

## ANTROPOFAGIA, ARIEL Y CALIBAN

ADRIANA MARÍA URREA RESTREPO\*

*Para Sylvia Duzán y los otros masacrados y  
asesinados cuyos nombres no conocí.*

*Tupi or not tupi. That is the question*

Oswald de Andrade

*Se llevaron el oro y nos dejaron las palabras*

*Pablo Neruda*

### MUTILAR: LA LOCURA DE MAPIRIPÁN

LA MASACRE DE MAPIRIPÁN, ocurrida en 1997, tuvo un efecto de choque en mi vida. La descolocó. Desde entonces su textura, densidad y dirección no fueron las mismas.

Sabía por la novela de Álvaro Cepeda Samudio, *La casa grande* (1993, p.114), de “[L]os cadáveres tirados a lo largo de los rieles y amontonados en las estaciones de los pueblos”, dejados por las matanzas de las bananeras,

\*Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

ocurrida en 1928. Los cortes de franela, y otras formas de flagelos sobre los cuerpos, característica de la violencia de los años cincuenta en Colombia habían sido reseñados por historiadores, y su entorno recreado en la película de Francisco Norden, *Cóndores no entierran todos los días*. Ya las escuelas flamenca y veneciana nos habían legado variadas imágenes de Salomé y Judith, decapitando a San Juan Bautista y Holofernes, respectivamente.

No obstante, los cuerpos de los veintiséis campesinos de Mapiripán, mutilados y arrojados al río no tenían parangón. Un instrumento de labranza se había convertido en un arma de guerra. La eficacia de la motosierra se mostró imbatible.

A Mapiripán –pueblo perteneciente al departamento del Meta, ubicado a orillas del río Guaviare y conformado en julio de 1997 por cerca de 1.200 “cuerpos-almas-historias”– llegaron cerca de 200 jóvenes, procedentes del Urabá y Córdoba. El desplazamiento, que duró tres días, requirió de una infraestructura de guerra –aviones, lanchas y camiones– afín a la motosierra.

Eran casi las 5 de la madrugada. Incomunicaron al pueblo. Ordenaron a la gente acostarse a las 8 de la noche. Varios grupos se colocaron en los alrededores y el miércoles 16 recorrieron casa por casa. En la noche comenzaron a llevar gente al matadero, en donde la torturaron y la asesinaron.<sup>1</sup>

Llevaron a los campesinos al matadero con las manos atadas atrás; los apuñalaron en el vientre de abajo arriba; y, por último, les cortaron el cuello a machetazo silencioso y con motosierra ruidosa. Después, arrojaron sus cuerpos al río Guaviare.

Pero no sólo se cometió la masacre, sino que no se hizo nada para evitarla como lo demuestran los resultados de las investigaciones que se emprendieron y que empezaron a hacerse públicos en el año 2005.

Con el dolor de Mapiripán he rememorado el holocausto del Palacio de Justicia (1985), el asesinato de quien fue mi amiga y cómplice de sueños, Sylvia Duzán (1990), los asesinatos, y en particular el correspondiente al collar-bomba, las masacres posteriores, en especial la de Bojayá (2002), los

1. <http://www.prensarural.org/semana20050206.htm>.

atentados del 11 de septiembre (1973 y 2001) y las fosas comunes de San Onofre (2006), por mencionar las catástrofes que más impacto han tenido sobre mí mientras he sido testigo inmediato.

El choque desencadenó una serie de preguntas que podrían condensarse en tres:

“¿Dónde está ahora mi sitio? ¿Cuál es mi lugar en este desorden de vida?” Con respecto a la pregunta por el espacio, me pude contestar que era claro que había vivido y vivía en dos cercos de privilegio: el Distrito Capital y la academia. Cualquier reflexión o acción que me dispusiese a emprender podrían tener el cariz del exotismo del que hicieron gala los europeos cuando pensaron o hablaron de lo “otro” americano. Yo era tan extranjera al país, como aquellos que portan pasaporte de otras nacionalidades.

¿Puede un extranjero hablar? ¿Debe un extranjero hablar? ¿Quiere un extranjero hablar? Por supuesto, un extranjero ha de tener el derecho de hablar. Hablar es un derecho fundamental. Como ciudadano, el extranjero se debe a la comunidad que lo acoge, así que es su obligación hablar si ésta peligra.

El deseo de hablar es aleatorio, creo. No obstante, hablar implica un interlocutor, una escucha. Así que la pregunta que seguía era: ¿con quién hablar?, ¿para qué hablar? ¿cómo hablar?

Este conjunto de preguntas condujo a más preguntas, ahora referidas a la filosofía: ¿qué puede la filosofía en, o desde, la academia?

En una primera instancia se me impuso la imagen de la mudez propuesta por Benjamin:

La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual no es quizás tan raro como parece.

Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable. Y lo que diez años después se derramó en avalancha de libros sobre la guerra era todo menos experiencia que brota de maná

de boca a oído. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano (Benjamin, 1982, pp. 167- 168).

En la ciudad y la universidad no había sido soldado, pero estaba muda. No había tenido que matar. No estaba muerta, ni mutilada. Podía hablar. Pero no sabía con quién, no le encontraba sentido a hablar y tampoco cómo hacerlo. Las palabras de Agamben acentuaban la mudez sentenciada por Benjamin:

En la actualidad (el texto fue originalmente publicado en 1973), cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias quizás sea uno de los pocos datos de que dispone sobre sí mismo (Agamben, 2004, p. 7).

Agamben va más allá: no se precisa una catástrofe, como la planteada por Benjamin, para hablar de un despojo de la experiencia. Según él, la vida cotidiana de una gran ciudad, de “pacífica existencia” (¿es posible hablar de pacífica existencia en las grandes ciudades, me pregunto?)

El hombre moderno vuelve a la noche a su casa (suponiendo que en una gran ciudad todos vuelvan a una casa digo yo) extenuado por un farrago de acontecimientos –divertidos, tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros- sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia.

Esa incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable –como nunca antes– la existencia cotidiana, y no una supuesta mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea respecto del pasado (al contrario, quizás la existencia cotidiana nunca fue más rica en acontecimientos significativos) (Agamben, 2004, pp. 8-9).

En cualquier caso, el impacto dejaba claro que la experiencia del hablar había sido mutilada, y era necesario encontrar una manera de recomponerla. No se trataba ya del dilema de muchos universitarios de los años sesenta: la

ciudad o el monte; la palabra o la acción; la teoría o la praxis. Me enfrenté a la pregunta por las condiciones del hablar filosófico. Según Derrida:

(...) todo filósofo, todo sujeto hablante (y el filósofo no es sino el sujeto hablante por excelencia) que tenga que evocar la locura (y Mapiripán era, fue y es una suerte de locura) en el interior del pensamiento (y no sólo del cuerpo o de alguna instancia extrínseca) sólo puede hacerlo en la dimensión de la posibilidad y en el lenguaje de la ficción o en la ficción del lenguaje (Derrida, 1989).

¿Debo suponer entonces que los recursos por excelencia para hablar desde y sobre el presente son la imagen, la epifanía, la metáfora, el símbolo, la alegoría? ¿Implica esto entonces que el arte podría identificar mejor las tensiones contemporáneas y generar procesos para impedir o sacudir la anestesia ante la vulnerabilidad del otro? (Rolnik, 2006a) ¿Qué la filosofía ha perdido su poder de instaurar posibles?

Al mirar la propuesta de Miguel Ángel Rojas <sup>2</sup> sobre la mutilación, siento que la filosofía queda corta en sus exposiciones argumentativas y que las epifanías, para hablar con Taylor, podrían ayudarle a recomponer el habla al interior de la academia, quizá mutilada. A partir de estas inquietudes, comparto la ruta que inicio en esta trayectoria filosófica detonada por la realidad mutiladora de este país. Apenas es un balbuceo, muchas veces ventrílocuo de la pensadora Suely Rolnik<sup>3</sup>.

#### DEVORAR: EL *MANIFIESTO ANTROPÓFAGO*

LA MASACRE DE MAPIRIPÁN me llevó a hacer indagaciones sobre el tratamiento

2. Aquí hablo de la obra del artista colombiano Miguel Ángel Rojas que, basado en el David de Miguel Ángel (Buonarrotti), hizo un trabajo fotográfico sobre los mutilados por las minas quebrapatas.

3. Suely Rolnik es filósofa, psicoanalista, curadora y profesora titular de la Universidad de Sao Pablo. Dirige el Núcleo de estudios e investigación de subjetividades del Doctorado en Psicología Clínica de la misma universidad. Ha publicado dos libros, *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*, Estação Liberdade, São Paulo, 1989; Porto Alegre: Sulina, 2005, su tesis doctoral, y *Micropolíticas del deseo*, con Félix Guattari; editora del texto de Félix Guattari, *Pulsões políticas do desejo*, Brasiliense, São Paulo, 3a edição 1987. Ha escrito numerosos ensayos y ha sido la traductora de Deleuze y Guattari al portugués. A partir de 2002 ha llevado un “Lygia Clark, do objeto ao acontecimento. Projeto de ativação de 26 anos de experimentações corporais”, desarrollado a partir de 56 entrevistas

artístico y científico de las mutilaciones. En esta me topé con el *Manifiesto Antropófago* (1928) del escritor brasileño Oswald de Andrade, inspirado en la obra *Apaburu* (el hombre que come) de la artista Tarsila do Amaral. Esta pareja, junto a otros artistas generaron el movimiento modernista del Brasil que no sólo pretendía remover y socavar los cimientos de una academia anquilosada, sino hacer una crítica a las formas de subjetivación, de interacción, de producción de la cultura y a la “política identitaria” propias del régimen disciplinario (Rolnik, 2006).

El manifiesto amplió la cartografía de preguntas que me había trazado Mapiripán. La pregunta por el hablar, además de circunscribirse a la academia, tendría que abrirse a la pregunta por la geografía? ¿Por la lengua? ¿Pensar en español, en portugués? Pero también: ¿es posible que el antropófago se convierte en un “concepto-metáfora” o un “personaje conceptual” que permitan pensar desde esa geografía que Hegel llamó el Nuevo Mundo?

Este mundo es nuevo no sólo relativamente, sino absolutamente: lo es con respecto a todos sus caracteres propios físicos y políticos. (...)

La conquista del país señaló la ruina de su cultura, de la cual conservamos noticia; pero se reducen a hacernos saber que se trata de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella. América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como lo espiritual.

(...)

Las tribus de la América septentrional han desaparecido o se ha retirado al contacto con los europeos. (...) Estos pueblos de débil cultura perecen cuando entran en contacto con pueblos de cultura superior y más intensa. (...)

(...) Léanse en las descripciones de viajes relatos que demuestran la sumisión (...) de los indígenas. (...) La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura. (...) Las corporaciones religiosas los han tratado como convenía (...) consiste en tratarlos como

filmadas (24 en Francia y 32 en Brasil) a gente que tuvo que ver con esta artista a lo largo de su carrera. Gran parte de su producción intelectual se encuentra en <http://caosmosis.acracia.net>, sitio del cual provienen gran parte de las citas de este texto.

a un niño. (...)

Así, pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de lo que signifique pensamientos y fines elevados (Hegel, 1953, pp. 175-176).

El *Manifiesto Antropófago* es sin duda una de las tantas respuestas que los latinoamericanos han dado a Hegel desde mediados del siglo XIX. Martí, Rodó, Lezama Lima, Mariátegui, Césaire, Fernández Retamar, Henríquez Ureña, por nombrar apenas algunas de las muchas manifestaciones que han surgido de los herederos de la colonización<sup>4</sup>. No obstante, el escrito del brasileño tiene dos grandes particularidades: la ironía y el lugar desde el cual se “escribe-inscribe”: el manifiesto se inscribe más en una acción –devorar–, que en el sustantivo –la identidad–. En esto radicaría su diferencia con dos de los textos más significativos, escritos en español, que han pensado la identidad americana: *Ariel* y *Caliban*<sup>5</sup>, a los que retornaré más adelante.

Solo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente.

Única ley del mundo. Expresión enmascarada de todos los individualismos, de todos los colectivismos. De todas las religiones. De todos los tratados de paz.

Tupí or nor tupí this is the question

(...)

Sólo me interesa lo que no es mío. Ley del hombre. Ley del antropófago.

Hijos del sol, madre de los vivos. Hallados y amados ferozmente, con toda la hipocresía de la añoranza, por los inmigrados, por los traficados, por los turistas. En el país de la víbora-víbora.

(...) Contra todos los importadores de conciencia (...)

4. No es el contexto para ahondar en la polémica que se dio en torno al estatuto de persona de los indígenas y negros en los siglos XVI y XVII y su antropofagia. Sólo señalo que para abordar este tema es preciso establecer un diálogo con tres religiosos: Francisco de Vitoria, San Bartolomé de las Casas y Alonso de Sandoval, S.J.

5. Siguiendo a Fernández Retamar, mantendré la acentuación grave en Caliban, a excepción hecha de las citas tomadas del *Ariel* de José Enrique Rodó.

(...) Queremos la revolución Caribe. Mayor que la revolución francesa. La unificación de todas las revueltas eficaces en dirección del hombre. Sin nosotros Europa ni siquiera tendría su pobre declaración de derechos humanos. (...)

Filiación. El contacto con el Brasil Caribe. *Oú Villegahon print la terre*. Montaigne. El hombre natural. Rousseau. De la Revolución Francesa al Romanticismo, a la Revolución Bolchevique, a la Revolución Surrealista y al bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminamos.

(...)

El espíritu se rehúsa a concebir el espíritu sin cuerpo. El antropomorfismo. Necesidad de la vacuna antropofágica (De Andrade, 1978, pp. 143- 145).

Éstas son algunas de las entradas iniciales del *Manifiesto Antropófago*, un texto epifánico de no más de siete páginas. Cada epifanía tendría que ser pensada y vuelta a pensar. No obstante, aquí me aproximaré al texto de la mano de Suely Rolnik, como ya anuncié al inicio de esta *lectio*.

En general todos los textos de Oswald de Andrade que tematizaron la antropofagia abogan por la creación de un espacio flexible, acuático, propicio para el mestizaje, la hibridez, donde la navegación entre mundos haga caso omiso de orígenes cronológicos, afiliaciones estilísticas, sexuales, étnicas y demás.... Rescata la antropofagia, en su versión caribe o tupí, su ritualidad, y la opone al canibalismo al que caracteriza como gula. Considerada como una manera de estar en el mundo,

Mal se presta (la antropofagia) a la interpretación materialista e inmoral que de ella hicieron los jesuitas y colonizadores. Al contrario como acto religioso, pertenece al rico mundo del hombre primitivo. Su sentido armónico y comunal se opone al canibalismo, que viene a ser la antropofagia por gula y también la antropofagia por hambre, conocida a través de la crónica de las ciudades sitiadas y de los viajeros extraviados.

La operación metafísica ligada al rito antropofágico es la de la transformación del tabú en tótem. Del valor opuesto al valor favorable. La vida es devoración pura (De Andrade, 2001, p. 95).

Como tal, la antropofagia establece una relación de incorporación del otro: enemigo, pero gran guerrero. Así, sus virtudes, siempre deseadas, se



integraban al cuerpo y alma de quien devoraba, haciéndolo, por tanto mejor.

El *Manifiesto Antropófago* extrapola este ritual de guerra al ámbito de la cultura. “El banquete antropofágico” se sirve con platos de los más variados saberes y sabores. El principio culinario es la excelencia de los ingredientes: valor, creación, transgresión.

El principio antropofágico se opone, dice Rolnik, al principio identitario de la subjetividad. Por esta razón, la antropofagia genera estrategias y crea territorios en los cuales la relación con el otro busca afirmar la vida a partir de “las señales de la presencia del otro en nuestro cuerpo vibrátil. Es en torno a la expresión de estas señales y de su reverberación en las subjetividades que respiran el mismo aire del tiempo que van abriéndose posibles en la existencia individual y colectiva” (Rolnik, 2006b).

Y esto ocurre porque la antropofagia bastardiza

la cultura de las elites e, indirectamente, de la cultura europea como modelo. Ni reposición sumisa y estéril, ni una oposición que mantenga esa cultura europea como referencia: hay un desplazamiento radical de la idea de “centro”. Se ignora el supuesto poder de generalización de éste o de cualquier otro modelo, dado que todo universo cultural se invierte como coágulo provisorio de lenguaje, seleccionado en un proceso experimental y singular de creación de sentido de la misma forma, por otra parte, que el propio universo indígena o africano.

De esta manera, el indio o el negro no se invierten como humanidad buena portadora de una verdad a ser engullida, no son contrapeso del europeo que sería humanidad mala, distante de la verdad a ser vomitada (Rolnik, 2006b).

Por otra parte, el proceso cultural no se desarrolla en el ámbito de la significación, la explicación o la interpretación “para revelar verdades”.

La verdad, según el *Manifiesto Antropófago*, “es mentira muchas veces repetida”. Hacer cultura antropofágicamente tiene que ver con cartografiar: trazar un mapa que participa de la construcción del territorio que representa, de la toma de consistencia de una nueva figura de sí, de un nuevo “en casa”, de un nuevo mundo. “Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios. Itinerarios.”(Rolnik, 2006b).

De esta manera, se disuelve la “división del mundo entre “colonizados” y “colonizadores”. No caben entonces las figuras de Ariel, Caliban y Próspero rescatadas por Rodó y Fernández Retamar.

El eje de relaciones de fuerza cambió de terreno y cambió sus figuras. Los pares que definían el conflicto político en la modernidad se confunden. Ya no se trata de una soberanía de tipo colonial: la potencia hegemónica no enfrenta más a su Otro, no hay más exterioridad pues ella extiende progresivamente sus fronteras hasta abarcar el conjunto del planeta (Rolnik, 2006b).

Se puede hablar entonces de una subjetividad antropofágica, plástica, movida por diferentes estrategias de deseo, “movidas por diferentes vectores de fuerza que van de una mayor o menor afirmación de la vida a su casi total negación. Estos se distinguen, primordialmente, por el modo en que la subjetividad conoce y rastrea el mundo, por aquello que mueve su búsqueda de sentido y por el criterio del que se sirve para seleccionar lo que será absorbido para producir este sentido” (Rolnik, 2006b).

Hay que devorar la alteridad sin miedo, reverencia, culpa o vergüenza. Esta subjetividad devoradora no teme contaminarse. La relación con la alteridad es “una alegría en el cuerpo, señal de la pulsación de una vitalidad, un complemento del cuerpo vibrátil del que habla Rolnik y que define como

un cierto estado del cuerpo en el que sus cuerdas nerviosas vibran la música de los universos conectados por el deseo; una cierta sintonía con las modulaciones afectivas provocadas por esta vibración; una tolerancia a la presión que tales afectos inusitados ejercen sobre la subjetividad para que ésta los encarne recreándose, volviéndose otra. Esto es, probablemente, lo que Lygia Clark denominaba “estado de arte sin arte” y Hélio Oiticica “estado de invención” (Rolnik, 2006b).

El cuerpo vibrátil y su voluntad de potencia guían el fluir, navegar, el cocinar, que produce entonces

una singularidad impersonal; un todo abierto, disperso en las múltiples conexiones del deseo en el campo social y que emerge entre los mundos agenciados. Entre tanto, la subjetividad regida por un principio identitario-figurativo consiste en la personalidad de un yo, individualidad amurallada, sujeta a sus vivencias psíquicas y comandada por el miedo de perderse de sí (Rolnik, 2006b).

Se observa un incesante cambio, “merced a los mestizajes” que se generan en la cocina de la antropofagia cultural.

Génesis distinta de la de una subjetividad identitario-figurativa que se produce por filiación, promoviendo la fantasía de una evolución lineal y el compromiso encarcelante con un sistema de valores asumido como esencia a ser perpetuada y reverenciada (Rolnik, 2006b).

Esta antropofagia cultural navega en dos tipos de aguas, que se mezclan y donde en algunas ocasiones prima la una sobre la otra: unas activas, éticas, las llama Rolnik, y otras reactivas, narcisistas. Éstas, las narcisistas, obliteran el cuerpo-brújula, cuerpo que se caracteriza por conocer mediante “la vibración y contaminación, asumiendo una forma de conocimiento por la representación. El norte del cuerpo-brújula es la vida. El del cuerpo-espejo es la auto-afirmación.

Lo que básicamente la voz antropofágica trae de singular a este impasse es que señala no sólo teórica sino, sobre todo, pragmáticamente que la cuestión que se plantea no es la reconstitución de una identidad, horizonte alucinado que divide a los hombres en esperanzados y desesperanzados. La cuestión es despegar la sensación de consistencia subjetiva del modelo de la identidad, desplazarse del principio identitario-figurativo (Rolnik, 2006b).

Según Rolnik, la antropofagia que genera un sujeto navegante, plástico y ético es la mayor posibilidad de resistencia en un mundo donde todo vale, ese de los intereses del mercado, donde prima ese principio identitario-figurativo. Contra éste, propone Rolnik, siguiendo a Oswald de Andrade, que el pensar y la cultura se apliquen la “vacuna antropofágica”, prescrita para “el espíritu que se rehúsa a concebir el espíritu sin el cuerpo”, y que no obstante es sedentario.

#### NAVEGAR ES PRECISO: NI ARIEL NI CALIBAN

UN AÑO DESPUÉS DE mayo de 1968, Lygia Clark una de las artistas brasileñas más representativas del siglo XX, hace eco de la propuesta del Manifiesto:

En el mismo momento en que digiere el objeto, el artista es digerido por la sociedad que ya encontró para él un título y una ocupación burocrática:

él será el ingeniero de los pasatiempos del futuro, actividad que en nada afecta el equilibrio de las estructuras sociales. La única manera en que el artista puede escapar de la recuperación es buscando desencadenar la creatividad general, sin ningún límite psicológico o social. Su creatividad se expresará en lo vivido (Rolnik, 2006a).

En otros términos esto significa que la creación y el pensar han de resistirse al canibalismo del capitalismo. Pero no siempre el canibalismo se vinculó a la explotación. Descubridores, evangelizadores, filósofos, dramaturgos, poetas han hablado de canibalismo, desde varios puntos de vista.

En una carta de fecha 15 de febrero de 1493, con adenda de marzo del mismo año, dirigida a Luis de Santángel, su protector y amigo, Colón escribe:

Porque sé que habréis placer de la gran victoria que nuestro señor me ha dado en mi viaje vos escribo ésta, por la cual sabréis cómo en 33 días pasé las Indias con la armada que los ilustrísimos Rey y reina, nuestros Señores, me dieron, donde hallé muy muchas islas pobladas con gente sin número, y dellas todas he tomado posesión por sus Altezas con pregón y bandera Real, y no me fue contradicho.

(...)

En estas islas, hasta aquí no he hallado hombres monstruosos, como muchos pensaban (...) así, que monstruos non he hallado ni noticia, salvo de una isla que aquí en la segunda cala, entrada de las Indias, que poblada de una gente que tienen en todas las islas por muy feroces, los cuales comen carne viva (Colón, 2004, pp. 13, 22-23).

Unos setenta años después, entre 1568 y 1580 aproximadamente, en Francia Montaigne se refiere así a los caníbales:

Es asombrosa la firmeza de sus combates (...) después de tratar bien durante largo tiempo a sus prisioneros con todas las comodidades que ocurrírseles puedan, el jefe convoca una gran asamblea con sus conocidos; ata una cuerda a un brazo del prisionero (...) y al más querido de sus amigos le da el otro brazo (...); y los dos, en presencia de toda la asamblea, lo matan a golpes de espada. Hecho esto lo asan y comen de todos de él, enviando trozos a los amigos que están ausentes. Esto no es, como podría creerse, para alimentarse, como hacían antaño los escitas;

sino como símbolo de extrema venganza. (...)

(...)

Sé de una canción inventada por un prisionero en la que se halla esta bravata: que todos unidos osen ir a comer su cuerpo y comerán con él a sus padres y abuelos que le sirvieron de alimento y sustento. Estos músculos, decía, esta carne y estas venas, son las vuestras, pobres locos; no os percatáis de que la substancia de los miembros de vuestros antepasados permanece aún en ellos: saboreadlos bien, notaréis el sabor de vuestra propia carne. Idea que en modo alguno de parece a la barbarie.

(...)

No piden a los prisioneros más pago que la confesión y reconocimiento de haber sido vencidos; mas resulta imposible hallar alguno en todo un siglo, que no prefiera la muerte a ceder ni de acto ni de palabra un solo punto de la grandeza de un valor invencible; no hay ninguno que no prefiera ser comido y comido a pedir no serlo. (...)

(...)

No me apena que comprobemos el bárbaro horror de tal acción mas sí que nos ceguemos ante nuestras faltas sin dejar de juzgar las suyas. Estimo que hay mayor barbarie en el hecho de comer un hombre vivo que en comerlo muerto, en desgarrar con torturas y tormentos un cuerpo sensible aún, asarlo poco a poco, dárselo a los perros y a los cerdos para que lo muerdan y despedacen (cosa que no sólo hemos leído sino también visto recientemente, no entre viejos enemigos sino entre vecinos y conciudadanos y loo que es peor, so pretexto de piedad y religión), que asarlo y comerlo después de muerto (...). (Montaigne, 1994, pp. 263, 267, 272, 276, 274, 272).

Dice Fernández Retamar en Cuba en 1971:

Caliban es anagrama forjado por Shakespeare a partir de “canibal” – expresión que en el sentido antropófago, ya había empleado en otras obras (...)-, y este término, a su vez, proviene de “caribe”. Los caribes, antes de la llegada de los europeos, a quienes hicieron una resistencia heroica, eran los más valientes, los más batalladores habitantes de las tierras que ahora ocupamos nosotros. Su nombre es perpetuado por el Mar Caribe

(al que algunos llaman simpáticamente el Mediterráneo americano; algo así como si nosotros llamáramos al Mediterráneo el caribe europeo). Pero ese nombre en sí mismo –caribe–, y en su deformación caníbal, ha quedado perpetuado, a los ojos de los europeos, sobre todo de manera infamante (Fernández Retamar, 2005, pp. 36-37).

En efecto, la imagen del caribe convertido en «caníbal», el bárbaro y salvaje, se impuso durante mucho tiempo sobre la del taíno, otros referente americano, el buen salvaje. Sabemos que el término bárbaro está vinculado a la presencia o ausencia de una determinada lengua.

En el prólogo a su *Gramática castellana*, dedicada a Isabel la Católica, Antonio de Nebrija le señala, con irreversible mentalidad de conquistador, que a los pueblos bárbaros y a las naciones de lenguas extrañas que España va a someter, habrá que imponer unas leyes y una lengua. Y con raro talento intuitivo añade: «Siempre la lengua fue compañera del imperio». Intuitivo, porque en el año de publicación de su obra se estaba gestando apenas la expansión del Imperio Español que precedió, en algunos casos con mucho, a la de los demás imperios europeos. Y no puede decirse que el Imperio Romano ni el Islam hubieran dejado para siempre, por donde fueron, su lengua como lo hicieron después con el castellano España y la cristiandad.

La visión de Nebrija es, por tanto, profética: España va a ser la primera potencia que cruza el mar con el afán expreso de conquistar, o sea, de establecer «en las naciones de lenguas extrañas» su cultura. A ello suelen contribuir, con diversa eficacia, los ejércitos, pero éstos necesitan imponer ciertas manifestaciones «espirituales» llevadas con las armas, comenzando por la lengua —que así se vuelve «imperialista» y, en este caso, universal—, a los vencidos para que éstos acepten lo que en términos contemporáneos llamaríamos la ocupación (Adoum, 1997).

¿Por qué, se pregunta Borges, los latinoamericanos no han cesado de preguntar por su identidad? ¿Por qué no lo han hecho los europeos? Quizás la respuesta la dio Fernández Retamar al inicio de su *Caliban* cuando escribe que ese texto es producto de la perplejidad que le causa la pregunta que un periodista de izquierda le hizo: «¿Existe una cultura Latinoamérica?» (Fernández Retamar, 2005, p. 35).

Ya sabemos que los vencedores hacen la historia; los vencedores, no dudan de su identidad porque la imponen. Y como vimos arriba, en el caso

de la conquista y colonización española de la América septentrional, además del exterminio físico de indígenas y el tráfico de negros, éstas trajeron una lengua que se impuso. Este énfasis en la lengua llevó a Fernández Retamar a volver su mirada al Caliban de Shakespeare. De todas las características de este personaje Shakespereano, hijo de bruja, feo, bárbaro, tomó la última como metáfora de la conquista y colonización española sobre las islas y la tierra firme americanas.

*You taught me language, and my profit on't / Is, I know how to curse. The red plague rid you / For learning me your language.*

La traducción literal sería: «Me enseñaste el lenguaje, y lo que de ello obtengo / es saber maldecir. La roja plaga caiga en ti / por haberme enseñado tu lengua». En la traducción de Astrana Marín, Calibán dice: «Me has enseñado a hablar» (Shakespeare, *La Tempestad*, Acto I, escena 2).

Próspero, el sabio, mago, invasor, lo ha esclavizado y para ejercer a cabalidad el dominio requiere entenderse con su esclavo. No aprende su lengua: le enseña la suya. Y Caliban, subyugado, lo maldice, mas, curiosamente, no lo mata. Sólo intenta violar a su hija Miranda. Fernández Retamar hace de Caliban un concepto-metáfora o un personaje-conceptual del cual se han apropiado los discursos sobre la latinoamericanidad desde hace 36 años. Lo había precedido en la relectura de Shakespeare, Aimé Césaire en su adaptación de *La tempestad*, en la cual Ariel es un mulato y Calibán un negro.

Estos creadores respondían a esa suerte de sermón, *Ariel*, que el uruguayo Jorge Enrique Rodó, publicó en 1900. El escritor asume la voz de Próspero, el anciano, para exhortar a los jóvenes americanos que pasan el umbral del siglo a imponerse la misión del entusiasmo y la esperanza. América ha de ofrecer estas características a la vieja Europa.

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, —el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad

y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.

Invoco a ARIEL como mi numen. Quisiera para mi palabra la más suave y persuasiva unción que ella haya tenido jamás. Pienso que hablar a la juventud sobre nobles y elevados motivos, cualesquiera que sean, es un género de oratoria sagrada. Pienso también que el espíritu de la juventud es un terreno generoso donde la simiente de una palabra oportuna suele rendir, en corto tiempo, los frutos de una inmortal vegetación.

Cuando Grecia nació, los dioses le regalaron el secreto de su juventud inextinguible. Grecia es el alma joven. «Aquel que en Delfos contemplaba la apiñada muchedumbre de los jonios —dice uno de los himnos homéricos— se imagina que ellos no han de envejecer jamás». Grecia hizo grandes cosas porque tuvo, de la juventud, la alegría, que es el ambiente de la acción, y el entusiasmo, que es la palanca omnipotente.

Pero de aquel divino juego de niños sobre las playas del Archipiélago y a la sombra de los olivos de Jonia, nacieron el arte, la filosofía, el pensamiento libre, la curiosidad de la investigación, la conciencia de la dignidad humana, todos esos estímulos de Dios que son aún nuestra inspiración y nuestro orgullo.

Ariel es la razón y el sentimiento superior. Ariel es este sublime instinto de perfectibilidad (...) Ariel es, para la Naturaleza, el excelso coronamiento de su obra, que hace terminarse el proceso de ascensión de las formas organizadas, con la llamada del espíritu. Ariel triunfante, significa idealidad y orden en la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción, delicadeza en las costumbres.

(...)

Su fuerza incontrastable tiene por impulso todo el movimiento ascendente de la vida. Vencido una y mil veces por la indomable rebelión de Calibán, proscrito por la barbarie vencedora, asfixiado en el humo de las batallas, manchadas las alas transparentes al rozar el «eterno estercolero de Job», Ariel resurge inmortalmente. Ariel recobra su juventud y su hermosura, y acude ágil, como al mandato de Próspero, al llamado de cuantos le aman e invocan en la realidad (Rodó).

Ariel y Calibán como conceptos-metáfora o personajes conceptuales de América son insuficientes en una contemporaneidad que busca lo mestizo



más que lo antagónico. Por lo demás, ambos son esclavos de Próspero y ambas lecturas olvidan a un personaje, insignificante en apariencia de *La tempestad*, Miranda, la mujer letrada, pero subyugada.

Por otra parte, vale la pena señalar la ausencia de la mención de Caliban en el *Manifiesto Antropófago*, como la de éste en el *Caliban* de Fernández Retamar. Es claro que la antropofagia del brasileño no pasa, como ya se dijo, por la tesis de un mundo de polaridades contrapuestas. No hay nombres propios en su antropofagia. Todo se resuelve en la acción de incorporar y en nombres comunes, colectivos.

#### INCORPORAR

LA ANTROPOFAGIA PLANTEA entonces problemas diferentes a los del bien y el mal, al espíritu que se opone a la naturaleza; a la civilización y la barbarie; y a la locura y la razón. Es incorporación, en el doble sentido del término: hacer entrar al cuerpo, hacerlo parte de él, y levantarse si se está acostado o caído. Ahora bien, para incorporar e incorporarse hay que forjar una forma nueva de hablar, de decir. De Andrade se sabe atrapado en la lengua del vencedor y en las formas artísticas impuestas por la academia y las sociales por las clases dominantes de su época. Como diría Derrida, a propósito de la *Historia de la locura* de Foucault:

Así pues, se trata de escapar a la trampa o a la ingenuidad objetivista que consistiría en escribir, en el lenguaje de la razón clásica, utilizando los conceptos que han sido los instrumentos históricos de una captura de la locura, en el lenguaje pulido y policíaco de la razón, una historia de la locura salvaje misma, tal como ésta se mantiene y respira antes de ser cogida y paralizada en las redes de esta misma razón clásica. La voluntad de escapar a esta trampa es constante en Foucault. Es lo que tiene de más audaz, de más seductor esta tentativa. Lo que le da además su admirable tensión. Pero es también, y lo digo sin juego, lo que tiene su proyecto de más loco. Es notable que esta voluntad obstinada de evitar la trampa, es decir, la trampa que la razón clásica ha tendido a la locura, y la que le tiende ahora a Foucault, que quiere escribir una historia de la locura misma sin repetir la agresión racionalista, esta voluntad de soslayar la razón se expresa (...) en medio del malestar (Derrida, 1989).

El malestar de Foucault es el del silencio impuesto a la locura, dice Derrida. El de las «palabras sin lenguaje» o «sin sujeto hablante». El de los latinoamericanos que he rastreado hasta acá es el del exterminio de la

memoria y las lenguas. No se trata de recuperar el tiempo pasado, sino de reinventarse y reinventar a los otros para superar el silencio y el destino de víctima. Se requiere de un deseo de crear conceptos, imágenes, epifanías que nutran el mar donde navegamos. Creo que el antropófago como heterónimo del filósofo se constituye en la posibilidad americana de pensar en ese ámbito de horror cotidiano e injusticia en las que aún están inmersas estas sociedades contemporáneas, no sólo las latinoamericanas.

Ahora bien, y para regresar a la pregunta por el quehacer del filósofo y su manera de hablar, los que habitamos el español no debemos olvidar la sentencia de Neruda que ha sido incluida como epígrafe: “Se llevaron el oro y nos dejaron las palabras”. Con ellas podemos y debemos hablar, leales a ese imperativo presente en el *Popul Vuh*: hablar.

En español hemos conocido “el *Popul Vuh*, *El Libro de los Libros de Chilam Balam*, los Cantos de Huexotzingo, el *Rabinal Achí*, los *Anales de los Cakchiqueles*, la filosofía náhuatl, la poesía quechua..., aunque hayan perdido, evidentemente, en el camino de la traducción, la fuerza imaginativa y el hechizo sonoro de las lenguas originarias (Adoum, 1997).

El siglo de oro español se hizo en gran medida con el oro americano. Así, esa lengua también nos pertenece. A cambio de ella se impuso sufrimiento y pobreza.

Mas, por una jugada de la dialéctica, el habla dominadora —la de la administración, la de la justicia cuando la hubo, la de la educación reservada, al comienzo, a los hijos de conquistador o encomendero— fue martillada y moldeada aquí, en las siembras y en la almohada, entre dos latigazos o entre dos rezos. A diferencia de lo que ocurre con el proceso, a veces empobrecedor, de la aculturación, y con el otro, no siempre terminado, del sincretismo religioso, América le devolvió a España un habla diferente, mestizada, enriquecida por todos los aportes que fueron a parar en su cauce (Adoum, 1997).

Por esta razón, corresponde a todos contribuir a salir de esa invisibilidad que caracteriza hoy a la filosofía que se hace en lengua española. Al interrogar esta invisibilidad, este silencio, al que está sometido el pensamiento latinoamericano y español, el mexicano Carlos Pereda anota:

“En primer lugar, hay una invisibilidad inmediata: somos invisibles ante nuestros colegas e incluso ante los propios estudiantes. (...)”(Pereda,

2000, p. 54).

Por otra parte, en esa «conversación de la humanidad»,

(...) La filosofía latinoamericana y, en general la filosofía escrita en castellano y portugués juega, mediatamente, algún papel. Pocas veces a un políticos, administrador, físico (...) se le ocurre por aquí discutir con un pensador de estas lenguas, aun que vivan al lado de la casa. En menos ocasiones todavía se toma en cuenta nuestra labor fuera de las fronteras del idioma, y cuando extrañamente se hace, claro, se favorece lo que podríamos llamar la «filosofía con color local (Pereda, 2000, p. 54).

Pereda señala tres razones para esta invisibilidad extrema. Apenas menciono: “el fervor sucursalero”, “el afán de novedades” y el “entusiasmo nacionalista”. La manera de combatir estos vicios son dos: evitar pensar que la expresión americana del pensamiento es el ensayo su tema la pregunta por la identidad americana; y a la vez, rescatar y conocer esa rica y vasta tradición ensayística que se ha dado en español, a la cual le reconoce cuatro atributos: “condición de frescura”; condición de particularidad”, condición de publicidad” y condición de interpelación”.

En el intento de responder las preguntas que me suscitó Mapiripán, de recomponer y recordar esos cuerpos mutilados, me abrí al mundo del ensayo y los manifiestos. Me topé con la antropofagia visitada desde las artes con sus posibilidades y dificultades. En este período me era necesario exponer, sin transponer, esos texto, de ahí la cantidad de citas. Pero, también, quise exponer mi antropofagia filosófica ante ustedes. Todo esto ha sido un “hablar difícil”, como dice de Andrade (1978b, p.137).

Hablar difícil el de Analia Tu-Bari, la esclava negra de la novela *La ceiba de la memoria* de Roberto Burgos Cantor:

Cuándo vine. Cuándo. Yo no vine. Me trajeron. A la fuerza. Peor que prisionera. Sin mi voluntad. Arrastrada. Me arrancaron. Me empezaron a matar. Mis palabras las perdí. Se escondieron en el silencio. O quisieron quedarse. Como se quedaron los ríos. Los árboles. La tierra. Los bosques. La hierba. Los animales. El león. El elefante. El conejo. El buey. Quizá yo también me quedé. Estoy allá. Quedé en la aldea. Permanecí en el reino. Será esto venir. Soy incompleta. Se va consumiendo mi fuerza. Mi ritmo se tropieza con todo lo de aquí y se descarría. Ya no atiendo lo que ocurre a mi espalda. Prefiero lo que viene de frente y sentirlo una vez que

reconozco mi frontera. Ser en lo que está allí. Incorporarme. Conocer su compás. Exhalar para reencarnarme en eso (Burgos Cantor, 2007, p. 35).

Sin embargo, “sólo lo difícil es estimulante; sólo la resistencia que nos reta es capaz de enarcar, suscitar y mantener nuestra potencia de conocimiento, pero en realidad, ¿qué es lo difícil?”, dice y pregunta José Lezama Lima en la *Expresión americana* (Lezama Lima, 1993, p. 57).

La pregunta incita a seguir pensando. Reitero en este aquí y ahora: difícil fue escribir este texto. Quizá fue difícil escucharlo. Propongo entonces pasemos a algo fácil: comer y beber los quesos, las carnes y el vino, sin ocuparse de canibalismos ni antropofagias.

Gracias.

## BIBLIOGRAFÍA

ADOUM, Jorge Enrique. 1997: “La lengua y el libro”, en <http://congresosdelengua.es/zacatecas/plenarias/libro/adoum.htm>

AGAMBEN, Giorgio. 2004. *Historia e infancia*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

BENJAMIN, Walter. 1982. “Experiencia y pobreza”, en *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Madrid.

BURGOS CANTOR, Roberto. 2007. *La ceiba de la memoria*, Seix Barral, Bogotá.

CEPEDA SAMUDIO, Álvaro. 1993. *La casa grande*, El Áncora Editores, Bogotá.

COLÓN, Cristóbal. 2004. “Carta de Cristóbal Colón a Luis de Santángel”, en *El Nuevo Mundo*, Universidad Autónoma de México, México.

DE ANDRADE, Oswald. 1978a. “Manifiesto Antropófago”, en *Arte y arquitectura del modernismo brasileño (1917-1930)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

----- . 1978b. “Manifiesto de Poesía Palo-Brasil”, en *Arte y Arquitectura del modernismo brasileño (1917-1930)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

----- . 2001. “La crisis de la filosofía mesiánica”, en *Escritos antropofágicos*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires.

DERRIDA, Jacques. 1989. “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/foucault.htm>.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. 2005. “Caliban”, en *Todo Caliban*, Ilsa, Bogotá.

HEGEL, G.W.F. 1953. *Filosofía de la Historia*, traducción de José Gaos, Revista de Occidente, Madrid.

LEZAMA LIMA, José. 1993. *La expresión americana*, Fondo de Cultura Económica, México.

MONTAIGNE, Michel de. 1994. “Los caníbales”, en *Ensayos (I)*, Capítulo XXXI, Ediciones Altaya, Madrid.

PEREDA, Carlos. 2000. “Sombras y luces de la filosofía en español”, en *Revista de Occidente*, Octubre de 2000.

RODÓ, José Enrique, <http://www.analitica.com/bitblioteca/rodo/ariel.asp>.

ROLNIK, Suely. 2006a. “Geopolítica del rufián”, en <http://caosmosis.acracia.net>.

----- . 2006b. “Más allá del principio de identidad. La vacuna antropofágica”, en <http://caosmosis.acracia.net>.

SHAKESPEARE, William. 1955. “La tempestad”, en *Obras*, traducción de Astrana Marín, Aguilar, Madrid, Acto I, escena 2.