

Hacia una arqueología de lo caníbal: saber, discurso y subjetivación del “otro” caribeño*

Toward an Archaeology of the Cannibal: Knowledge, Discourse, and the Subjectivation of the Caribbean “Other”

Julían Esteban Castillo Aponte**



Fecha de entrega: 20/05/2025

Fecha de evaluación: 25/07/2025

Fecha de aprobación: 29/07/2025

Citar como: Castillo-Aponte, J. (2025). Hacia una arqueología de lo caníbal: saber, discurso y subjetivación del “otro” caribeño. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 46(133), 42-55. <https://doi.org/10.15332/25005375.10995>

Resumen

El propósito de este artículo es visibilizar el plano de consistencia de tres regímenes de verdad

asociados a diferentes producciones históricas del cinocéfalo. Esto con el motivo de visibilizar, por medio de la “caja de herramientas” derivadas de la arqueología de Michel Foucault, formaciones discursivas que desencadenaran en la emergencia simbólica de la expresión “caníbal” asignada por parte de Cristóbal Colón, objetivando eventualmente por vía de metátesis a los pueblos caribeños. Así pues, se desarrollan tres estratos como subapartados: del siglo XVI hasta el siglo XIII, del siglo XIII hasta el siglo I d. C. y del siglo V a. C. hasta el siglo XXXI a. C. Por último, se proponen conclusiones claves sobre la relación bipartita saber-poder.

Palabras clave. acontecimientos discursivos, formación discursiva, procedimiento arqueológico, producciones cinocefálicas, regímenes de verdad, perspectiva contrateleológica.

Abstract

The purpose of this article is to render visible the plane of consistency of three regimes of truth associated with different historical productions of the cynocephalus. The aim is to make visible, through the “toolbox” derived from Michel Foucault’s archaeology, discursive formations that led to the symbolic emergence of the expression “cannibal” ascribed by Christopher Columbus, which eventually, by way of metathesis, objectified Caribbean peoples. Three strata are thus developed as subsections: from the sixteenth to the thirteenth century, from the thirteenth century to the first century AC, and from the fifth century BC to the thirty-first century BC.

*Este artículo de investigación se llevó a cabo a partir de los resultados obtenidos en el trabajo monográfico

Hacia una arqueología de lo caníbal: saber, discurso y subjetivación del “otro” caribeño, iniciado el 21 de octubre de 2024 y sustentado el 28 de octubre de 2025 como modalidad de grado para optar al título de Licenciado en Humanidades y Lengua Castellana de la Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Colombia), bajo la orientación del Dr. Adrián José Perea Acevedo.

**Estudiante investigador del Programa Académico de la Licenciatura en Humanidades y Lengua Castellana de la Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, en Bogotá D.C. (Colombia). Correo: juliancastilloaponte@gmail.com. ORCID: [0009-0003-3083-4153](https://orcid.org/0009-0003-3083-4153).

Finally, key conclusions are proposed concerning the bipartite relation of power/knowledge.

Keywords. discursive events, discursive formation, archaeological methodology, cynocephalus productions, regimes of truth, counter-teleological perspective.

Introducción

On y traiterait du « corps politique » comme ensemble des éléments matériels et des techniques qui servent d'armes, de relais, de voies de communication et de points d'appui aux relations de pouvoir et de savoir qui investissent les corps humains et les assujettissent en en faisant des objets de savoir.¹

Michel Foucault, *Surveiller et punir*

Lo caníbal, históricamente prejuizado por las estructuras morales de las espiritualidades tradicionales, los regímenes alimenticios y los marcos normativos, se convirtió en un eje lexemático que atravesó múltiples dimensiones: prácticas sociales, totalidades de sentido y marcos epistemológicos, entre otros. Dicho de otro modo, lo caníbal se volvió un núcleo organizador lexemático que, a veces subrepticamente, a veces a cielo abierto, reconfiguró diversos campos semánticos, los cuales permanecieron abiertos: estuvieron en constante reterritorialización y desterritorialización. No en vano, lo caníbal, erigido por un régimen previo de significación, cuyo discurso de verdad fue agenciado por múltiples significantes que gravitaron en torno a un significado arbitrario y circunstancial, se levantó sobre el zócalo de

enunciación “antropofagia” (en griego ἀνθρωποφαγία; en latín *anthrōpophagía*) en tanto sustrato semántico subyacente de una materialidad que estructuró, desde la eventualidad de los acontecimientos históricos, la emergencia de una práctica discursiva.

Resulta plausible, en el aquí y el ahora, pensar que lo caníbal, al haber experimentado diferentes alteraciones semánticas en el devenir propio de la historia, se ha constituido como una producción sinonímica de la “antropofagia”, pero con una especificidad negativa en su significado. Lo cierto es que, de acuerdo con el sistema lingüístico, las condiciones históricas de producción de lo caníbal dependieron de un sistema de factibilidad diametralmente opuesto a la emergencia de la “antropofagia” y su campo de inmanencia. Aun cuando ambos vocablos mantienen condiciones de sinonimia que, de ningún modo, son ahistóricas en cuanto acontecimientos discursivos, la polisemia de uno es menos cargada semánticamente que la del otro, dentro de los sistemas regulativos de la tipología prohibido-permitido. Es por ello que, en lugar de localizar las sedimentaciones históricas constitutivas en su emergencia sinonímica, según los sistemas de aceptabilidad propios de la época, a través de la *empiricidad* del archivo, me concentraré a lo largo de este texto en visibilizar los cortes y escansiones de emergencias simbólicas² que dieron lugar a la producción discursiva de lo caníbal.

Por lo anterior, valiéndome de la “caja de herramientas” proporcionadas por la arqueología de Michel Foucault (2021) en su calidad de procedimiento filosófico-histórico, el propósito que conducirá este trabajo consistirá en visibilizar los regímenes de verdad asociados a tres figuras cinocéfalas, a saber, las bestias con cuerpo humano pero con cabeza de canino como materialidades discursivas que, alguna vez, se adjudicó, de manera circunstancial, a los caribes una vez arribó Cristóbal Colón en 1492. Arqueologizar es, ante todo, una aplicación, susceptible de ser actualizada de cara

¹La conferencia Qu'est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung] (¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]) (2018) fue dictada el 27 de mayo de 1978 ante la Société Française de Philosophie en la Universidad de la Sorbona. Allí, particularmente, se introdujo un punto de inflexión en el pensamiento de Foucault en lo que concierne a la crítica, el cual ya venía elaborando en el curso impartido entre enero y abril en el Collège de France, titulado Sécurité, territoire, population (Seguridad, territorio, población), al acentuar la perentoriedad de la crítica frente a los desafíos que atravesaba la sociedad de su tiempo.

²Si la empresa arqueológica, siguiendo al filósofo argentino Edgardo Castro (1995), se hizo manifiesta mediante una circularidad entre el análisis histórico y la reflexión filosófica, cabría decir, al respecto, que las escansiones son los efectos derivados de la discontinuidad, es decir, los ejercicios de corte en el plano histórico.

al presente, encaminada a mostrar, desde la discontinuidad histórica, el cuándo, el cómo y las condiciones de posibilidad en que un discurso emergió. Si el aparato discursivo, suministrado por un conjunto de reglas sociales institucionalizadas, ordenadas y articuladas, se despliega dentro de las prácticas sociales a nivel molecular como una variable estratégica conforme a la producción histórica de su régimen de verdad, la empresa arqueológica buscará, entonces, su desmontaje analítico.

Por ello, mi interés se basa en comprender la racionalidad singular constitutiva del almirante al entrar en contacto con los caribes, no para caer en los diques universales de sostener una pretensión de verdad o falsedad sobre el posible “acto antropofágico”, sino, más bien, analizar críticamente³ las relaciones de poder que, a lo mejor, se produjeron en la objetivación, por medio del orden del saber, a los pueblos caribeños como “caníbales”.

La hipótesis que manejo provisionalmente es que, al momento de emprender su viaje, Colón tenía un horizonte geográfico configurado por un a priori que lo indujo, al escuchar por parte de los taínos sobre los caribes, a pensar que estos pueblos, habitantes del extremo oriental del *orbis terrarum*, eran súbditos cinocéfalos del Gran Kan. Esta inserción demanda no partir del universal “caníbal” al momento de realizar este tratamiento contrateleológico, pues hacerlo implicaría descorporalizar, deshistorizar y desubicar epistémicamente el desencadenamiento de la relación de poder. Me detendré, todo lo contrario, en la conversión simbólica asignada por Colón desde una ontología crítica del presente, centrada en el ser-bestial cinocefálico, el ser-asiático producto del *orbis terrarum* y la servidumbre del Kan, cuando emergió el enunciado “caníbal”.

Prodigar el uso de la arqueología como propuesta alternativa de estudio crítico no es venido a menos, pues responde a una elección motivada por su

³“Ser maestro implica ser necesariamente un ser crítico, un ser específicamente crítico. La formación de ciudadanos supone que quien los forma es capaz de criticar para reproducir y crear las ofertas críticas de la cultura. No es maestro quien trabaja para mantener las cosas como están, lo es quien pone en tela de juicio a la cultura en la que vive como objetivo de su tarea existencial” (Perea, 2018, p. 241).

potenciación a nivel político, epistemológico y social, en torno a unas técnicas de poder específicas producidas en la historia a través de la relación saber-poder. Con motivo de ello, su uso obedece a una *ontología crítica del presente*, es decir, “como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres” (Foucault, 2003, p. 93)⁴.

La empresa arqueológica, como analítica del discurso, es una indagación que pone a juicio crítico el papel de las disciplinas socio-históricas, etnológicas y antropológicas, partícipes en la revisión totalizadora de naturaleza teleológica de los fenómenos históricos. Debido a ello, en palabras de Foucault (2007), a través de su *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France (1978-1979)*, “en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, [...] [comenzaría] por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas” (p. 18).

Se trata de considerar, en todo caso, las prácticas concretas singulares que emergieron tras el desembarco dirigido por Colón en 1492 como grilla de inteligibilidad para la concreción enunciativa de lo caníbal, mas no en sentido contrario. Ahora bien, la perentoriedad superlativa de llevar a cabo este ejercicio en los estudios sociales como estrategia calculada ante unos límites de sujeción, y atendiendo al principio ético de *criticar para crear* (Perea, 2018), estriba en el hecho de que lo caníbal pareciera tener una emergencia inmanente que no se confina al viejo pasado antropológico, clásico o helenístico, pues la expresión “caníbal” no tiene raíces etimológicas griegas.

A saber, su constitución enunciativa parece no pertenecer al horizonte de lo decible en la Antigüedad, en la medida en que no se hallaban unas condiciones de aceptabilidad suficientes para manifestarse en ese régimen de visibilidad. Razón por la cual su

⁴“La libertad del pensamiento se presenta ahora como una manera de vivir en la que el ejercicio analítico tiene por objeto dar cuenta de la emergencia de los límites que nos han hecho ser hoy lo que somos para establecer los puntos de ataque como estrategia para construir límites nuevos” (Perea, 2017, p. 35).

emergencia, aunque se diera de manera imprevista, generó un terreno propicio para un mal-decir, como forma discursiva de contención que despojó al ser o desontologizó los cuerpos negros caribeños, puesto que se presentó como “condena, es el hecho de inhabilitar a los otros, que no pueden decir nada desde ellos mismos, sin pasar por los discursos dominantes de los que hablan o dicen de nosotros-otros” (Villa, 2013, p. 87).

Para la consecución de ello, y analizando los documentos arqueológicamente constituidos, plantearé tres cortes como subapartados para examinar los diferentes regímenes de verdad: del siglo XVI hasta el siglo XIII, del siglo XIII hasta el siglo I d. C. y del siglo V a. C. hasta el siglo XXXI a. C. El primer corte localizará los primeros acontecimientos para un régimen de verdad que se produjo una vez realizada la enunciación de “caníbal” por iniciativa de Colón hacia el Caribe y su sistema de aceptabilidad de época. Me detendré acá para analizar los posibles efectos derivados en las formaciones discursivas antes de su enunciación.

El segundo corte situará un régimen de verdad que, a diferencia del anterior y sin reservas, se hallará entramado en un marco teológico propio del cristianismo, que produjo un cinocéfalo apoyándose en un conjunto de reglas institucionales. Mi atención residirá, por un lado, en establecer las condiciones de emergencia en la conversión evangelizante que desplegó el Cristianismo Bizantino hacia Réprobo y, por otro lado, la actitud que se asumió tras las consideraciones expuestas por San Agustín (2022) en *De civitate Dei (La ciudad de Dios)* acerca de los cinocéfalos.

El tercer y último corte ubicará un régimen de verdad singularizado por su teriomorfismo, donde el cinocéfalo, en tanto chacal, desempeñará un papel trascendental en la escatología egipcia. Allí examinaré la condición de *psicopompo* (guía de almas) y supervisor del pesaje del corazón en el juicio de Osiris que poseyó la deidad egipcia Anubis. Significa entonces que estos tres cortes históricos se llevarán a cabo según la concomitancia entre enunciado, discurso y documento.

Orbis terrarum como horizonte geográfico: ser-asiático y ser-bestial

Durante el año 1501, Américo Vespucio, un explorador florentino, partió junto con tres barcos desde Lisboa hacia Cabo Verde, representando la soberanía y los intereses del rey Manuel I de Portugal. Su objetivo cifraba la idea, como especificó el historiador mexicano Edmundo O’Gorman (1992), de explorar más hacia el Sur de lo definido por la flota del explorador portugués Pedro Álvares Cabral en el año 1500 y obtener información concreta sobre la mejor ruta para ingresar a Asia, es decir, la tierra habitada pero inexplorada en su completitud.

Después de enviar una carta a Lorenzo de’ Medici el 4 de junio de 1501, Vespucio pensó que era clave llegar al *Sinus Magnus* (Gran Golfo) para luego dirigirse hacia el Océano Índico y conocer la ruta para volver a Europa rodeando África por el cabo de Buena Esperanza; sin embargo, contrario a sus propósitos, arribaron en agosto a las costas de la actual Brasil que, bajo su juicio y según la percepción extendida, eran tierras pertenecientes a Asia. Allí, dijo O’Gorman (1992), emprendieron un viaje para concertar la ruta más adecuada, en términos de factibilidad, hacia el Océano Índico, pero alcanzaron el límite meridional determinado por el *Tratado de Tordesillas*.

Ante la expectativa de lo que había en el Sur, y contraviniendo tal demarcación, decidieron permanecer con el deseo, pero sin el consentimiento oficial. Vespucio ejecutó diferentes observaciones astronómicas para determinar la longitud y la latitud de dichas tierras. Sin la posibilidad de haber hallado el Océano Índico, contó O’Gorman (1992), Vespucio retornó a Lisboa a comienzos de septiembre de 1502. Al determinar que la línea costera se prolongaba más hacia el Sur, postuló un a posteriori afirmando, a través de una carta dirigida nuevamente a Lorenzo de’ Medici, que esas tierras eran un *Mundus Novus*.

Nueve años antes, con el respaldo de los Reyes Católicos, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, el navegante genovés Cristóbal Colón arribó, el 11 o 12 de octubre, durante su primer viaje, a una isla conocida como Guanahaní por los nativos que, avistada por Rodrigo de Triana, pertenecía a uno de los archipiélagos colindantes con Cipango (Japón). Tal hallazgo, supuesto esmeradamente desde hace

algunos años, y siguiendo a O’Gorman (1992), le hizo convencerse a sí mismo que había llegado a la prodigiosa segunda parte del extremo oriental del *orbis terrarum*, sin considerar con pudor la posibilidad fáctica de haber desembocado en una tierra antípoda u *orbis alterius*, conocida desde la Antigüedad como zona antecúmene, a saber, como zona inhabitada por lo humano.

Cabría recordar que el *orbis terrarum*, conformado por África, Asia y Europa, no solo configuró una división geográfica bajo el criterio ecuménico, sino que también configuró una jerarquía moral del ser. El *orbis alterius*, en realidad, por su ubicación más allá del límite geográfico, podría ser habitado por criaturas irracionales parecidas a las bestias en cuanto costumbres⁵. La totalidad de sentido o concepción de mundo estaba circunscrita para ese entonces; tan solo se contaba con experiencias maravillosas como las del viajero italiano Marco Polo o el presunto caballero Juan de Mandeville para formular juicios de valor y establecer argumentos deliberativos sobre la alteridad del otro-asiático.

La condición de “mismidad-asiática” como habitantes del *orbis terrarum*, tal como arguyó el filósofo argentino Enrique Dussel (1992), que atribuyeron tanto Colón como sus tripulantes hacia los habitantes de aquellas tierras no fue concluyente, pues procedía de una producción histórica en los *dominios de la memoria* supuesta desde cierta facticidad circunstancial sobre cómo debía ser un asiático. Ello obtuvo sentido debido a la motivación que condujo a Colón para emprender su viaje: un *a priori* sobre los límites de la Isla de la Tierra.

⁵Vale expresar que, a juicio del historiador italiano Paolo Vignolo (2009), durante la transmisión de los textos medievales se produjo un cambio fonético-semántico entre *anti-podi* (pies opuestos) y el término griego *skia-podoi* (sombra-pies). A saber, el prefijo *ἀντί* (*anti*-) se traducía como “opuesto”, mientras que el prefijo *σκιά* (*skia*-) se traducía como “sombra”. Sin embargo, la presencia común de *πόδες* (-*pies*) en ambos vocablos estimuló una superposición de significados en la transmisión lingüística; en pocas palabras, si antípodas (en griego *ἀντίποδες*) designaba en sentido geográfico a “aquellos con los pies opuestos”, dicho concepto terminó por entrecruzarse con *skia-podoi* (en griego *σκιάποδες*) y su significado monstruoso.

Al designar como “seres-asiáticos” a los habitantes de esas tierras, terminó por subsumirlos como “lo-mismo” en el horizonte de mundo que atravesaba las totalidades en las que Colón y su tripulación se hallaban sumergidos. Es dado decir, en rigor, que ya no podían ser constituidos como “alteridades” propias de un mundo ignoto, sino como mismidad en tanto “seres-asiáticos”. Este *a priori* no lo objetó Colón siquiera el 21 de octubre, pues era impávido su propósito de entregar al Gran Kan las credenciales realizadas por los Reyes Católicos en la ciudad de Quinsay: “Más todavía, tengo determinado de ir a la tierra firme y a la ciudad de Quisay y dar las cartas de Vuestras Altezas al Gran Can y pedir respuesta y venir con ella” (Colón, 1982, p. 42).

No obstante, el proyecto colombino ignoraba que la dinastía Yuan había perecido ante los Ming en 1368. Es decir, los Reyes Católicos pretendían instaurar una correspondencia con el recelado dominio mongol cuando, en realidad, este había agonizado hacía más de ciento veinticuatro años. Ocho días más tarde, el 30 de octubre, Colón, ubicado en la 42° de latitud norte, sospechaba estar cerca de las tan ambicionadas costas de Catay: “[...] y dize que avía de trabajar de ir al Gran Can, que pensava qu’estava por allí o a la ciudad de Cathay, que’es del Gran Can, que dicen que es muy grande, según le fue dicho antes que partiese de España” (p. 48).

El 4 de noviembre, al cabo de los días, una vez estando en las proximidades de Zaitón y Quinsay, el explorador español Martín Alonso Pinzón, con dos pedazos de canela, comentó al resto de la tripulación que un marinero portugués había divisado a un nativo cargando manojos color bermejo que parecían canela. Colón, por su parte, le presentó con inquietud a los nativos algunas muestras de auténtica canela y pimienta. Ellos le señalaron una isla, orientada hacia el suroeste, que los tripulantes y Colón interpretaron desde su marco de referencia como Bohío, ahora Haití y República Dominicana, conocida por sus habitantes con “hocicos de perros” y otros con “un único ojo”, quienes degollaban a sus víctimas para beber su sangre y cortarles su naturaleza:

Luego, en amaneciendo, entró el Almirante en la barca y salió a tierra a çacar de las aves que'l día antes avía visto. Después de buuelto, vino a él Martín Alonso Pinzón

con dos pedaços de canela, y dixo que un portugués que tenía en su navío avía visto a un indio que traía dos manojos d'ella grandes, pero que no se la osó resgatar por la pena que'l Almirante tenía puesta que nadie resgatase. Dezía más, que aquel indio traía unas cosas bermejas como nuezes. El contramaestre de la Pinta dixo que avía hallado árboles de canela. Fue el Almirante luego allá y halló que no eran. Mostró el Almirante a unos indios de allí canela y pimienta, parece de la que llevaba de Castilla para muestra, y cognoscieronla, diz que, y dixerón por señas que cerca de allí avía mucho de aquello al camino del Sueste. Mostróles oro y perlas y respondieron ciertos viejos que en un lugar que llamaron Bohío avía infinito y que lo traían al cuello y a las orejas y a los braços y a las piernas, y también perlas. Entendió más, que dezían que avía naos grandes y mercaderías, y todo esto era al Sueste. Entendió también que lexos de allí avía hombres de un ojo y otros con hoçicos de perros que comían los hombres, y que en tomando uno lo degollavan y le bevían la sangre y le cortavan su natura. (Colón, 1982, p. 50)

Si se quiere, este hecho fue la primera percepción estructurada, a causa del *a priori* y la totalidad de sentido extranjera, sobre el pueblo caribeño ante los europeos. Fue una incipiente acción antes de la ontología monstruosa que se les asignará como consecuencia de su mundo y sus prácticas rituales. Si los habitantes de Guanahaní fueron constituidos dentro del marco discursivo intra-europeo como “indios mansos”, los caribeños fueron constituidos como “indios malos”.

No anhele demostrar si existió o no “antropofagia” en estas comunidades a través de una política de verdad y sus múltiples juegos. A la inversa, me resulta desconcertante la emergencia discursiva de lo caníbal y su primerísimo posible modo de objetivación. Con base en este planteamiento hipotético, y siguiendo a Dussel (1992), los caribeños experimentaron en carne propia dos modalidades de encubrimiento en nombre de Colón y su tripulación: el ser-bestial y el

ser-asiático. El primero fue la subsunción ontológica como mismidad-bestial que, bajo ningún concepto, descendió de lo humano y de lo civilizado. El segundo fue la subsunción ontológica como mismidad-asiática, en su calidad de habitantes del segundo nivel del *orbis terrarum*, pertenecientes al horizonte ecuménico, es decir, el horizonte de lo habitable. Ambas adjudicaciones contingentes respondieron, en ese sentido, a la operatividad inusual del *a priori* concretado por Colón, según lo propuesto por O'Gorman (1992).

Esto me lleva a sugerir que, tanto el ser-asiático como el ser-bestial, son consecuencia de un posible proceso de invención desplegado por la empresa colombina. Naturalmente, en años subsiguientes, el primero fue puesto en duda a raíz de las declaraciones realizadas por Américo Vespucio, mientras que el segundo no sufrió la misma suerte. El ser-bestial, bajo la forma de una denominación que exploraremos más adelante, experimentó diferentes usos estratégicos discursivos que, debido a los límites de estas breves palabras, no podemos visibilizar.

Tras el acontecer de veintiún días, en particular el 26 de noviembre, Colón se encaminó hacia al sursudeste con la intención de llegar a Bohío en la dirección de una montaña llamada El Pico. Una vez que se aproximó a dicha tierra, Colón recordó haber escuchado por boca de los taínos acerca de los “caniba” o “canima”. Tal era el estremecimiento que experimentaban los taínos al describir su violencia desmedida, su comportamiento antropofágico y su amenaza inminente. Así, el ser-bestial halló su fundamento, desde un margen lexical, en la expresión “caniba”. La ontología de la monstruosidad, constituida por la figura del cinocéfalo y el cíclope, se agudizó bajo esas condiciones enunciativas. Cristóbal, ávido lector de Marco Polo, Juan de Mandeville y Pierre d'Ailly, no pasó por inadvertido este interagenciamiento singularizable, a pesar del escepticismo que lo diferenciaba gradualmente.

Y es por ello que, el 11 de diciembre, enunció lo siguiente: “Caniba no es otra cosa sino que la gente del Gran Can, que deve ser aquí muy vezino; y terná navíos y vernán a captivarlos, y como no buelven, creen que se los han comido” (Colón, 1982, p. 78). De este modo, los cariba-caníbal, residentes preliminarmente del *orbis terrarum* y bestias de las

tierras índicas, estaban bajo el mandato del Gran Kan.

Claro está que, como precisó el historiador Vignolo (2009), el almirante tuvo un grado de escepticismo respecto al ser-bestial de los habitantes de Bohío, pero, ni por asomo, vaciló en su ser-asiático. Así que, para persuadirse a sí mismo, a su tripulación y a los Reyes Católicos, acudió a una técnica de significación que objetivó a los cariba-caníbal como criaturas cinocéfalas yiclólicas subyugadas por el Gran Kan. Debido a esta grilla de inteligibilidad, la práctica realizada por Colón en el plano molecular se aprehendió por medio del orden del saber.

Dicha técnica de significación, según el planteamiento del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2010), es una producción histórica de sentido que se llevó a cabo dentro del plano material a través del lenguaje. Al rastrear esta línea de los acontecimientos históricos, derivada de la materialidad empírica propia de los enunciados, la técnica de significación fue levantada por Colón a través de una metátesis, es decir, un cambio fonético que alteró “cariba” por “caniba”.

Una vez especificada la singularidad de este acontecimiento discursivo, a continuación, bajo otras sedimentaciones históricas detectables por el segundo corte, examinaremos la formación discursiva que fue partícipe en la emergencia simbólica de la expresión “caníbal”, las transformaciones que sufrió en el contorno teológico del cristianismo y la producción del cinocéfalo índico.

Economía de la salvación y economía de la condenación en la totalidad cristiana

Tras haber examinado en la anterior sección sobre las condiciones de factibilidad que posibilitaron la emergencia incidental de lo “caníbal”, asegurada mediante una técnica de significación por vía de metátesis, nos enfocaremos ahora en la formación discursiva previa a su producción y su particular modo de subjetivación en torno al “otro-asiático” a través de la figura del cinocéfalo. Años antes de Américo Vespucio y Cristóbal Colón, el monje benedictino franco, Ratramno de Corbie, deliberó desde el marco discursivo teológico del cristianismo

si los cinocéfalos podían ser incluidos o no desde la condición univocista de humanidad.

Concordando con el medievalista norteamericano John Block Friedman (2000), a través de la *Epistola de cynocephalis sive de natura hominum ad Rimburtum* (*Epístola sobre los cinocéfalos o sobre la naturaleza de los hombres, dirigida a Rimberto*), redactada aproximadamente entre el 850 y el 870, Ratramno llevó a cabo una reflexión para determinar si, y únicamente si, los cabezas de perro procedían del linaje adánico: por un lado, si deducía que eran humanos, serían provistos de una racionalidad que les brindaría la oportunidad de acoger el evangelio y acceder a una *economía de la salvación*; por otro lado, si deducía que eran bestias inhumanas, ello se le atribuía a la carencia de un alma racional, inscribiéndolos en una *economía de la condenación*.

Para Friedman (2000), a partir de una lógica deductiva, fundamentada en el Antiguo Testamento, los conceptos antropológicos platónicos-aristotélicos de la filosofía griega y la teología patrística, Ratramno desarrolló el núcleo argumentativo de sus planteos. Amparándose en Rimburt, sostuvo que si los cinocéfalos ejercían la agricultura, la organización de las aldeas, el cultivo regulado de la tierra y la creación de vestimenta para cubrir sus genitales, era un ethos suficiente de lo propiamente humano.

A pesar de que los cinocéfalos tenían una morfología descendente manifiesta en su rostro, emitían ladridos y mantenían una postura similar a la de una bestia, las prácticas previamente aludidas revelaban niveles de racionalidad que eran producto de un *lógos*. Friedman (2000) dijo que esta postura, en defensa de los cinocéfalos, fue vigorizada argumentativamente por Ratramno, a través de la domesticación de animales ejercida por ellos y el efecto moralizante que gestó San Cristóbal, alguna vez *Réprobo*. Esto es, si los cinocéfalos no se asemejan al diseño consensuado de lo humano, ello no constituía una condición sin la cual no de su ilogicidad.

Réprobo es una posibilidad de acierto para la divinización de esta criatura teratológica, encontrando su fundamento teológico *in extenso* en los textos medievales del cristianismo bizantino desde el siglo VI d. C., dado que era un cinocéfalo originario de los cananeos. Por un lado, de acuerdo con David Gordon White (1991), *Réprobo* pretendía desde su

interioridad descubrir la figura insigne con mayor influencia en el globo terráqueo. Al principio, creía que la más idónea encarnación de poder era un gran Rey Cananeo, pero al observar que este mostraba un gran temor hacia el demonio, escogió por desligarse de él. Más tarde, se aproximó al rey de las sombras, pero se arrepintió de inmediato, al notar que el demonio se intranquilizaba ante la cruz de Cristo.

Tras compartir con el rey humano y el rey demonio, de golpe, un ermitaño le instruyó la trascendencia escatológica cristiana de servir a Dios por medio de la asistencia desinteresada hacia los otros. Él, condicionado por el ermitaño y con la amargura de no haber encontrado una expresión genuina de poder, pidió a Dios con osadía una mínima evidencia de su nivel de influencia en el plano terrenal.

Gordon (1991) reveló que, luego de eso, un ángel le sopló en su boca animal y le ofrendó el don del habla. Es importante tener en asidero que *Réprobo* se materializó discursivamente a través de su piel oscura, su habilidad para ladrar, su gran tamaño y su fuerza desmedida. La concesión del habla por Dios fue un cambio civilizatorio del *phono* hacia el *lógos*, es decir, del sonido a la razón. El dominio del habla, aun con la apariencia cinocéfalica, fue un inicio subyacente para acceder a la racionalidad propia de lo humano y obtener el santo perdón por medio de la conversión cristiana.

Una vez experimentó este benevolente donativo, *Réprobo* modificó su *ethos* barbárico y ayudó a todos los viajeros para que lograran traspasar un río peligroso. Un niño menesteroso, en una ocasión, le pidió ayuda para atravesar las aguas agrestes del río, por lo que *Réprobo* decidió llevarlo sobre sí; aunque, su peso desmedido no correspondía a su tamaño. Al superar la corriente en compañía del niño, a raíz del evidente agotamiento que sufrió el cinocéfalo, él optó por desvelarse y presentarse como el Hijo de Dios: sustituyendo el nombre de *Réprobo* por San Cristóbal.

Por otro lado, tiempo atrás de Ratramno, el monje benedictino alemán Rábano Mauro (2018) estableció entre los años 842 y 847 que, tanto los cinocéfalos como los cíclopes, a través de su *De rerum naturis* (*Sobre el universo*), específicamente el libro séptimo, eran habitantes de tierras índicas. Este desplazamiento discursivo es de gran relevancia analítica porque, como se pudo apreciar en líneas

previas, los cinocéfalos y cíclopes residían en el confín oriental del *orbis terrarum*.

Tal inauguración enunciativa acerca de una tierra desconocida del Este y los cinocéfalos, como lo intuiremos en su debido momento, se vio exacerbada por el comentario de autoridades como procedimiento de control interno. Ahora bien, basta con aseverar que este acontecimiento discursivo no fue producto directo de Rábano Mauro, sino que emergió en tiempos pretéritos, desde un sistema de aceptabilidad diferenciado, integrándose posteriormente en una formación discursiva. Por ello, la obra *De civitate Dei* (*La ciudad de Dios*), redactada por San Agustín durante los años 413 y 426 d.C., como respuesta perentoria para afrontar los efectos perpetrados por los visigodos de Alarico I ante el cristianismo y su eminente crisis, refirió lo siguiente sobre los cinocéfalos:

¿Qué podría decir de los cinocéfalos, cuyas cabezas caninas y su propio ladrido delatan a bestias antes que a seres humanos? Pero no es necesario creer en todas estas clases de seres humanos que dicen que existen. En cambio, cualquier ser humano, es decir, animal racional mortal, que nace en algún lugar, por más que presente una forma del cuerpo extraña para nuestros sentidos, o un color, movimiento o sonido, o una naturaleza a causa de alguna facultad, parte o cualidad, nadie entre los fieles podría poner en duda que tiene su origen en aquel único creado en primer lugar.

No obstante, se pone de manifiesto qué conserva la naturaleza en la mayoría y qué resulta digno de admiración por su propia rareza. Por otra parte, idéntica explicación a la que se da entre nosotros acerca de los nacimientos monstruosos de seres humanos puede darse igualmente respecto a algunos pueblos monstruosos. Efectivamente, Dios mismo es el creador de todos los seres, que sabe dónde y cuándo conviene o ha sido conveniente que sea creado algún ser, conociendo de qué partes, según su semejanza o diversidad, ha de entretejer la belleza del universo en

su conjunto. Pero quien no es capaz de contemplar la totalidad se disgusta ante la supuesta deformidad de la parte, puesto que ignora a qué se adecuaba y con qué se relaciona.

Sabemos que nacen individuos con más de cinco dedos en las manos y en los pies, y esta es una diferencia más leve que otras. Pero que nadie, sin embargo, llegue a tal grado de ignorancia que considere que el Creador se equivocó en el número de dedos de los seres humanos, aun sin saber por qué lo hizo. (San Agustín, 2022, p. 21)

San Agustín (2022), diferenciándose de Ratramno de Corbie y Rábano Mauro, declaró desde un escenario singular que, en un principio, los cinocéfalos no podrían existir fácticamente en el mundo material. No obstante, si fuera así las cosas, si los cinocéfalos moraran en la tierra que Dios les proporcionó a los humanos como regalo, su estatuto de humanidad no debería ser valorada exclusivamente por su exterioridad canina, sino más bien, por su racionalidad y finitud. Criterios que, por supuesto, los cinocéfalos incorporaban en sus prácticas cotidianas. Sea como fuere, sea si los cinocéfalos existieron o no en las totalidades de mundo, Dios no incurrió en ningún error al crearlos desde la nada dentro del diseño divino, pues todo respondía, independientemente, a una finalidad.

Es por ello que algunos seres nacían con un estado de polidactilia, esto es, poseen dedos adicionales tanto en su mano como en su pie. Aunque hay una diferencia corporal, propio de la alteridad, ello no le otorga otro estatuto alterno al de humanidad. San Agustín (2022) insinúa que los cinocéfalos podrían ser irreales, ser originarios de la humanidad o ser descendientes del linaje adánico. Escoger un derrotero conforme a las proposiciones preestablecidas por San Agustín (2022) significaba aceptar ciertas repercusiones que alteraban vertiginosamente el plano teológico del cristianismo.

Al respecto de esta tesitura, Vignolo (2009) explicó que San Agustín compartió con los griegos, en particular Aristóteles y Ptolomeo, la esfericidad del globo terráqueo y los efectos ontológicos de las zonas climáticas, más no en las regiones antípodas. La posibilidad de que viviesen seres humanos en

el Sur le resultaba poco plausible, principalmente, porque la aceptación de su existencia conllevaría que el mensaje divino no hubiese alcanzado a esas tierras, comprometiendo así el proceso evangelización y su universalismo. Fueron estos acontecimientos históricos los que produjeron la economía de la salvación y la *economía de la condenación*.

El primero argumentaría que los cinocéfalos, a pesar de su naturaleza barbárica, salvaje, incivilizada e idólatra, podrían recibir el perdón divino y ostentar un lugar especial para la evangelización dentro de las estructuras morales del cristianismo bizantino. El mejor ejemplo de esta *economía de la salvación* fue la transformación que experimentó Réprobo para convertirse en San Cristóbal. Mientras que el segundo sostendría que los cinocéfalos debían su diseño existencial a su hábitat en las regiones antípodas, las cuales no son moradas por seres humanos y no han sido convertidas al cristianismo.

Las criaturas inscritas en la *economía de la condenación*, aun cuando Dios había creado cada vestigio de lo existente, no podrían recibir adecuadamente el mensaje divino ante la disyuntiva de que las tierras antípodas eran imposibles de ser atravesadas dentro de la concepción geográfica de época. Las antípodas ya no eran constituidas en el marco platónico como un “mundo al revés”, sino más bien como un mundo habitado por “entidades monstruosas” no-humanas como los cinocéfalos.

La cuestión que debemos plantear y sobre la cual aún no poseemos una respuesta definitiva es: ¿se desarrolló la *economía de la salvación*, la *economía de la condenación* o alguna otra economía para la posible objetivación en el marco discursivo europeo hacia los pueblos caribeños?

Esta pregunta, necesaria para la problematización que estamos urdiendo, debe su cimiento al hecho de que el *Mundus Novus* no era una extensión del *orbis terrarum* pues, por el contrario, albergaba una conexión singular con el *orbis alterius*. Correspondiendo con Foucault (2009), si los cinocéfalos, junto con otros seres monstruosos, formaban parte del marco discursivo europeo, era por los efectos del comentario como forma de dispersión del discurso.

El comentario, bien mencioné anticipadamente, fue puesto en juego por autoridades para imponer un

principio de regulación. A saber, a pesar de que la cinocefalia fue un *acontecimiento discursivo* en tanto tal, su producción constante preservaba el mismo tipo de texto. Esta continuidad del discurso, pese a sus variaciones fraseológicas, es decir, pese a sus combinaciones de palabras, era una repetición en sí misma. San Agustín, Ratramno de Corbie y Rábano Mauro fueron autoridades que recurrieron, a su modo particular, al *principio de regulación*. Aunque, los cabezas de perro, mucho antes de San Agustín, circulaban siguiendo el *principio de regulación* en el marco discursivo helénico-románico por medio de Claudio Eliano, Cayo Julio Solino y Plinio el Viejo, donde eran aprehendidos espacialmente a las tierras índicas. Por eso, el retórico romano Claudio Eliano en su tratado titulado *De natura animalium* (*Historia de los animales*), redactado entre 200 y 235 d. C., describió lo siguiente acerca de los cinocéfalos:

En la misma región de la India en la que se crían los escarabajos, críanse también los cinocéfalos, a los que dio su nombre el aspecto y naturaleza de su cuerpo: todas las restantes partes de su cuerpo son como las del hombre y van cubiertas con pieles de animales. Son justos y no hacen daño a ningún hombre; no hablan en absoluto, pero aúllan; entienden, por supuesto, la lengua de los indios. Constituyen su alimento los animales salvajes, a los que capturan con suma facilidad, porque son velocísimos, y, una vez cogidos, los matan y no los cuecen en la lumbre, sino que los cuecen exponiéndolos al calor del sol, después de trocearlos. Crían también cabras y ovejas. Constituyen su alimento las bestias salvajes y beben la leche de los animales que cuidan. Los he catalogado entre los animales irracionales, como es lógico, porque tienen un habla inarticulada e ininteligible, no una lengua humana. (Claudio, 1984, p. 206)

Claudio Eliano (1984) aseguraba que en una región de la India se hallaba el hábitat de los cinocéfalos. Ellos, aunque no contaban con un *lógos*, es decir, con una razón que les facilitara la articulación de palabras, poseían la capacidad de entender con exactitud las lenguas de los

nativos y disfrutaban de una reputación de justicia. Su principal fuente de alimento se basaba en cazar animales salvajes a gran velocidad y luego consumirlos. Las presas, una vez que fueron troceadas, se sometían a cocción a través del fuego y se exponían al sol para que se secasen. Intentaban criar tanto cabras como ovejas para conseguir su leche. Eran animales irracionales, cuya habla era ininteligible e inarticulada, a contracara del estatuto de lo humano.

A diferencia de Claudio Eliano, el gramático latino, Cayo Julio Solino, en su *Collectanea rerum memorabilium* (*Colección de hechos memorables o El Erudito*), datado entre 200 y 250 d. C., pensaba “que en distintos montes de la India existen tribus que poseen cabeza de perro, están provistos de garras, van vestidos con pieles y no emiten ninguna voz comparable al lenguaje humano, sino tan sólo ladridos y aullidos” (Solino, 2001, p. 195). Continuando la narración de Megástenes, el griego enviado por el rey seléucida Seleuco I Nicátor como embajador a la corte de Chandragupta Maurya (fundador del Imperio Maurya), la bestia cinocefálica descrita por Solino no se adecuaba a las costumbres del *ethos* civilizatorio, con la vestimenta confeccionada con pieles de animales, las cuales fueron proyectadas por Claudio Eliano.

Su materialización discursiva lo establecía como una bestia suministrada de garras, salvaje a la hora de emitir ladridos y sin capacidad alguna de *lógos*. En la enciclopedia *Historia Naturalis* (*Historia natural*), elaborado por el erudito romano Plinio el Viejo durante el año 77 d. C., mucho antes que Claudio Eliano y Cayo Julio Solino, se declaró “que en muchas montañas una raza de hombres con cabeza de perro se cubre con pieles de fieras, emite un ladrido en lugar de voz, está armada de uñas y se alimenta de las fieras y aves que caza” (Plinio el Viejo, 2003, pp. 16-17).

La población cinocefálica contaba con más de 120.000 habitantes, moraban en las montañas de la India, ladraban en vez de hablar y cazaban con sus uñas afiladas. El historiador del arte alemán Rudolf Wittkower (2006) señaló que el embajador Megástenes, a quien Plinio el Viejo y Solino acudieron para producir su mención sobre los cinocéfalos. Megástenes, a lo largo de su estancia en el subcontinente indio, decidió escribir, al igual que

Ctesias de Cnido, uno de los tratados capitales para la visión aproximativa sobre la India.

Considerando lo anterior, esta formación discursiva desencadenó en la producción histórica inusitada del “cariba-caníbal” en la forma de cinocéfalos y cíclopes como habitantes de la India. Así que, una vez discernido este umbral enunciativo, ahondaremos en el próximo subapartado otras condiciones de factibilidad constitutivas, pero distintas a las previamente citadas, en la configuración del cinocéfalo en cuanto chacal. Esto con el objetivo de examinar el sentido teriomórfico, es decir, el sentido mítico adjudicado a la figura de Anubis, deidad con cuerpo de humano y cabeza de chacal, como una producción del núcleo ético-mítico egipcio, a saber, una producción de una visión de mundo asimilada en una espiritualidad histórica semita.

La figura de Anubis: su teriomorfismo y su escatología egipcia

En un principio, partiendo de la tesis de Dussel (1969), la muerte para los egipcios se representó como una apertura hacia la resurrección a través del cruce hacia el *dw t* (el inframundo), mientras que, para los griegos, se constituyó simplemente como el deceso del cuerpo y la conservación de la inmortalidad substancial del alma. Motivo por el cual, los egipcios practicaban la preservación y el embalsamamiento del cuerpo del difunto, mientras que los griegos se inclinaban por arrojar los cadáveres al mar o incinerarlos encima de una pira.

Al respecto, los egiptólogos Geraldine Harris Pinch (2004) y T. G. Wilfong (2015) distinguieron que los chacales negros fueron sacralizados para los fines del marco interpretativo sobre la muerte en la escatología egipcia, debido a su comportamiento alimenticio, su movimiento en regiones semiáridas, su rastreo instintivo y su habilidad para detectar el sendero más adecuado.

Anubis, descendiente de Seth y Nephthys, fue una deidad trascendental en el panteón egipcio con atributos chacálicos por más de 3.000 años; sin embargo, como recordó la egiptóloga Danijela Stefanović (2013), es importante tener presente que, tras la llegada de Alejandro Magno a las tierras

egipcias en el 332 a. C., su figura como *psicopompo*, es decir, como guía de almas, comenzó a experimentar un proceso sincrético con Hermes/Mercurio alrededor del siglo 30 a. C., disminuyendo progresivamente su relevancia ctónica, es decir, su relación con el inframundo. Esta conjugación entre Anubis y Hermes derivó en su desenvolvimiento en el plano infraterrenal, terrenal y supraterrenal.

A juzgar por lo visible, podríamos conjurar que la interacción entre Anubis y Hermes solo pudo llevarse a cabo por la invasión del rey macedonio, pero las investigaciones efectuadas por el historiador británico Martin Gardiner Bernal (2006) confirman que su vínculo es considerablemente más antiguo y, por ende, más complejo de lo aparente. En diálogo con Bernal (2006), el núcleo de la problematización estriba en que si la figura de Anubis intervino en la producción fundacional mítica de Esparta, donde *Lakedaimōn* (griego Λακεδαίμων), a saber, ese personaje mítico hijo de Zeus y la ninfa pléyade Táigete por causa de violación, fue alguna vez la calca egipcia *K Inpu* (espíritu de Anubis) y *Taygetos* (griego Ταῦγετος), a saber, la cordillera montañosa del Peloponeso, la de *T (w) igr̥t* (tierra del reino de los muertos), pudo haber repercutido en la producción mítica del Rey de Arcadia que provocó a Zeus/Júpiter.

Esparta y Arcadia, siendo contiguas en la periferia del Peloponeso, pudieron haber compartido en su marco discursivo la figura del cinocéfalo, pero con racionalidades históricas heterogéneas. Dicho Rey mítico de Arcadia fue conocido como Licaón, entre los legajos del tiempo, pero los efectos de sus acciones, así como las de sus hijos, lo condujeron a romper los códigos griegos de hospitalidad, tan importantes como cualquier otro valor.

Algunos relatos afirman que, apresado por el atē o la locura, a causa de la *hybris* o la soberbia, Licaón decidió ofrecerle en forma de banquete la carne cocida de un siervo, Níctimo (su propio hijo) o un niño nativo, para que Zeus/Júpiter la comiese y así cerciorarse de su inmortalidad divina. Zeus/Júpiter, al darse cuenta de tan despreciable acto, lo desintegró o lo transfiguró en un cinocéfalo. Es posible argüir que esta producción cinocefálica no fue teriomórfica como la figura de Anubis en la medida en que no guiaba a los muertos por el inframundo, mucho menos, fue una simbólica como el caso espartano durante

la formación del *agoge* (el sistema educativo de los espartanos) para los varones, más bien, su contenido produjo los efectos de una *ignominia divina*.

Llama la atención que Licaón fue una producción mítica clave para la constitución de “licantropía”. La autosublimación que sufrió Grecia fue ortogonal respecto al resto de civilizaciones, las cuales fueron interpretadas como no-griegas, bárbaras, salvajes e incapaces de auténtico *lógos*. Sólo allá podía ser el hogar de los cinocéfalos, mas no las tierras griegas. No en vano, Licaón fue un castigo, no una divinidad mortuoria como Anubis.

Ciertamente, existen diferencias en lo que concierne a las variaciones genéticas entre el chacal y el lobo, admirado noblemente por los espartanos como simbólica de la indocilidad, pero ambos animales comparten una misma familia biológica en cuanto caninos y ello será clave para las producciones diversas sobre la cinocefalia. Pinch (2004) enunció que Anubis, al ser puesto en tela de juicio debido a que su culto se asoció con prácticas nigrománticas (la práctica de comunicarse con los muertos), se vio recrudecida esta examinación sobre el ser del cinocéfalo chacálico.

Bien lo manifestó el egiptólogo francés Jean-Claude Grenier (1977): Anubis al padecer el sincretismo con Hermes, consolidando así a Hermanubis, fue perdiendo de modo progresivo su independencia en el momento de ser venerado, pues se hallaba imbricado a las deidades Serapis, Isis y Harpócrates. Mucho antes del 332 a. C., específicamente entre 1650 y 2055 a. C., Anubis se vio inmiscuido en el núcleo ético-mítico de Osiris dentro de la totalidad de mundo espiritual egipcia, asumiendo la responsabilidad de enseñar las técnicas de embalsamamiento y comparecer con ecuanimidad el proceso del pesaje del corazón (Pinch, 2004).

De un lado, Anubis enseñó las técnicas para practicar el desmembramiento de los servidores como alistamiento del cuerpo irrumpido por la muerte para su futura resurrección, haciendo uso estratégico del embalsamamiento y su proceso como ejercicio espiritual. Del otro lado, Anubis extraía el *h3ty* (corazón de la conciencia) del difunto para pesarlo al mismo tiempo con una pluma que representaba el *M3^{et}* (rectitud), mientras el dios Thot, empuñando un cálamo y una paleta, registra con atención medida los

resultados. El egiptólogo y filólogo británico Ernest Wallis Budge (1973) determinó que Osiris, encargado del *M3^{et}* (rectitud), tenía como objetivo constituir el precepto elemental en la configuración de las acciones humanas: si el fallecido fue impuro en las acciones de su vida, pesando más el *h3ty* (corazón de la conciencia) que la pluma, sería devorado por Ammyt; no obstante, si el fallecido fue puro, pesando más la pluma que su corazón, ingresaría a la siguiente prueba. Tras haber puntualizado, desde la brevedad, las líneas de los *planos de consistencia* de las políticas de verdad sobre las producciones históricas de la cinocefalia, sus alcances en la presente formación discursiva y sus efectos en los desencadenamientos de la posible objetivación caníbal-caribe, proseguiré con algunas consideraciones finales para trabajos posteriores.

Conclusiones y consideraciones finales

Sin atisbo de duda, los cimientos de los regímenes de verdad anteriormente visibilizados fueron productos de interagenciamientos históricos, contracciones inusitadas y relaciones de saber-poder que emergieron desde la accidentalidad. Al utilizar el despliegue contrateleológico de la arqueología y su “caja de herramientas”, es posible ahora precisar que el sistema de aceptabilidad, causado por transformaciones sociales de época, intervino en la producción de lo caníbal como posible forma de objetivación hacia los pueblos caribeños.

Este no fue un acontecimiento discursivo unívoco en conclusión, sino resultado de una técnica de significación por medio de una metátesis que aquejó cambios notables para la autorreferenciación en el devenir histórico en “América Latina”. Juzgar que la expresión “caníbal” estaba presente mucho antes del primer viaje realizado por Colón deshistoriza, cuanto menos, la relación saber-poder que hubo al momento de producir su enunciación. Es más, si lográramos detallar los movimientos heterogéneos de esta técnica de significación y sus encuentros con las emergencias de las colonialidades del poder, los poderes soberanos y los poderes pastorales, nos sería posible comprender desde una *ontología crítica del presente* sus actuales efectos como eje lexemático para la posible individuación del Caribe y diversas

comunidades étnicas.

Desde una grilla de inteligibilidad, la práctica efectuada por Colón para subsumir los “cariba” como “caniba”, como habitantes de los archipiélagos del confín oriental del *orbis terrarum*, asignó un “ser-bestial” configurándola bajo una invención cinocefálica y ciclópica. Esto, a pesar de ser una invención hecha en 1492, fue también una materialización histórica que se remontó a la Antigüedad.

Tal “ser-bestial” atribuido al cinocéfalo, dentro de la totalidad del mundo del cristianismo, desarrolló múltiples máquinas abstractas de subjetivación, en el sentido deleuziano-guattariano, según fuera la *economía de la salvación o la economía de la condenación* antes señaladas. Independientemente de ambas, cada una de ellas articulaba sus propias reglas, sus propios modos ontológicos de sujeción y sus propios usos estratégicos del discurso, produciendo así una cinocefalidad singularizable acorde a unos fines estipulados.

El régimen de estratificación, planteado para este espacio, tenía por objetivo no solo cartografiar las prácticas discursivas involucradas en la configuración de tres posibles *epistemes*, sino plantear la necesidad metodológica de explicar con claridad las prácticas no-discursivas y explayar las escansiones en tanto cortes históricos. De modo tal que este rastreo desarrolle como resultado la comprobación, mediante el sistema lingüístico, de los efectos de poder emergentes tras lo caníbal. Sería esclarecedor, en ese sentido, delinear más cortes históricos por vía arqueológica y analizar desde lo estético la iconografía cristiana producida durante el período medieval en Europa en relación con los cinocéfalos.

Asimismo, merecería la pena una examinación de las implicancias en el orden del saber de lo cinocefálico y su inserción en una etnografía mítica compuesta por múltiples seres monstruosos que morarán en las regiones antípodas u *orbis alterius*. No solo la posible objetivación de las alteridades se trabajó por medio del cabeza de perro, sino también se aprovecharon otras bestias derivadas del imaginario europeo sobre el Este, como los cíclopes. Tal intempestiva requeriría definir unos polos genealógicos, a fin de discernir el intersticio de la operatividad discursiva de estos usos asociados a lo monstruoso y su despliegue en el marco

de unas redes de poder en el plano molecular. A saber, el presente ejercicio, ensamblado a partir de la “caja de herramientas” derivadas de la arqueología como propuesta procedimental, reclama el apremio de una “genealogía de la monstruosidad” que deberá ser enmarcada dentro de las perspectivas críticas en el pensamiento latinoamericano.

References

- Agustín, S. (2022). *La ciudad de dios: Libros XVI-XXII*. Librería Porrúa.
- Bernal, M. (2006). *Black athena: The afroasiatic roots of classical civilization. The linguistic evidence* (Vol. 3). Rutgers University Press.
- Budge, E. (1973). *Osiris and egyptian resurrection*. Dover Publications.
- Castro, E. (1995). *Pensar a foucault: Interrogantes filosóficos de la arqueología del saber*. Editorial Biblos.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad i: Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en michel foucault*. Siglo del Hombre Editores.
- Claudio. (1984). *Historia de los animales: Libros i-VIII*. Editorial Gredos.
- Colón, C. (1982). *Textos y documentos completos: Relaciones de viajes, cartas y memoriales* (C. Varela, Ed.). Alianza Editorial.
- Dussel, E. (1969). *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de israel y otros semitas*. Eudeba.
- Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Ediciones Antropos.
- Foucault, M. (2003). ¿Qué es la ilustración? In *Sobre la ilustración* (pp. 71-97). Editorial Tecnos.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del collège de france (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *El orden del discurso*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de la cultura de sí*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2021). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- Friedman, J. (2000). *The monstrous races in medieval art and thought*. Syracuse University Press.
- Gordon, D. (1991). *Myths of the dog-man*. University of Chicago Press.

- Grenier, J. (1977). *Anubis alexandrin et romain*. Leiden University Press.
- Mauro, R. (2018). *Sobre el universo* (C. Domínguez, Trans.). Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM), Universidad Nacional de Mar del Plata.
- O’Gorman, E. (1992). *La invención de américa: Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. Fondo de Cultura Económica.
- Perea, A. (2017). De la actitud crítica como vida filosófica: Verdad, poder y espiritualidad en foucault. *Nómadas*, 46, 31–45.
- Perea, A. (2018). Ser, saber, poder: Experimentos en el laboratorio para la vida y la escuela. *Enunciación*, 23(2), 238–242. <https://doi.org/10.14483/22486798.13789>
- Pinch, G. (2004). *Egyptian mythology: A guide to the gods, goddesses, and traditions of ancient egypt*. Oxford University Press.
- Plinio el Viejo. (2003). *Historia natural: Libros VII-XI*. Editorial Gredos.
- Solino. (2001). *Colección de hechos memorables o el erudito*. Editorial Gredos.
- Stefanović, D. (2013). The “christianisation” of hermanubis. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 506–514. <http://www.jstor.org/stable/24434042>
- Vignolo, P. (2009). *Cannibali, giganti e selvaggi: Creature mostruose del nuovo mondo*. Bruno Mondadori.
- Villa, W. (2013). Memoria y pedagogización del mal-decir: Una aproximación a los recorridos literarios que inventan mundos. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 34(108), 79–107. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2013.0108.03>
- Wilfong, T. (2015). *Death dogs: The jackal gods of ancient egypt*. Kelsey Museum of Archaeology.
- Wittkower, R. (2006). *La alegoría y la migración de los símbolos*. Ediciones Siruela.