esclarecer este punto, pues, de no hacerlo, el análisis discursivo se hallaría aislado, sin un uso importante para este trabajo.

Es decir, la comunicación es el lazo social, recuérdese que los imaginarios sociales, las relaciones de poder y los otros conceptos abordados en los capítulos previos actúan valiéndose de la comunicación. Es como si se valieran de la comunicación para que esta se encargara de llegar a cada rincón de la vida social. El discurso es precisamente un aspecto más de estas estructuraciones sociales.

Antes de explicar qué es el discurso, cabe señalar que lo que se presenta aquí no es, bajo ninguna circunstancia, un análisis lingüístico como podría pensarse en primera instancia pues un análisis lingüístico no permite la consecución del objetivo directriz de este trabajo, el cual es develar las interrelaciones sociales, por lo tanto de poder, observadas en el cuento. Ahora bien, para abordar este concepto se recurrirá a Foucault (1970), quien establece que es un universo semántico que, más allá de ser estable y único, posee variaciones, cambios, transformaciones y no existe en estado puro, sino que se renueva, muta y se acopla a los momentos sociales en función de lo que los poderes dictaminen en el instante en que un enunciado (luego un discurso) es producido. Al hacer esto, el discurso genera las estrategias de poder que ya se habían mencionado. Una de ellas, la negación de “falsedades”, originando lo que Foucault llamó discontinuidad. Esta es referida por el francés como un aspecto central dentro de una reflexión acerca del discurso: un discurso no es ni puede ser homogéneo.

En suma, la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos. (Foucault, 1970)

Como se observa, para Foucault lo importante no es la continuidad, sino la ruptura, el cómo un acontecimiento, una producción discursiva nace y se inmiscuye con otras, se yuxtapone a otras y empieza a formar el comportamiento que luego los poderes decidirán si es aceptado o no.

Ahora es necesario partir de la unidad indivisible del discurso, el “átomo del discurso” (Foucault, 1970). Esta unidad mínima de sentido es lo que Foucault llamó enunciado. El enunciado es una unidad, en la medida en que es la parte mínima, la irreductible del discurso, pues conlleva un sentido propio y aún no concatenado. Básicamente, sin el enunciado, un discurso, por ende la representación social, no puede existir, mucho menos ser analizado.

Este enunciado se presenta como un elemento abstracto que va más allá del simple lenguaje, aunque se vale mucho de este; que no puede ser reducido al entendimiento de una frase, sino que se concibe

también como una producción contextual; que no existe sin contexto, no es estático, más bien se entrelaza, se localiza y busca un lugar; por lo que ningún enunciado nace de la nada y, por lo tanto, no puede crear nada. Siendo más claro, el enunciado es una de las expresiones (lingüística o no) materiales de los imaginarios o ideologías. Es justo aquello que se percibe en las relaciones sociales.

Si se entiende a un enunciado como la parte primordial del discurso, entonces se sabe que no puede analizarse de forma aislada, pues su importancia radica precisamente en que debe concatenarse y relacionarse con otros enunciados para existir ya que no puede hacerlo solo.

El análisis del campo discursivo se orienta de manera muy distinta: se trata de captar el enunciado en la estrechez y la singularidad de su acontecer; de determinar las condiciones de su existencia, de fijar sus límites de la manera más exacta, de establecer sus correlaciones con los otros enunciados que pueden tener vínculos con él, de mostrar qué otras formas de enunciación excluye. (Foucault, 1970: 45)

Así, por ejemplo, un enunciado puede ser la palabra cholo, y junto a este enunciado hay otros generando un discurso, aquel que se encarga de poner en contraposición a los grupos sociales para (recordando la idea del otro) excluirlos y aceptar el yo. En el caso del discurso civilizador, un enunciado del mismo son sus características, lo que este discurso generó, cómo creó a los sujetos, así, un enunciado evidente es que la medicina occidental es verdadera, la otra es 'alternativa' En pocas palabras, el enunciado es donde el discurso se manifiesta como una especie de pistas dadas a un investigador.

Vasilachis (1997) rescató el concepto de “formación discursiva” de Foucault y lo utilizó para sus análisis. Foucault definió la formación discursiva de la siguiente manera:

“En el caso de que se pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones en funcionamiento, transformaciones) se dirá, por convención, que se trata de una formación discursiva” (Foucault, 1970).

Foucault se refiere a que los enunciados en principio se presentan dispersos para el análisis, pero un adecuado proceso investigativo debe ubicar patrones entre los enunciados, pues aquellos que tienen un actuar o tema común, pertenecen a un mismo discurso. Esta formación discursiva posee reglas de estructuración, que tienen que ver con la creación de falsedades ya mencionada, el enmascaramiento al que se hizo referencia en el marco teórico.

El discurso es aquello que los poderes usan para lograr dicho enmascaramiento porque torga características, estructura y materializa los imaginarios e ideologías. Es en este enmascaramiento en donde el papel del discurso juega su rol primordial. En palabras de Foucault:

El discurso no sería a fin de cuentas más que la presencia represiva de lo que no dice, y ese “no dicho” sería un vaciado que mina desde el interior todo lo que se dice. El primer motivo hace que el análisis histórico del discurso se busca y repetición de un origen que escapa a toda determinación histórica; el otro hace ser interpretación o escucha de un “ya dicho” que sería al mismo tiempo un “no dicho”. (Foucault, 1970: 40)

Hasta aquí se puede deducir que el discurso, más allá de ser un espacio de consenso es un espacio de lucha, debido precisamente a lo que menciona Foucault, la dicotomía entre lo “ya dicho” (la parte textual) y lo “no dicho” (la parte tácita, ocultada) del discurso; algo que Watzlawick (1995) llamó el “sinsentido del sentido y el sentido del sinsentido”.

El discurso entonces está compuesto de unidades mínimas llamadas enunciados y siempre se encuentra rechazando unos y aceptando otros. El discurso es aquello que define, por lo tanto, el qué entender de las relaciones sociales.

Ahora bien, se ha buscado un concepto para discurso, y partiendo de ello, Vasilachis (1997) desglosa una metodología bastante efectiva en el análisis del discurso. Inicia con el establecimiento de lo que llama “corpus”. Este hace referencia a la recopilación de todos los elementos que poseen enunciados a analizar. En este caso, el cuento mismo es el único miembro tangible del corpus, sin embargo, es necesario entender varios rasgos determinantes para el discurso presente en el texto literario, esto es todo el contexto histórico y literario que envuelve al autor y, por ende, a su obra.

Se ha visto que el discurso es lo que forma al otro, se ha visto cómo funcionan sus parámetros de exclusión. Además, se ha comprendido que para estudiar un discurso es indispensable analizar primero sus enunciados, establecer el corpus de la investigación al ubicar esos patrones detrás de los que se encuentra aquello que el discurso excluye pues eso es el discurso mismo; luego, relacionarlos con el contexto, averiguar por qué se originaron y qué representan; posteriormente, comprender el discurso que se formó y finalmente establecer conclusiones acerca de lo estudiado.

Ahora bien, además de buscar en el cuento lo mencionado, es adecuado, en el momento de buscar esos patrones, lo propuesto por Van Dijk (2005). Este pensador observó que en los discursos

políticos hay estrategias recurrentes y plantea que se pueden aplicar a los discursos en general pues todos funcionan de una manera común: formar exclusión y aceptación. Estos recurren siempre a lo que Van Dijk (2005: 30) llamó “el cuadrado ideológico”:

- Hacer énfasis en nuestras cosas buenas
- Hacer énfasis en sus cosas malas
- Minimizar nuestras cosas malas
- Minimizar sus cosas buenas

Todo discurso –continúa Van Dijk- funciona de esta manera, por tanto, se puede aplicar en el análisis del cuento también. Quien habla a favor buscará resaltar las características positivas de su grupo ideológico, y quien no, buscará destacar las características negativas. Corresponde entonces buscar qué enunciados muestran estas estrategias e interpretarlos. Esos serán los patrones a buscar.

Se puede ver que el discurso explica precisamente el dilema de este trabajo, a saber, la construcción de la civilización y la barbarie (aceptado y rechazado). Por esta razón, un análisis discursivo otorga las herramientas necesarias para el trabajo. Recuérdese que se había propuesto que el cuento no podría ser entendido sin estudiar primero todo lo concerniente a aquello que le dio origen, su contexto social, la psicología de su autor, etc.; este método posibilita precisamente eso, pues un discurso es la expresión de la conformación de las reglas sociales y la exclusión.

### **3.4. La observación**

La observación es la técnica de investigación por antonomasia en las investigaciones tipo cualitativas, aunque se suele recurrir a otras dependiendo del objeto de estudio. Esta se la puede definir en palabras de Hugo Cerda, la observación es “...*el procedimiento que usan en forma sistemática nuestros sentidos en la búsqueda de información y datos que necesitamos para resolver problemas y comprobar hipótesis.*” (Cerda, 1993: 238) Esta técnica posee elementos que funcionan con ella, así: sujeto (quien observa) y el objeto (lo que se observa).

Si bien es cierto que la observación es muy utilizada para procesos etnográficos, el presente trabajo no se dedica a estudiar el comportamiento humano sino las relaciones sociales que lo originan, específicamente, el caso de la formación de la aceptación y exclusión. En consecuencia, la



observación no amerita herramientas como el cuaderno de apuntes y demás, sino que se trata únicamente de una interpretación de las ideas del cuento.

En primer lugar, se deberá esclarecer qué enunciados muestra el texto, y mediante un proceso analítico-sintético ubicar los relacionados a la civilización y barbarie. Luego, se identificará las relaciones de los mismos para conformar el discurso detrás del relato y, finalmente, la interpretación de los rasgos sociales que se involucran en el discurso del cuento *El antropófago*.

## CAPÍTULO IV

### EL DISCURSO DEL BÁRABARO: LA NECESIDAD DEL OTRO

En este capítulo se aplicarán los conceptos tratados en los anteriores. El cuento pasa a ser el centro de atención del análisis y se detallará una traducción de los símbolos y metáforas que se pueden apreciar en el texto de Pablo Palacio. Cada una de las ideas mencionadas girarán en torno a los conceptos de civilización y barbarie o nosotros-otro como ya se había establecido.

En el proceso de análisis discursivo se involucran varios conceptos, detallados en el capítulo anterior. Es pertinente iniciar, precisamente, con la aplicación de estos en el cuento. Recuérdese lo primordial, “el átomo del discurso”, los enunciados. Estos pueden irse enumerando a lo largo del cuento, sin embargo, Foucault (1970) sabía ya que en un análisis discursivo, lo importante es reconocer lo que el discurso percibido deja atrás, no su normalidad, sino su irregularidad.

Utilizando las ideas de Vasilachis (1997), se debe establecer el “corpus” de la investigación. Encontrar aquellos enunciados que posean un eje común, a saber, el tema de civilización y barbarie. Pero, este capítulo parte de la premisa de que cada idea del cuento obedece a este tópico, y, por tanto, cada enunciado es relevante. Sin embargo, para volver más específico el trabajo de análisis, Foucault aporta una definición adecuada para ayudar a escoger qué enunciados servirán de mejor manera, así, el discurso es “... conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación” (Foucault, 1970: 181). A esto Foucault lo llama “formación discursiva”. No hace falta profundizar pues ya se había detallado este concepto en el capítulo anterior.

Una vez contextualizado el primer paso del análisis, lo siguiente corresponde al ámbito de reconocer, precisamente, esa formación discursiva, esos patrones que propone buscar Foucault. Para ello, Van Dijk (2005: 30) servirá de guía al facilitar el “cuadrado ideológico”. Con base en los cuatro criterios que propuso este pensador, se buscará los patrones referidos.

El cuadrado ideológico es una parte medular del presente texto. Permite comprender la relación existente entre el discurso, la ideología que este forma con base en el poder, cómo estas ideologías sirven de material de reconocimiento y exclusión y, de esta manera, cómo se van creando los imaginarios sociales que sostienen los nuevos enfrentamientos y alianzas de los miembros sociales. Cuando la sociedad practica lo que dice el cuadrado ideológico, surgen sus imaginarios.

#### **4.1. Breve resumen de *El antropófago***

La obra empieza con una descripción de un individuo que se encuentra en una prisión. Allí acude diariamente la gente para ver a quien, por aquel entonces, se había convertido en un fenómeno. Tras una de esas visitas, un estudiante de criminología, quien siempre defendió al antropófago, decidió contar la historia del antropófago.

En un pueblo, hace más o menos 30 años, contrajeron matrimonio Nicanor Tiberio (carnicero) y Dolores Orellana (comadrona y tendera). Tuvieron un hijo llamado Nico Tiberio. Debatían sobre el futuro del niño, su padre quería que fuese carnicero mientras que su madre, médico. En medio de aquellas disputas, Nico Tiberio se decidió por seguir la profesión de su padre, desde entonces, su gusto por la carne creció. Cuando Nico tuvo 10 años, sus padres fallecieron y desde entonces se mantuvo solo hasta que contrajo matrimonio. Con su esposa, Nico tuvo un hijo, a quien llamaron Nico.

La noche del 23 de marzo, fecha dada por el cuento, Nico Tiberio (padre) se quedó hasta tarde en una taberna en San Roque bebiendo y conversando. Al regresar a su casa, sintió deseos de satisfacer determinados deleites como el apetito sexual y la comida, sin embargo, ganó el deseo de comida gracias a que percibía un penetrante olor a carne. Llegó a casa, abrió la puerta de una patada, asustando a su mujer, quien salió en el acto con uno de sus senos asomando por el camisón. Nico Tiberio no resistió y se lanzó contra ella, mordiéndoselo. El grito que soltó la esposa despertó al pequeño Nico, quien soltó lamentos que llamaron la atención de su padre. El padre se abalanzó contra él y, abrazándolo fuertemente, le comió gran parte del rostro. Este acto fue detenido por los vecinos, quienes golpearon al antropófago hasta dejarlo inconsciente.

#### **4.2. El giro palaciano: ahora habla el bárbaro**

Es común que en los discursos donde se maneja la exclusión, la parte que cotidianamente es aceptada como verdadera y única sea quien lleve la voz de mando, y sea ella quien establece los parámetros de exclusión, es decir, suele suceder que la voz narrativa la tiene el civilizado, y el bárbaro, la no-verdad, es el excluido; sin embargo, en este cuento, Palacio enfoca el punto de vista del otro, del marginado, y es él quien finalmente se expresa en el texto. El “Nosotros” en este cuento es el bárbaro.

Es claro, como se había dicho en el marco teórico, que el discurso imperante, aquella ideología e imaginarios aceptados por todos en la sociedad actual es el que parte de la civilización, y es por ello que el “otro” lado, la barbarie, no se ha expresado más que como acto de ventriloquismo en el que el civilizado le da hablando al bárbaro desde su perspectiva. He aquí la importancia de este cuento. Aquí se intenta hacer que el bárbaro hable en estado natural; aunque obviar el hecho de que sea un mestizo civilizado quien habla sería irresponsable, esto es opacado por los argumentos de defensa hacia el caníbal. Nunca aparece, al menos no a simple vista, una referencia de que el civilizado habla sobre el bárbaro (como ha sido recurrente en los relatos con esta temática), sino que el bárbaro habla desde sí mismo.

Recordando la forma en que actúan los imaginarios y las relaciones de poder, el sujeto trata de entenderse y explicarse, así que construye un imaginario sobre sí mismo. En este caso el antropófago, cuyos rasgos son los de un humano en estado natural, sin la injerencia de lo racional – moderno a lo que el cuento muestra como el lado excluido, actúa como la voz narrativa, quien se expresa y excluye, pues Palacio presenta de forma natural y casi cotidiana lo hecho por Nico Tiberio. Luego de establecer un imaginario acerca de sí mismo, este debe crear el imaginario del otro, así, los otros son “cruels”, “infames”, “imbéciles”, entre los adjetivos usados por el autor para describir los actos de los civilizados; no entienden que el acto de comer carne es común y relativo a todos, así como cualquier otra necesidad, atañe a todos los miembros de la sociedad. Entonces, el estado natural de las cosas es bueno, mientras que el artificial es el malo, ese es el mensaje que el cuento coloca en el fondo, el mismo que daría la civilización, pero desde el otro lado.

Por otro lado, un aspecto importante del cuento es que Palacio no contiene en su historia rasgos, ni siquiera insinuaciones, de la exclusión desde el punto de vista de las clases sociales ni etnias, sino que aporta ideas sobre las bases sociales, es como si se hubiese preguntado ¿Qué es esta sociedad? ¿Qué hacemos? ¿Está bien lo que hacemos? Y si es así ¿Está mal lo que hacen ellos? Al responderse a estas preguntas, Palacio escogió muy bien el lado desde el que hablaría. Esto lleva a concluir que para el autor no existe marginación sin sociedad o que, en todo caso, la marginación no solo obedece a etnias, sino que es innata en las formaciones sociales.

#### **4.3. La influencia de la historia en el giro palaciano**

Gracias al marco contextual se pudo saber que a inicios del siglo XX, época en la que vivió Palacio, el Ecuador vive las transformaciones que llevó a cabo la Revolución Liberal, con todo lo que esto implica, enfrentamientos, reformas, intromisión de nuevos actores, disolución de otros, etc.

(Rodríguez, 2006). Estas nuevas configuraciones sociales se pueden resumir en el paso del Estado de rezagos colonialistas y sistema semi-feudal a uno moderno de corte capitalista.

Las principales ciudades del Ecuador empezaron a modernizarse, Quito y Guayaquil, las otras vivían procesos más lentos. Con la Revolución Liberal, Guayaquil creció debido a las reformas que favorecían a los agroexportadores, nuevos burgueses ecuatorianos, lo que llevó a la migración de gran cantidad de esclavos liberados de la sierra a migrar a esta ciudad en busca de trabajo en las haciendas de cacao. En Quito la cosa fue parecida, pero los trabajos en el sector público eran lo que se buscaba, pues Quito es el centro político del país. Con las reformas liberales, el Estado aumentó su tamaño, lo que lo llevó a abrir puestos de trabajo.

Con este crecimiento de las ciudades, las inmigraciones aumentaron, gente proveniente de las haciendas en crisis como resultado de la Revolución liberal llegaron a las nacientes urbes. Estos nuevos rostros fomentaron nuevas relaciones sociales y, como es obvio, encuentros culturales en espacios nuevos.

Piénsese un segundo en los rezagos de los imaginarios coloniales que quedaron en la mente de la naciente república ecuatoriana, el más importante, el de civilización (corte europeo) y barbarie (americano). Estos imaginarios que se crearon, como bien lo había dicho Todorov (1998), motivaron el ver a los americanos como caníbales salvajes, fuera del modo de pensar y actuar europeo, y se mantuvieron en estas épocas de modernización del Ecuador.

Las ciudades presentan ahora los imaginarios en lucha que antes le pertenecían al campo. Y, como se sabe, uno prevalece, en este caso, el de civilizado, por lo que los grupos marginados consiguieron su manumisión de los campos en la mayoría de casos, pero su situación ahora se trasladaba a las ciudades. Ahora hay una serie de escritores queriendo contar lo que les sucede, y otros que buscan hablar de la modernidad tal como quiso presentarse, pero ambos poseían algo en común, los dos querían hablar desde la barbarie, querían sacarla a la luz, mostrarla al civilizador. Palacio pertenece al segundo grupo, y, a diferencia del primero, habla del bárbaro no como etnia sino como persona.

Ahora bien, estas reformas para introducir a Ecuador en la modernidad tienen un solo objetivo, reducir las características intrínsecas del país a las de las sociedades capitalistas modernas, con todos sus rasgos, la racionalidad occidental, el cientificismo, la separación del hombre natural del moderno, etc. (Echeverría, 2011).

Palacio percibió que estos nuevos actores no solo provenían de etnias nativas, sino que también eran mestizos que ascendieron a ciertos cargos públicos (Ayala Mora, 2008). La sociedad ecuatoriana ahora aplicaba los postulados modernos, ahora los mestizos buscaban la razón por encima de lo natural, la ciudad por encima del campo, la civilización por encima de la barbarie. Ahora los sistemas de exclusión son menos evidentes pero más efectivos para formar una sola cultura ecuatoriana, menos evidentes porque ahora se empiezan a aplicar las estrategias de poder mencionadas en el marco teórico, mismas que en la mayor parte del tiempo se dan por debajo de la mesa.

Esta exclusión que ahora es menos evidente pero efectiva en la conformación de la sociedad moderna fue percibida por Palacio, quien la vivió de primera mano en la ciudad de Quito. Este descontento, sumado al de su biografía desembocó en un Palacio taimado y a la espera de decirle tanto a estos civilizadores que usaban la excusa de la razón que los salvajes a quienes relegan son más importantes de lo que creen, y no solo porque les aporten mano de obra.

Así, por ejemplo, mírese al antropófago, un ser detestado y temido por quienes iban a verlo a la cárcel, pero ¿Por qué iban? ¿Qué podrían obtener de él? Es evidente que no era simple morbo, al menos no cuando se ve el trasfondo de la obra.

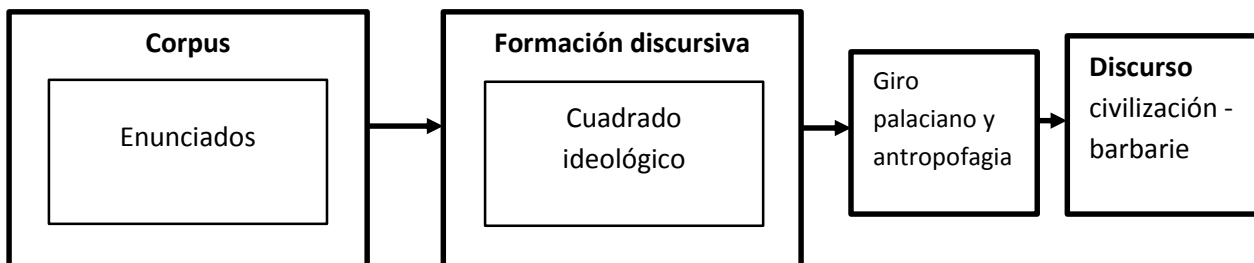
Las personas acuden allí porque necesitan ver al “fenómeno” deben provocarlo para que reaccione, actúe como salvaje, animal, etc. y puedan decir: “mira, qué salvaje, qué bárbaro” y entonces formarse su “otro” y arrojarlo, no muy lejos, de sí mismos. Este recurso de humor negro en el que Palacio, con sarcasmo dice: *“no estaría bien porque los periódicos lo van a llamar fiera, y no teniendo nada de fiera, molesta”* (Palacio, 2013: 31) muestra cómo un grupo humano que quiera identificarse, sobre todo en el caso de la sociedad moderna, va catalogar al otro como no racional, fiera, salvaje, animal y todo lo que se aleje del concepto de ser humano.

En resumen, los acontecimientos del Ecuador de inicios del siglo XX llevaron a la instauración de una sociedad moderna, misma que tiene como principio la exclusión, la formación de un enemigo para justificar sus actos racionales (Eco, 2011). Su consecuencia fue la modificación de relaciones sociales que desde entonces se vieron expresadas en las estrategias del poder. Se intensificaron los imaginarios sobre el bárbaro y la sociedad ecuatoriana entró en un proceso de formación de su

identidad que llevó a la exclusión no solo de etnias, sino de cualquier rasgo desapegado a un régimen racional moderno.

#### 4.4. El cuadrado ideológico

**Tabla 1: Metodología Propuesta**



El método del cuadrado ideológico en el análisis crítico del discurso suele ser utilizado para analizar enunciados en donde la voz es la de quien ejerce el poder, sin embargo, en este caso particular, la voz la tiene quien ha sido excluido con frecuencia por la racionalidad moderna, el bárbaro. Se aplicará el cuadrado ideológico teniendo en cuenta este giro palaciano.

**Tabla 2: Enunciados en cuadrado ideológico**

	<b>Hacer énfasis en nuestras cosas buenas</b>	<b>Hacer énfasis en sus cosas malas</b>	<b>Minimizar nuestras cosas malas</b>	<b>Minimizar sus cosas buenas</b>
Corpus (Enunciados)	Al principio le prescribieron dieta: legumbres y nada más que legumbres; pero había sido de ver la gresca armada. Los vigilantes creyeron que iba a romper los hierros y comérselos a toditos. ¡Y se lo merecían los muy crueles! ¡Ponérseles en la cabeza el martirizar de tal manera a un hombre habituado a servirse viandas sabrosas!	Han llegado hasta a molestarle, introduciendo por un instante un dedo tembloroso por entre los hierros	No comprenderán los pobres que el suyo sería un placer como cualquier otro; como comer la fruta en el mismo árbol, alargando los labios y mordiendo hasta que la miel corra por la barba. [...] Pero los jueces le van a condenar irremediamente, sin hacerse estas consideraciones. Van a castigar una acción naturalísima: esto me rebela. Yo no quiero que se proceda de ninguna manera en mengua de la justicia. Por	Al principio le prescribieron dieta: legumbres y nada más que legumbres; pero había sido de ver la gresca armada. Los vigilantes creyeron que iba a romper los hierros y comérselos a toditos. ¡Y se lo merecían los muy crueles! ¡Ponérseles en la cabeza el martirizar de tal manera a un hombre habituado a servirse viandas sabrosas!.

			esto quiero dejar aquí constancia, en unas pocas líneas, de mi adhesión al antropófago.	
<p>“¿No ha comido usted alguna vez carne cruda? ¿Por qué no ensaya? Pero no, que pudiera habituarse, y esto no estaría bien porque los periódicos, cuando usted menos lo piense lo llamarán fiera, y no teniendo nada de fiera, molesta</p>	<p>Así se burlaban los infames de aquel pobre hombre que miraba vagamente y cuya gran cabeza oscilaba como una aguja imantada</p>	<p>En un pequeño pueblo del sur contrajeron matrimonio dos conocidos habitantes de la localidad: Nicanor Tiberio, dado al oficio de matarife, y Dolores Orellana, comadrona abacera. A los once meses juntos les nació un muchacho, Nico. [...] La señora de Tiberio tenía razones indiscutibles para creer que el niño era oncesmesino, cosa rara y de peligros. De peligros porque quien se nutre por tanto tiempo de sustancias humanas es lógico que sienta más tarde la necesidad de ellas</p>	<p>Y como no hay en la vida cosa cabal, vinieron los vecinos a arrancarle de su abstraído entretenimiento. Le dieron de garrotazos, con una crueldad sin límites, le ataron, cuando le vieron tendido y sin conocimiento; le entregaron a la policía... ¡Ahora se vengarán de él!</p>	
<p>Y no teniendo nada de fiera, molesta.</p>			<p>Tenemos, pues, al pequeño Nico en absoluta libertad para vivir a su manera, solo a la edad de diez años.</p>	<p>Si yo creyera a los imbéciles tendría que decir: Tiberio (padre) es como quien se come lo que crea</p>
<p>Yo le tenía compasión – afirma el estudiante- A la verdad, la culpa no era de él. ¡Qué culpa va a tener un antropófago! Menos si es hijo de un carnicero y una comadrona. Como quien dice del escultor Sofronisco y de la partera Fenareta. Eso de ser antropófago es como ser fumador, o pederasta, o sabio.</p>				



#### 4.4.1. Hacer énfasis en nuestras cosas buenas

Al hablar de ideologías en el primer capítulo se había esclarecido que estas sirven para colocar a “nosotros vs. ellos” (Van Dijk, 2003; Foucault, 1970). Para poder lograrlo, los grupos humanos deben formarse a sí mismos lo “bueno”, construir un imaginario que justifique sus cualidades buenas, excluyendo las “malas”.

El cuento *El antropófago*, en primera instancia, sitúa en escena a dos tipos de personas, los que miran desde fuera la cárcel y quien está dentro, recibiendo los comentarios y miradas inquisidoras de los otros. En esta primera escena, Palacio presenta desde la primera oración a un hombre en una celda, quien recibe la visita constante de las personas en libertad con la única finalidad de verlo, de ubicar gráficamente a aquel “fenómeno” que por ese entonces había estremecido con su historia la ciudad. A estos dos primeros elementos podríamos traducirlos cabalmente como la barbarie y la civilización respectivamente.

Cabe hacer hincapié en que la historia es narrada, así la escribió Palacio, por un estudiante de criminología que toma postura a favor de las acciones de Nico Tiberio (antropófago), defiende su necesidad de comer carne y arguye que no es su culpa haber llegado a devorar el rostro de su hijo en un impulso que nadie entendía y que no pudo controlar, menciona incluso su biografía como argumento.

Suele ser común que en este tipo de análisis, quien coloca el énfasis en sus cosas buenas sea el grupo de poder, en este caso, debería ser la sociedad misma que acude a ver a su antropófago a la cárcel. Sin embargo, aquí el cuento sitúa al enunciador en el mismo antropófago, que se puede entender que habla a través del estudiante de criminología. Por ende, cada línea referida a este acto de antropofagia estará direccionada a mostrar los aspectos buenos de Tiberio. Aquí habla la barbarie.

Esto muestra el cómo, recordando lo dicho por Bosi (2002) y Schwartz (2002), Palacio utiliza la literatura como método de expresión de las periferias. No se busca con esto caer en el discurso común de que Palacio es la voz de los in voz, sino más bien comprender que este autor toma la literatura como propuesta no de alternativa sino de conflicto en medio de la sociedad, trata de mostrar que la sociedad se construye sobre supuestos que, aunque aberrantes, los necesita, que la sociedad tiene algo dentro de sí que se pudre y no es precisamente carne muerta.

Entonces, una primera transformación que hace Palacio es la de situar un discurso no desde quien ejerce el poder sino como recurso “contrahegemónico” (Gramsci, 1984). Aquí hablará el antropófago desde la perspectiva que le compete, no desde el centro sino desde el margen. Esto parece apoyado cuando el estudiante comenta su descontento con el intento de los guardias de la prisión por dar de comer vegetales al recién llegado Nico Tiberio:

“Al principio le prescribieron dieta: legumbres y nada más que legumbres; pero había sido de ver la gresca armada. Los vigilantes creyeron que iba a romper los hierros y comérselos a toditos. ¡Y se lo merecían los muy crueles! ¡Ponérseles en la cabeza el martirizar de tal manera a un hombre habituado a servirse viandas sabrosas!” (Palacio, 2013: 31)

Se aprecia entonces un antropófago que empieza a tratarse desde el otro lado, desde el lado “bueno”, se empieza a dar la vuelta a los imaginarios sociales, y ahora el conjunto civilizador es el malo. Y así lo afirma el mismo estudiante:

“¿No ha comido usted alguna vez carne cruda? ¿Por qué no ensaya? Pero no, que pudiera habituarse, y esto no estaría bien porque los periódicos, cuando usted menos lo piense lo llamarán fiera, y no teniendo nada de fiera, molesta” (Palacio, 2013: 31)

Nótese el sarcasmo y el humor negro con el que habla Palacio en estas líneas, expresando precisamente aquel encuentro entre la sociedad y el individuo, el cómo al formar un grupo, se establece la exclusión. Se entiende un intento por situar a la sociedad, sus ideologías, discursos e imaginarios como la otra cara de la moneda. Palacio inicia con una crítica mordaz acerca del modo de actuar de los grupos humanos. Se le está quitando todo rasgo de culpabilidad sobre sus actos al antropófago y se propone pensar en el bien como una obligación, no como elección. Y las acusaciones, los señalamientos con el dedo y la producción del “otro” juegan un papel importante en esto: “... *los periódicos, cuando usted menos lo piense lo llamarán fiera*” (Palacio, 2013: 31). Palacio continúa y sitúa las cosas buenas del antropófago “... *y no teniendo nada de fiera, molesta*” (Palacio, 2013: 31). En este punto, Palacio hace referencia al imaginario occidental que ha formado la civilización moderna, precisamente aquel que se busca encontrar en este trabajo: la civilización y la barbarie, quienes han llegado a un nivel de “humanidad” sumamente elevado, alejado del estado natural de la especie, y quienes se han quedado rezagados en la naturaleza, como “animales” humanos que aún no conocen lo bueno de la razón occidental.

Ahora bien, aquí se entiende a breves rasgos un intento de Palacio por criticar la forma en la que funciona la sociedad occidental, pero afirma: “*Y no teniendo nada de fiera, molesta*”, develando una postura cercana al lado de la civilización, molesta ser visto como fiera ya que lo “bueno” es el civilizado; sin embargo, en la misma frase se logra divisar que niega la categoría de “fiera” con

aquella frase, le quita cualquier importancia innatural al acto del antropófago al decir que no existe en él un rasgo de fiera y lo asume como un acto natural.

Hasta aquí Palacio, a través de su estudiante de criminología, justifica las acciones del antropófago desde las necesidades que tuvo el mismo y desde el hecho de que en realidad no tiene cualidades de aquello de lo que le acusan, de fiera. El autor ahora añade una nueva justificación a los hechos de la siguiente manera:

“Yo le tenía compasión – afirma el estudiante- A la verdad, la culpa no era de él. ¡Qué culpa va a tener un antropófago! Menos si es hijo de un carnicero y una comadrona. Como quien dice del escultor Sofronisco y de la partera Fenareta. Eso de ser antropófago es como ser fumador, o pederasta, o sabio. (Palacio, 2013: 31)

Aquí se adiciona una razón más para paliar las acciones del antropófago y, si se nota, Palacio muestra que el perpetrador no tuvo la culpa de sus acciones al comer la cara de su hijo sino que su medio lo llevó a ser de esa manera. Describe el autor que el pequeño Nico Tiberio (el antropófago) siguió el oficio de su padre, matarife, pese a que su madre deseaba que fuese médico. Y este oficio es el que finalmente lo motivará a desarrollar más aún el gusto por la carne. Fíjese aquí las opciones: barbarie (carnicero, antropófago) y civilización (médico). Entonces se sabe que sus padres representan el rasgo social que trata de intervenir y formar el comportamiento de aquel nuevo ser, son esa hegemonía que trata de meterse en la cabeza de Nico Tiberio (Gramsci, 1984), antes de que se vaya por el lado que no le corresponde, el del bárbaro. Finalmente ganó la barbarie y se convirtió en la voz narrativa. En síntesis, la barbarie a quien corresponde la voz narrativa en este cuento ha logrado desmitificar el ideal civilizatorio de excluirla al colocarse como un acto natural y justificado, no desde la razón civilizadora, sino desde la naturaleza humana rechazada.

#### **4.4.2. Hacer énfasis en sus cosas malas**

El cuento, como se había dicho, plantea una lucha entre el individuo que cae preso y la sociedad que acude a verlo. La voz enunciativa ahora es el Otro que en este texto actúa como el Nosotros, y por ello, busca ser quien hable de sus cosas buenas y castigue las cosas malas de los otros. Se detalló cómo el estudiante de criminalística justifica las acciones del antropófago desde dos vertientes, la necesidad intrínseca del antropófago y el medio social que influyó en él, representado por sus padres.

Ahora bien, esta voz narrativa inicia una crítica de lo “otro”, en el caso de este cuento, de la civilización, con una escena contundente. La gente que acude a ver al antropófago va porque es un fenómeno, porque no habían visto a nadie que tuviera semejantes antecedentes, pero observan, lo molestan *“han llegado hasta a molestarle, introduciendo por un instante un dedo tembloroso por entre los hierros”* (Palacio, 2013: 30). Sin embargo, el bárbaro se muestra quieto, mirando pacíficamente y, aunque el estudiante de criminología que cuenta historia diga que está esperando el momento para atacar, nunca se describe una sola agresión del antropófago a los visitantes. De hecho, el estudiante acusa de infames a sus compañeros estudiantes que se burlaban de él. De este modo, empieza a tachar y excluir a la civilización como la mala, la perversa.

Más que en las palabras, es en los actos de los “civilizados” donde se aprecia la crítica que hace Palacio hacia la otra cara de este cuento. El civilizado sigue su proceso de maldad al no dejar tranquilo al antropófago, fíjese en la descripción que hace Palacio del detenido: *“han llegado hasta a molestarle, introduciendo por un instante un dedo tembloroso por entre los hierros, pero el antropófago se está quieto, mirando con sus ojos vacíos”* (Palacio, 2013: 30). Esta frase muestra un antropófago pacífico, que si no fuera por lo que pasó, nadie podría creer que fuese capaz de tal acto; pero es la civilización, la de afuera de la cárcel quien le molesta, le hinca, le apunta, le azuza con la finalidad de verlo en acción y, recordando lo dicho en el marco teórico, lo hace porque necesita que el “otro” exista, necesita crearlo, ver sus rasgos, sus actitudes y rechazarlas, pero si este no ha respondido, deberán espolearlo hasta que reaccione y justifique que él es el bárbaro. *“Así se burlaban los infames de aquel pobre hombre que miraba vagamente y cuya gran cabeza oscilaba como una aguja imantada”*.

#### **4.4.3. Minimizar nuestras cosas malas**

En el caso de este cuento, la voz narrativa, que habla desde la barbarie, palía las acciones del antropófago, minimizando las cosas malas del antropófago, representante de la barbarie en el texto. El eje central para menguar la gravedad del acto es el hecho de que el antropófago cometió un acto de satisfacción de placer que cualquier otro ser humano hubiera realizado. Así lo comenta el estudiante al hablar de las acusaciones de fiera que le hacen al perpetrador.

“No comprenderán los pobres que el suyo sería un placer como cualquier otro; como comer la fruta en el mismo árbol, alargando los labios y mordiendo hasta que la miel corra por la barba. [...] Pero los jueces le van a condenar irremediamente, sin hacerse estas consideraciones. Van a castigar una acción naturalísima: esto me rebela. Yo no quiero que se proceda de ninguna manera en mengua de la justicia. Por esto quiero dejar aquí constancia, en unas pocas líneas, de mi adhesión al antropófago.” (Palacio, 2013: 31)

Nótese el énfasis que coloca el autor en defender los hechos mediante el argumento de la naturalidad. Esto da muestra del imaginario occidental de creer que todo lo natural acaba siendo contrario al progreso, que el ser humano debe dominar y someter lo natural en su favor y que, por el hecho de ser natural, no merece un puesto en el comportamiento moderno. (Echeverría, 2011: 121)

El otro aspecto de justificación de las acciones de Nico Tiberio es la influencia de sus padres y su temprana muerte. El acto de antropofagia es visto como una derivación lógica de esto por parte del estudiante y, por ende, de Palacio. Se pretende contrastar la gravedad de las acciones presentadas en contra del acusado con la gravedad de la vida que le tocó vivir. Así, no puede ser culpa del antropófago devorar la cara de su hijo, su padre le hizo conocer la carne y su madre lo tuvo once meses en su vientre.

“En un pequeño pueblo del sur contrajeron matrimonio dos conocidos habitantes de la localidad: Nicanor Tiberio, dado al oficio de matarife, y Dolores Orellana, comadrona abacera. A los once meses juntos les nació un muchacho, Nico. [...] La señora de Tiberio tenía razones indiscutibles para creer que el niño era oncemesino, cosa rara y de peligros. De peligros porque quien se nutre por tanto tiempo de sustancias humanas es lógico que sienta más tarde la necesidad de ellas.” (Palacio, 2013: 32)

Luego, los padres de Nico Tiberio murieron, dejándolo solo a la edad de 10 años según el cuento. Aquí el estudiante refiere un hecho que de igual manera motivó la satisfacción del deseo de carne en el antropófago, dice: *“Tenemos, pues, al pequeño Nico en absoluta libertad para vivir a su manera, solo a la edad de diez años”* (Palacio, 2013: 33). Esta frase implica el entendimiento de varios factores sociales, entre ellos, la regulación social mediante los aparatos ideológicos (Althusser, 1989). Ante esta falta de regulación, Nico, quien ya tenía influencias para inclinarse hacia el lado que la civilización rechaza, termina por desembocar en ese lugar. Sin la regulación, entiéndase imaginarios, ideologías, aparatos ideológicos, etc., un individuo puede comportarse de forma distinta a la que el grupo original alienta. El antropófago acaba por representar aquella parte de todos los miembros de un grupo social, al menos de características modernas (Echeverría, 2011), que queda oculta detrás del discurso imperante.

Recuérdese a Foucault (1980; 2003) al proponer que cada sociedad posee determinadas estrategias de poder que sirven para regularla y corregirla en el caso de que exista la posibilidad de algún comportamiento alterno al aceptado. Ese panóptico, esa microfísica del poder y esa creación de ideologías e imaginarios (Van Dijk, 2003; Castoriadis, 2007) se establecen como cámaras de vigilancia para regular los actos sociales. Uno de esos mecanismos, al menos al que el cuento le da

importancia, es la familia de Tiberio (padre) la ausencia de su familia representa la ausencia de las normas sociales, pues, recordando a Althusser (1989), entre los primeros grupos humanos con los que una persona se relaciona y que, por ende, influye de primera mano en ella, está la familia. Este acto de anular el papel directo del grupo social sobre la vida del antropófago quizás sea un intento de Palacio por mostrar que esta formación gregaria llamada sociedad es una artificialidad, que lo verdadero es el ser humano en estado natural.

Con estos argumentos Palacio intenta menguar la gravedad de los actos del antropófago, arguye que no es su culpa y que, por ende, la legalidad no debería actuar sobre acontecimientos que salen de su entendimiento, que comer carne es el humano en su expresión más pura.

#### **4.4.4. Minimizar sus cosas buenas**

En la escena en la que el estudiante describe que los guardias de la prisión intentaron darle solo legumbres al antropófago y luego se arrepienten y le otorgan carne nuevamente, Palacio intenta mostrar que el acto de “castigar a un criminal”, que socialmente puede considerarse bueno y aceptado, acaba siendo minimizado por el hecho de torturarlo sin ningún motivo aparente, así lo expresa el estudiante de criminología:

“Al principio le prescribieron dieta: legumbres y nada más que legumbres; pero había sido de ver la gresca armada. Los vigilantes creyeron que iba a romper los hierros y comérselos a toditos. ¡Y se lo merecían los muy crueles! ¡Ponérseles en la cabeza el martirizar de tal manera a un hombre habituado a servirse viandas sabrosas!” (Palacio, 2013: 31)

Ahora bien, en la parte final, cuando se describe que los vecinos acuden raudos a rescatar al niño de las “garras” del padre, un acto que, visto desde la civilización es digno de respeto pues se está castigando al criminal – otro, es sancionado como detestable por parte del estudiante y, por ende, de Palacio:

“Y como no hay en la vida cosa cabal, vinieron los vecinos a arrancarle de su abstraído entretenimiento. Le dieron de garrotazos, con una crueldad sin límites, le ataron, cuando le vieron tendido y sin conocimiento; le entregaron a la policía... ¡Ahora se vengarán de él!” (Palacio, 2013: 34)

El uso de una palabra que denota un acto negativo como “arrancar” muestra el desapego y oposición de la voz narrativa con el acto de la gente. Arrancar se entiende como sacar algo con violencia y, por tal motivo, es un claro ataque contra el acto de la gente. Si se relaciona esta reflexión con que esta sociedad civilizada y civilizatoria necesita al bárbaro y por eso lo azuza, se

logrará comprender que esta escena final del texto es el cierre perfecto para dejar en claro que el civilizado ha actuado como bárbaro, pero como defendía la “justicia” (normalidad), su acto es encomiable por los miembros de su grupo; mientras que el estudiante de criminología, la voz narrativa, se muestre en clara divergencia con la interrupción violenta de la satisfacción natural del antropófago. En pocas palabras, esta escena corrobora lo ya establecido en el marco teórico, los actos no son buenos o malos *per se*, sino que se construyen de acuerdo a la ideología de determinado grupo social y el imaginario que tenga con respecto a algo. De esta manera, si este acto de violencia, exactamente el mismo, una turba de gente golpeando a alguien, hubiera sido perpetrado contra una persona cualquiera, que haya sido vista como mala, bárbara, etc., esta turba no podría justificar sus acciones y sería sancionada. El juzgar la violencia depende de la verdad que un grupo humano desee creer.

#### **4.5. La antropofagia y el discurso del bárbaro**

*“Si yo creyera a los imbéciles tendría que decir:  
Tiberio (padre) es como quien se come lo que crea”*

Pablo Palacio

Lo más relevante en el texto de Palacio es precisamente el giro que da el autor al enfoque que se mantenía en la época en la que escribió este cuento, giro dado no solo en el punto de vista, sino en la temática abordada, la antropofagia. El caso de este acto es hartamente complejo y no ha sido abordado a profundidad en este trabajo pues no era su objetivo, sin embargo, parece pertinente hablar de él a breves rasgos.

La antropofagia ha sido la base de algunas culturas a lo largo de la historia, en la Edad Antigua, griegos y romanos compartían la creencia de que tanto Cronos como Saturno devoraban a sus hijos al nacer para evitar que se rebelaran y ocuparan su puesto (Vicat, 2013). Estos mitos fundadores de estas culturas hablan de cómo la antropofagia fue indispensable para concebir la vida social, sobre todo al encontrar nuevos pueblos. Por otro lado, es irónico que sea precisamente en la cuna de la civilización occidental, Grecia y Roma, donde se ve evidenciado este mito; quizás la antropofagia no sea solo acto de los rezagados y salvajes sino del humano mismo como afirma Palacio a través de su estudiante de criminología.

La antropofagia expresa una lucha de poder, es la muestra mitológica y metafórica de aquello en lo que Foucault (1980), Gramsci (1984), Castoriadis (2007), Van Dijk (2003), entre otros, coinciden. El intento porque una visión del mundo se imponga a otra deriva necesariamente en la antropofagia de un grupo humano a otro. Uno intenta devorar al otro para evitar que este lo someta, lo esconda y lo excluya.

Esta metáfora permite introducir el estudio del cuento en un marco más amplio. El tema que trabaja (civilización y barbarie) es fundador de cualquier cultura, por distinta que parezca. Siendo así, permite comprender varios aspectos del cuento. En primer lugar, que lo que el Ecuador vivió a inicios del siglo XX lo atravesaron otros países en el proceso modernizador de sus Estados. En segundo lugar, que la estrategia de la antropofagia puede tener dos efectos, el primero es que el poder que la ejerce acabe por ocultar los imaginarios que no estén acorde a sus imaginarios sociales, y, segundo, que si la practica el grupo relegado, lo hace como estrategia para tratar de luchar por la hegemonía.

Téngase en cuenta que devorar algo significa asimilarlo para, a partir de ello, devolver algo nuevo (Fernández Retamar, 2004), una especie de síntesis entre el devorador y su víctima. En el caso del cuento, ya se sabía que el punto de vista está del lado de la barbarie, de los excluidos, de aquella naturaleza humana que niega la racionalidad moderna, la antropofagia es practicada desde abajo, desde quien no ejerce el poder, pero lucha por él, por colocar como verdad su imaginario.

Esto explica la frase con la que Palacio cierra el cuento: “*Si yo creyera a los imbéciles tendría que decir: Tiberio (padre) es como quien se come lo que crea*” (Palacio, 2013: 34). ¿A quién atribuye Palacio el epíteto de “imbéciles”? Dado que incluso desde la perspectiva del antropófago, él aplica las mismas estrategias sociales para imponer una visión del mundo, los “imbéciles” son quienes asuman que no compete a ellos realizar el mismo acto que el antropófago, a quienes castiguen y sancionen a una persona por hacer lo que todos hacen, pues es allí donde niegan su propio comportamiento, llegando a corroborar la efectividad de las estrategias de poder de la cultura occidental al deslindarse de todo atisbo que no parezca racional y demostrando que esta ideología es la hegemónica.

¿Por qué son “imbéciles” quienes acusan al antropófago? Porque no se han dado cuenta que en la vida social, esa antropofagia es cosa del día a día, en consecuencia, negarla sería soslayar que se vive en un medio social. Creer que el “otro” es “malo”, “falso”, o el epíteto que se ponga con su



connotación negativa, es asumir que “Nosotros” tenemos la verdad, pero la verdad es una construcción que obedece a cada grupo humano en función de sus imaginarios.

Es recurrente en la obra de Palacio cambiar el punto de vista, hablar desde abajo, pero quizás este cuento sea el que expresa mejor este intento palaciano por mostrar lo que la sociedad cree que es malo, pero que forma parte de ella. Así lo muestra la escena en la que se describe al antropófago preso y se dice que *“Las gentes llegan allí como llovidas por ver al antropófago”* (Palacio, 2013: 30).

Esta primera escena es esencial en la construcción de la historia pues aquí se denota que pese a considerar “fenómeno” al antropófago, los visitantes (civilización) lo buscan porque lo necesitan, deben tenerlo cerca, si lo expulsan lejos, quiénes serían ellos -recuérdese lo dicho ya en el marco teórico con respecto a la dicotomía Nosotros – Otro-. Así lo muestra Palacio: *“... los más valientes han llegado hasta provocarle, introduciendo por un instante un dedo tembloroso por entre los hierros. Así repetidas veces como se hace con las aves enjauladas que dan picotazos.”* (Palacio, 2013: 30)

Aquí se observa la necesidad que se tiene del “otro” pues no contiene ningún sentido lógico formal el que vayan a visitar al “delincuente” más que por el hecho de analizarlo, estudiar sus características, ver cómo se comporta y, en función de ello, saber qué rasgos de la sociedad deben ser rechazados, formando así el “otro” y por extensión el “yo” (recuérdese que el otro es un concepto antes que una imagen).

De esta manera, se puede concluir que independientemente del punto de vista o el lugar desde el que un individuo construya su identidad, aplica la misma estrategia descrita en el marco teórico de este trabajo, excluir al “otro”. Se corrobora así lo dicho por Van Dijk (2003) y Foucault (2002), existen ideologías que se muestran a través de los discursos y, a su vez, estos tienen como función colocar en el altar de la regulación social una sola forma de percibir el mundo, un imaginario general, estrategia que siempre involucra la exclusión del “otro”. Así, el discurso del bárbaro que aparece en este texto utiliza las mismas estrategias que usaría el discurso civilizatorio.

Finalmente, ¿Qué es lo que el antropófago “crea”? Es precisamente al “otro”, sin el antropófago, el civilizado no puede existir y viceversa. Castigarlo por devorar al “otro”, aunque sea un acto necesario como parte de las estrategias del poder (Foucault, 1980; 2003), se convierte,

irónicamente, en una negación del mismo yo, de la esencia del yo, como el humano negando su etapa natural. Póngase atención en el hecho de que el antropófago devora a su hijo, su “creación”, este viene a ser la metáfora del Otro. El Otro es el hijo del Nosotros y constantemente se devorarán.

En resumen, la narrativa del antropófago muestra como último objetivo llegar a poner en duda el discurso imperante, el civilizatorio, pero no solo diciendo que estuvo mal o que es excluyente, sino que Palacio inmiscuye a la barbarie dentro de las luchas hegemónicas tratando de construir un discurso desde el interior de la misma y no acerca de ella. Toma los postulados racionales modernos y los deja en tela de juicio, hablando de que dentro de lo excluido hay una normalidad que le es intrínseca y viceversa, y que, en realidad, el discurso de la racionalidad moderna es solo una pantalla para huir de lo que el ser humano es en estado natural. Sin embargo, en esta intromisión en la lucha hegemónica contra el discurso imperante, Palacio acaba aplicando inevitablemente la misma estrategia que el grupo que ejerce el poder, esto es el enmascaramiento, la exclusión y la formación de verdades (Foucault, 1970).

Pese a que lo dicho haya puesto en un mismo sentido a la civilización y la barbarie, cada una aplica las estrategias desde distintos puntos de vista. Así, como estipuló Fernández Retamar (2004), América Latina está obligada a ser el antropófago que devora lo que le impusieron y crear algo nuevo, devolver con mayores subjetividades una nueva visión del mundo, una donde la exclusión no es un acto solo de imposición sino de interrelación.

## CONCLUSIONES

El presente análisis giró en torno a una consideración básica: la exclusión es un factor primordial en la construcción de la identidad social. Los imaginarios, las ideologías, la verdad, la mentira, etc. juegan un papel primordial en las relaciones de poder que desembocan en luchas hegemónicas. Esto muestra un aspecto importante de la realidad social, y es que no se puede hablar de aceptación sin recurrir a la negación. Esta última permanece detrás de la primera, resguardada, esperando su momento, lista para un nuevo enfrentamiento simbólico y cultural.

Existe un patrón que acaba por ocultar las relaciones de poder y las deja veladas, la hegemonía del discurso europeo occidental. La idea de la civilización y la barbarie fue fundada por los preceptos de la cultura occidental y básicamente se refiere al animal (irracional) enfrentado al humano (racional); la racionalidad moderna enfrentada a lo que quiere negar. Ese alejamiento de lo natural es uno de los rasgos que quizás impulsó en Palacio la escritura del cuento, evidencia de esto es el proceso de modernización que atravesó el Ecuador cuando Palacio convivió con su sociedad.

Partiendo de la exclusión como base del análisis se ha logrado concluir que:

- El Otro es un concepto, un imaginario, necesario para la conformación social, al menos occidental, pues es con el Otro con quien el Nosotros puede contraponerse, verse al espejo y decirse que está bien; así, excluye al Otro como otra imagen y se acepta como única, pero el excluido se quedará allí, detrás. Esta exclusión requiere de la participación y asimilación sociales, y es por tal motivo que se vale de varios elementos, uno de ellos, la conformación de imaginarios, pero, como se sabe por Gramsci (1984), un sometimiento o exclusión lleva consigo el riesgo de que el grupo marginado busque formas de luchar hegemónicamente, y allí utiliza recursos que pueden ser los de la misma civilización.
- El discurso civilizatorio no puede funcionar sin la parte “incivilizada” o bárbara que le es intrínseca, pues la requiere para formarse sus verdades y, dado que toda sociedad es una expresión, como dijo Vizer (s.f.), de la búsqueda de certeza, de certidumbre, de piso estable, humana, construye la verdad como principio de seguridad, para afirmarse y perpetuarse, y para ello, solo puede decir que brinda protección si muestra cuál es el peligro. Así, el antropófago, ese rasgo natural, es indispensable para las sociedades

modernas debido a que es él quien representa ese animal (inseguridad, mentira) que la racionalidad rechaza.

- El papel de la comunicación consiste en formar lazos de convivencia social, es el puente que une todas las representaciones y ayuda a que unas se asimilen y otras queden relegadas (Vizer, s.f.). Así, está directamente ligada a lógicas de poder, con todo lo que esto conlleva: la hegemonía y la contrahegemonía, procesos de actuar similar pero con matices que dependen del grupo del que nacen. Es decir, las certezas sociales que desplazan las “falsedades” acaban por promover el apareamiento de su contraparte. Es por esto que pueden existir estrategias sociales ligadas a grupos que ejercen el poder, y las mismas pueden partir de los grupos marginados. La literatura es la muestra de ello, Palacio utiliza este recurso reservado para estratos que acceden a ciertas partes del conocimiento y le da la vuelta, la usa como medio contrahegemónico, cambiando el punto de vista y centrando la atención en la falsedad de la verdad y la veracidad de lo falso. Este autor crea rupturas, no certezas, ataca los cimientos sociales, los desnuda y los muestra como son, les hace ver lo que tienen debajo de la piel.
- El que Palacio recurriera a la antropofagia para expresar su punto de vista es clara muestra de que todo proceso comunicativo, en este caso, la literatura, obedece a lógicas sociales. Que continuamente un sujeto o un colectivo devora al otro para, como dice el mito, evitar que este se rebele contra él. Aquí se aprecia que si la antropofagia se da desde quien ejerce el poder, se utiliza como recurso hegemónico, mientras que si se da desde el grupo opuesto, como el caso de este cuento, es contrahegemónico. Y es esa lucha de poder la que finalmente construye la sociedad.
- El antropófago es la representación de la parte negada de la sociedad, como tal, es el malo, quien merece ser castigado. Sin embargo, Palacio utiliza la voz del antropófago para, con recursos civilizatorios, hacer lo mismo que aplica la sociedad moderna, a saber, muestra la naturalidad y normalidad de la exclusión a través de la misma exclusión, le da la vuelta a los roles: el discurso civilizatorio comúnmente es el Nosotros, y Pablo Palacio coloca al discurso del bárbaro en ese puesto y, como tal, se dedica a formar su enemigo. De aquí se deduce que, como bien creía Van Dijk, las ideologías sirven para contraponer, formar grupos y, por lo tanto, formar certezas, e irónicamente, sus falsedades al mismo tiempo. De

esta manera muestra que la exclusión no es un dilema que atañe únicamente a la civilización, sino que también está presente en el actuar del bárbaro como condición social.

- Se debe tener en claro que aunque este trabajo concluya que tanto civilizado como bárbaro aplican lo mismo (la exclusión), existen matices entre uno y otro. Como se sabía, existe una lucha en el seno de la vida social por colocar un imaginario en la cima de las representaciones aceptadas, cuando uno de ellos lo logra, es a quienes se apeguen a él a quien se reconocerá derechos y legitimidades, mientras que el otro deberá quedar detrás. Este grupo que ejerce el poder establecerá y decidirá lo concerniente a la vida social y, por lo tanto, luchará por perpetuarse; en cambio, el otro, el marginado, al no poseer esta asimilación hegemónica, luchará por ser reconocido.
- Adicionalmente, el análisis del cuento llevó a concluir que el Ecuador no ha estado exento de este proceso de construcción de su identidad, el hecho de que este relato mostrara estos rasgos de la formación social y haya sido escrito en la época relatada es clara muestra de que Ecuador a inicios del siglo XX ingresó en un proceso de modernización no solo de sus ciudades, sino también de sus imaginarios. Estos se muestran en las relaciones de exclusión que Palacio pudo observar en su época, cómo nuevas personas iban apareciendo en nuevos espacios y fueron formando nuevos imaginarios que sustentaron una república que intentó acoplarse al lado civilizatorio occidental.
- El desencanto individual vivido por Palacio con aquella época conflictiva prueba que la literatura funciona no solo como reproductora de la sociedad como el caso de los realistas ecuatorianos, sino que puede además establecer nuevas estrategias comunicacionales alrededor de la otredad, representa, en este caso, al Nosotros y al otro como estrictamente iguales en tanto animales más cercanos a lo natural que al mundo artificial que se está adentrando en la vida ecuatoriana. Por tal motivo, la crítica social de Palacio radica en su acertada forma de mostrar los huesos de la sociedad, se enriquece de lo sórdido para mostrarlo como normal y, por tanto, ubicarlo dentro de escena ya no como oculto, sino como protagonista, aplicando el mismo juego civilizatorio, pero desde el otro lado del espejo.

- Por último, el antropófago es la muestra de esta lucha hegemónica, con él, Palacio deconstruye el discurso civilizatorio de la razón absoluta por encima de lo salvaje y apuesta por un discurso bárbaro de las discontinuidades. La contribución máxima del lojano a la comunicación es mostrar que así como la verdad puede construirse para deformar la mentira, la mentira puede deconstruir la verdad, con el matiz de que esa deconstrucción de la verdad ayuda a un desplazamiento del punto de vista no hacia afuera sino hacia adentro del mismo ser humano, mostrando así que la sociedad tiene más mentiras que verdades, su piso es más endeble que estable.

## ANEXOS

### Anexo 1: Cuento *El antropófago*

#### *El antropófago*

Allí está, en la Penitenciaría, asomando por entre las rejas su cabeza grande y oscilante, el antropófago. Todos lo conocen. Las gentes caen allí como llovidas por ver al antropófago. Dicen que en estos tiempos es un fenómeno. Le tienen recelo. Van de tres en tres, por lo menos, armados de cuchillas, y cuando divisan su cabeza grande se quedan temblando, estremeciéndose al sentir el imaginario mordisco que les hace poner carne de gallina. Después le van teniendo confianza; los más valientes han llegado hasta provocarle, introduciendo por un instante un dedo tembloroso por entre los hierros. Así repetidas veces como se hace con las aves enjauladas que dan picotazos. Pero el antropófago se está quieto, mirando con sus ojos vacíos. Algunos creen que se ha vuelto un perfecto idiota; que aquello fue sólo un momento de locura. Pero no les oiga; tenga mucho cuidado frente al antropófago: estará esperando un momento oportuno para saltar contra un curioso y arrebatarse la nariz de una sola dentellada. Medite Ud. en la figura que haría si el antropófago se almorzara su nariz. ¡Ya lo veo con su aspecto de calavera! ¡Ya lo veo con su miserable cara de lázaro, de sifilítico o de canceroso! ¡Con el unguis asomando por entre la mucosa amoratada! ¡Con los pliegues de la boca hondos, cerrados como un ángulo! Va Ud. a dar un magnífico espectáculo. Vea que hasta los mismos carceleros, hombres siniestros, le tienen miedo. La comida se la arrojan desde lejos. El antropófago se inclina, husmea, escoge la carne -que se la dan cruda-, y la masca sabrosamente, lleno de placer, mientras la sanguaza le chorrea por los labios. Al principio le prescribieron dieta: legumbres y nada más que legumbres; pero había sido de ver la gresca armada. Los vigilantes creyeron que iba a romper los hierros y comérselos a toditos. ¡Y se lo merecían los muy crueles! ¡Ponérseles en la cabeza el martirizar de tal manera a un hombre habituado a servirse de viandas sabrosas! No, esto no le cabe a nadie. Carne habían de darle, sin remedio, y cruda. ¿No ha comido usted alguna vez carne cruda? ¿Por qué no ensaya? Pero no, que pudiera habituarse, y esto no estaría bien. No estaría bien porque los periódicos, cuando usted menos lo piense, le van a llamar fiera, y no teniendo nada de fiera, molesta. No comprenderían los pobres que el suyo sería un placer como cualquier otro; como comer la fruta en el mismo árbol, alargando los labios y mordiendo hasta que la miel corra por la barba. Pero ¡qué cosas! No creáis en la sinceridad de mis disquisiciones. No quiero que nadie se forme de mí un mal concepto; de mí, una persona tan inofensiva. Lo del antropófago sí es cierto, inevitablemente cierto. El lunes último estuvimos a verlo los estudiantes de Criminología. Lo tienen encerrado en una jaula como de guardar fieras. ¡Y qué cara de tipo! Bien me lo he dicho siempre: no hay como los pícaros para disfrazar lo que son. Los estudiantes reíamos de buena gana y nos acercamos mucho para mirarlo. Creo que ni yo ni ellos lo olvidaremos. Estábamos admirados, y ¡cómo gozábamos al mismo tiempo de su aspecto casi infantil y del fracaso completo de las doctrinas de nuestro

profesor! -Véanlo, véanlo como parece un niño -dijo uno. -Sí, un niño visto con una lente. - Ha de tener las piernas llenas de roscas. -Y deberán ponerle talco en las axilas para evitar las escaldaduras. -Y lo bañarán con jabón de Reuter. -Ha de vomitar blanco. -Y ha de oler a senos. Así se burlaban los infames de aquel pobre hombre que miraba vagamente y cuya gran cabeza oscilaba como una aguja imantada. Yo le tenía compasión. A la verdad, la culpa no era de él. ¡Qué culpa va a tener un antropófago! Menos si es hijo de un carnicero y una comadrona, como quien dice del escultor Sofronisco y de la partera Fenareta. Eso de ser antropófago es como ser fumador, o pederasta, o sabio. Pero los jueces le van a condenar irremediablemente, sin hacerse estas consideraciones. Van a castigar una inclinación naturalísima: esto me rebela. Yo no quiero que se proceda de ninguna manera en mengua de la justicia. Por esto quiero dejar aquí constancia, en unas pocas líneas, de mi adhesión al antropófago. Y creo que sostengo una causa justa. Me refiero a la irresponsabilidad que existe de parte de un ciudadano cualquiera, al dar satisfacción a un deseo que desequilibra atormentadoramente su organismo. Hay que olvidar por completo toda palabra hiriente que yo haya escrito en contra de ese pobre irresponsable. Yo, arrepentido, le pido perdón. Sí, sí, creo sinceramente que el antropófago está en lo justo; que no hay razón para que los jueces, representantes de la vindicta pública... Pero qué trance tan duro... Bueno... lo que voy a hacer es referir con sencillez lo ocurrido... No quiero que ningún malintencionado diga después que soy yo pariente de mi defendido, como ya me lo dijo un Comisario a propósito de aquel asunto de Octavio Ramírez. Así sucedió la cosa, con antecedentes y todo:

En un pequeño pueblo del Sur, hace más o menos treinta años, contrajeron matrimonio dos conocidos habitantes de la localidad: Nicanor Tiberio, dado al oficio de matarife, y Dolores Orellana, comadrona y abacera. A los once meses justos de casados les nació un muchacho, Nico, el pequeño Nico, que después se hizo grande y ha dado tanto que hacer. La señora de Tiberio tenía razones indiscutibles para creer que el niño era oncemestino, cosa rara y de peligros. De peligros porque quien se nutre por tanto tiempo de sustancias humanas es lógico que sienta más tarde la necesidad de ellas. Yo desearía que los lectores fijen bien su atención en este detalle, que es a mi ver justificativo para Nico Tiberio y para mí, que he tomado cartas en el asunto. Bien. La primera lucha que suscitó el chico en el seno del matrimonio fue a los cinco años, cuando ya vagabundeaba y comenzó a tomársele en serio. Era a propósito de la profesión. Una divergencia tan vulgar y usual entre los padres, que casi, al parecer, no vale la pena darle ningún valor. Sin embargo, para mí lo tiene. Nicanor quería que el muchacho fuera carnicero, como él. Dolores opinaba que debía seguir una carrera honrosa, la Medicina. Decía que Nico era inteligente y que no había que desperdiciarlo. Alegaba con lo de las aspiraciones -las mujeres son especialistas en lo de las aspiraciones. Discutieron el asunto tan acremente y tan largo que a los diez años no lo resolvían todavía. El uno: que carnicero ha de ser; la otra: que ha de llegar a médico. A los diez años Nico tenía el mismo aspecto de un niño; aspecto que creo olvidé de describir. Tenía el pobre muchacho una carne tan suave que le daba ternura a su madre; carne de pan



mojado en leche, como que había pasado tanto tiempo curtiéndose en las entrañas de Dolores. Pero pasa que el infeliz había tomádole serias aficiones a la carne. Tan serias que ya no hubo que discutir: era un excelente carnicero. Vendía y despostaba que era de admirarlo. Dolores, despechada, murió el 15 de mayo de 1906 (¿Será también este un dato esencial?). Tiberio, Nicanor Tiberio, creyó conveniente emborracharse seis días seguidos y el séptimo, que en rigor era de descanso, descansó eternamente. (Uf, esta va resultando tragedia de cepa).

Tenemos, pues, al pequeño Nico en absoluta libertad para vivir a su manera, sólo a la edad de diez años. Aquí hay un lago en la vida de nuestro hombre. Por más que he hecho, no he podido recoger los datos suficientes para reconstruirla. Parece, sin embargo, que no sucedió en ella circunstancia alguna capaz de llamar la atención de sus compatriotas. Una que otra aventurilla y nada más. Lo que se sabe a punto fijo es que se casó, a los veinticinco, con una muchacha de regulares proporciones y medio simpática. Vivieron más o menos bien. A los dos años les nació un hijo, Nico, de nuevo Nico. De este niño se dice que creció tanto en saber y en virtudes, que a los tres años, por esta época, leía, escribía, y era un tipo correcto: uno de esos niños seriotos y pálidos en cuyas caras aparece congelado el espanto. La señora de Nico Tiberio (del padre, no vaya a creerse que del niño) le había echado ya el ojo a la abogacía, carrera magnífica para el chiquitín. Y algunas veces había intentado decírselo a su marido. Pero éste no daba oídos, refunfuñando. ¡Esas mujeres que andan siempre metidas en lo que no les importa! Bueno, esto no le interesa a Ud.; sigamos con la historia: La noche del 23 de marzo, Nico Tiberio, que vino a establecerse en la Capital tres años atrás con la mujer y el pequeño -dato que he olvidado de referir a su tiempo-, se quedó hasta bien tarde en un figón de San Roque, bebiendo y charlando. Estaba con Daniel Cruz y Juan Albán, personas bastante conocidas que prestaron, con oportunidad, sus declaraciones ante el Juez competente. Según ellos, el tantas veces nombrado Nico Tiberio no dio manifestaciones extraordinarias que pudieran hacer luz en su decisión. Se habló de mujeres y de platos sabrosos. Se jugó un poco a los dados. Cerca de la una de la mañana, cada cual la tomó por su lado. (Hasta aquí las declaraciones de los amigos del criminal. Después viene su confesión, hecha impudicamente para el público). Al encontrarse solo, sin saber cómo ni por qué, un penetrante olor a carne fresca empezó a obsesionarlo. El alcohol le calentaba el cuerpo y el recuerdo de la conversación le producía abundante saliveo. A pesar de lo primero, estaba en sus cabales. Según él, no llegó a precisar sus sensaciones. Sin embargo, aparece bien claro lo siguiente: Al principio le atacó un irresistible deseo de mujer. Después le dieron ganas de comer algo bien sazonado; pero duro, cosa de dar trabajo a las mandíbulas. Luego le agitaron temblores sádicos: pensaba en una rabiosa cópula, entre lamentos, sangre y heridas abiertas a cuchilladas. Se me figura que andaría tambaleando, congestionado. A un tipo que encontró en el camino casi le asalta a puñetazos, sin haber motivo. A su casa llegó furioso. Abrió la puerta de una patada. Su pobre mujercita despertó con sobresalto y se sentó en la cama. Después de encender la luz se quedó mirándolo temblorosa, como presintiendo algo en sus ojos colorados y saltones. Extrañada, le

preguntó: -¿Pero qué te pasa, hombre? Y él, mucho más borracho de lo que debía estar, gritó: -Nada, animal; ¿a ti qué te importa? ¡A echarse! Mas, en vez de hacerlo, se levantó del lecho y fue a pararse en medio de la pieza. ¿Quién sabía que le irían a mentir a ese bruto? La señora de Nico Tiberio, Natalia, es morena y delgada. Salido del amplio escote de la camisa de dormir, le colgaba un seno duro y grande. Tiberio, abrazándola furiosamente, se lo mordió con fuerza. Natalia lanzó un grito. Nico Tiberio, pasándose la lengua por los labios, advirtió que nunca había probado manjar tan sabroso. ¡Pero no haber reparado nunca en eso! ¡Qué estúpido! ¡Tenía que dejar a sus amigotes con la boca abierta! Estaba como loco, sin saber lo que le pasaba y con un justificable deseo de seguir mordiendo. Por fortuna suya oyó los lamentos del chiquitín, de su hijo, que se frotaba los ojos con las manos. Se abalanzó gozoso sobre él; lo levantó en sus brazos, y, abriendo mucho la boca, empezó a morderle la cara, arrancándole regulares trozos a cada dentellada, riendo, bufando, entusiasmándose cada vez más. El niño se esquivaba y él se lo comía por el lado más cercano, sin dignarse escoger. Los cartílagos sonaban dulcemente entre los molares del padre. Se chupaba los dientes y lamía los labios. ¡El placer que debió sentir Nico Tiberio! Y como no hay en la vida cosa cabal, vinieron los vecinos a arrancarle de su abstraído entretenimiento. Le dieron de garrotazos, con una crueldad sin límites; le ataron, cuando le vieron tendido y sin conocimiento; le entregaron a la Policía... ¡Ahora se vengarán de él! Pero Tiberio (hijo), se quedó sin nariz, sin orejas, sin una ceja, sin una mejilla. Así, con su sangriento y descabado aspecto, parecía llevar en la cara todas las ulceraciones de un Hospital. Si yo creyera a los imbéciles tendría que decir: Tiberio (padre) es como quien se come lo que crea.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Acosta, A. (2006). *Breve historia económica del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
2. Aguirre, F. (1995). *Siempre... érase una vez... -una muestra de la narrativa lojana-*. Loja: Lojagrafic.
3. Almazán, A. (2016). ¿Ruralidad o barbarie? *Oxímora: Revista internacional de ética y política*.
4. Austin, J. (1991). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
5. Ayala Mora, E. (2008). *Resumen de historia del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
6. Baeza, M. A. (2011). Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales. En J. A. Juan R. Coca, *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales* (págs. 31 - 42). Badajoz: Asociación Cultural Tremn.
7. Balandier, G. (1988). *Modernidad y poder: el desvío antropológico*. Barcelona: Júcar.
8. Bourdieu, P. (2005). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.
9. Carvallo, M. (2006). Pablo Palacio: untratado de antropofagia. *Universidad del Azuay*, 63 - 78.
10. Castoriadis, C. (2007). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
11. Cerda, H. (1993). *Los elementos de la investigación*. Quito: Abya Yala.
12. Cevallos, S. (2006). *Contaminación narrativa: Las estéticas de Jorge Icaza y Pablo Palacio bajo el signo de lo barroco y lo cinematográfico*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
13. Cevallos, S. (2006). Propuestas literarias modernas: la incorporación de otros lenguajes en las narrativas icaciana y palaciana. *Kipus*, 5 - 27.
14. Cuadrada, C. (2015). Marginalidad y otredad en Cataluña (siglos XIV-XVI. *En la España Medieval*, 57-97.
15. Deler, J.-P. (s.f.). Transformaciones regionales y organización del espacio nacional ecuatoriano entre 1830 y 1930. En J. Maiguashca, *Historia y región en el Ecuador: 1930-1930* (págs. 295-355). Quito: Corporación Editora Nacional.
16. Dublin, M. (19 de 03 de 2010). *El indio, la Antropofagia y el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade*. Obtenido de Pendiente de migración: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero44/manantro.html>

17. Echeverría, B. (2011). *Ensayos Políticos*. Quito: Ministerio de Coordinación de la Política y Gobiernos Autónomos Descentralizados.
18. Eco, U. (2011). *Construir al enemigo*. Lumen.
19. Fernández Retamar, R. (2004). *Calibán*. Buenos Aires: CLACSO.
20. Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
21. Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
22. Foucault, M. (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Fábula.
23. Foucault, M. (2003). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
24. Fraser, N. (1999). *Repensando la esfera pública: Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente*. Quito: CAAP.
25. Friese, H. (2004). La otredad de Europa. *Política y Sociedad*, 99-112.
26. González, B. (1996). El cuerpo salvaje de la nación: ciudadanías desplazadas (Siglo XXI). *Kipus: Revista Andina de Letras*, 4-18.
27. Gramsci, A. (1984). *Cuadernos de la cárcel*. México D. F.: Era.
28. Grijalva, J. C. (1997). *Civilización y barbarie en Las Catilinarias de Juan Montalvo*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
29. Gruppi, L. (1978). *El concepto de hegemonía en Gramsci*. México D. F.: Cultura Popular.
30. Hernández Sampieri, Roberto. (2004). *Metodología de la investigación*. México D.F.: McGraw-Hill Interamericana.
31. Hernández, J. (2013). ¿Qué tan extraño es el extraño? Consideraciones de la otredad en Simmel, Sennett y Bauman. *RELACSO: Revista estudiantil latinoamericana de ciencias sociales*, 1-16.
32. Herrera, P. (2013). *Pablo Palacio: Obras Completas*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión.
33. Holst, G. (1998). Pablo Palacio y un largo, inmenso y razonado desarreglo de todos los sentidos. *Kipus*, 59-75.
34. Lacan, J. (1996). *El estadio del espejo como formador de la función del yo, tal y como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. Siglo XXI.
35. Martín, C. (2010). La conquista del "otro": en los filmes Aguirre la ira de Dios y Fitzcarraldo de W. Herzog. *Revista de los estudiantes de la Universidad Andina Simón Bolívar*.

36. Mejía, E. (2006). Civilización y barbarie en Facundo de Domingo Faustino Sarmiento. *Historia y Espacio*, 109-118.
37. Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía: Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO.
38. Moreano, A. (2015). *Vanguardia y realismo en el Ecuador*. Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura.
39. Nietzsche, F. (1970). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Buenos Aires: Prestigio.
40. Nietzsche, F. (10 de 05 de 2016). *Así habló Zaratustra*. Obtenido de Alejandria digital: <http://www.alejandriadigital.com/2016/05/10/asi-hablo-zaratustra-de-friedrich-nietzsche-en-pdf-obra-de-dominio-publico-descarga-gratuita/>
41. Nuzzo, E. (2003). Figuras de la barbarie: lugares y tiempos de la barbarie en Vico. *Cuadernos sobre Vico*, 151-162.
42. Ozoukouo, N. d. (2013). *La dualidad Civilización/Barbarie en la selva de José Eustasio Rivera: "La Vorágine", los llanos de Rómulo Gallegos: "Doña Bárbara" y las pampas de Ricardo Güiraldes: "Don Segundo Sombra"*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
43. Palacio, P. (2013). El antropófago. En P. Herrera, *Pablo Palacio: Obras Completas* (págs. 30-34). Quito: Casa de la Cultura.
44. Palacios, Á. (2002). La figura del mal en la narrativa de Pablo Palacio. *Kipus: Revista Andina de Letras*, 75-92.
45. Paredes, I. (2014). *Representaciones en tensión: EL cuerpo joven den los medios, la educación y el Estado*. Quito: Corporación Editora Nacional.
46. Parrilla, M. V. (2007). Tan otro que ni otredad posee: eso que llaman el animal. *Revista de Filosofía*, 71-78.
47. Paz y Miño, J. (2002). *La Revolución Juliana: Nación, Ejército y bancocracia*. Quito: Abya-Yala.
48. Paz y Miño, J. (2013). *La Revolución Juliana en el Ecuador*. Quito: Ministerio Coordinador de Política Económica.
49. Pérez Torres, R. (2013). Prólogo. En P. Herrera, *Pablo Palacio: Obras Completas* (págs. 9-17). Quito: Casa de la Cultura.
50. Pintos, J.-L. (1995). *Orden social e imaginarios sociales*. Santiago de Campostela: Universidad de Campostela, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.

51. Polo, R. (2010). Crítica y modernidad. De la emergencia Tzánzica al Frente Cultural. Quito en la década de los sesenta. En F. Burbano de Lara, *Transiciones y rupturas: El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX* (págs. 341-376). Quito: FLACSO.
52. Randazzo, F. (2011). LA irremediable intromisión de lo imaginario. En J. A. Juan R. Coca, *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales* (págs. 9-14). Badajoz: Asociación Cultural Tremn.
53. Re, L. (2012). 'Barbari civilizzatissimi': Marinetti and the futurist myth of barbarism. *Journal of modern italian studies*.
54. Rea, A. (2006). La europeización de la política migratoria y la transformación de la otredad. *Revista española de investigaciones sociológicas*, 157-183.
55. Robles, H. (2006). *La noción de vanguardia en el Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
56. Rodríguez, M. (2006). *Narradores ecuatorianos de la década del 1950: poéticas para la lectura de modernidades periféricas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
57. Rodríguez, M. (2014). La naturaleza y la otredad humana en Nuestra América y otros textos de José Martí. *Revista Estudios*, 2-14.
58. Saint-Geours, Y. (s.f.). La Sierra Centro y Norte. En J. Maiguashca, *Historia y región en el Ecuaro: 1830 - 1930* (págs. 143-188). Quito: Corporación Editora Nacional.
59. Sánchez Capdequí, C. (2011). Dialéctica de lo social: El imaginario del iniciar y el iniciar del imaginario. En J. A. Juan R. Coca, *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales* (págs. 15-30). Badajoz: Asociación Cultural Tremn.
60. Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
61. Todorov, T. (1998). *La conquista de América: el problema del otro*. Madrid: Siglo XXI.
62. Ubidia, A. (1999). Costumbrismo y criollismo en el Ecuador. *Kipus: Revista Andina de Letras*, 63-70.
63. Van Dijk, T. (2003). *Ideología y discurso: Una introducción multidisciplinaria*. Barcelona: Ariel.
64. Van Dijk, T. (2005). Política, ideología y discurso. *Quórum Académico*, 15-47.
65. Vega, A. (2014). *La representación de la otredad en las películas La nación clandestina de Jorge Sanjinés y Zona sur de Juan Carlos Valdivia en tiempos de nación y plurinacionalidad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
66. Veliz, M. (2014). Otredad y punto de vista: Reescrituras cinematográficas de la tradición gótica. *Imagofagia*, 1-23.

67. Vicat, M. (2013). *Mitología Griega*. Buenos Aires: Libertador.
68. Vizer, E. (s.f.). *La trama (in)visible de la vida social: comunicació, sentido y realidad*. Documento digital.
69. Watzlawick, P. (1995). *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*. Barcelona: Herder.
70. Williams, R. (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Los Cuarenta.