

ANTROPOFAGIA: TESTIMONIOS Y SILENCIOS

POR

JENS ANDERMANN
Birkbeck College

... sucedió que tres españoles robaron un caballo y se lo comieron a escondidas, y así que esto se supo se les prendió y se les dio tormento para que confesaran. Entonces se pronunció la sentencia de que se ajusticiara a los tres españoles y se los colgara de una horca. Así se cumplió y se les ahorcó. Ni bien se los había ajusticiado, y se hizo la noche y cada uno fue a su casa, algunos otros españoles cortaron los muslos y otros pedazos del cuerpo de los ahorcados, se los llevaron a sus casas y allí los comieron. También ocurrió entonces que un español se comió a su propio hermano que había muerto. Esto sucedió en el año 1535, en el día de Corpus Christi, en la referida ciudad de Buenos Aires.

Ulrico Schmidel, *Viaje al Río de la Plata*

El informe de Ulrico Schmidel sobre la expedición de Pedro de Mendoza al Río de la Plata, puede considerarse una de las primeras distopías coloniales, serie narrativa que alcanzará su momento álgido en el horror sin nombre que habita los delirios del moribundo Kurtz en *Corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. Al mismo tiempo, el cruel episodio en el que ya se vislumbra el desastre final de la colonia lejana, cercada por guerreros querandíes, timbúes y charrúas,¹ es una de las primeras versiones de la contratransferencia

¹ Después del fracaso dramático de la primera expedición española al Río de la Plata en 1516, comandada por Juan de Solís quien, según los tripulantes que *presenciaron el hecho desde el barco*, fue muerto y deglutido por indios querandíes en su primera excursión a tierra, la de Mendoza que salió de España en 1535 y en 1536 fundó el asentamiento Santa María del Buen Aire en el margen austral del río, respondía al interés de los reyes católicos en acceder a los presuntos tesoros minerales del interior rioplatense. Mientras la expedición enviada simultáneamente al Pacífico bajo el mando de Francisco Pizarro iba a fundar, apenas unos meses después, a Lima y desde ahí someter al imperio incaico, la de Mendoza fue rápidamente diezmada por hambrunas, epidemias y el hostigamiento continuo por parte de las tribus circundantes. Ya en 1537, una comisión enviada para subir el río y explorar la situación en el interior, fundará Asunción en el borde del río Paraguay, tras lo cual, en 1541, el puesto en la desembocadura del Plata es abandonado hasta 1580, año de su refundación por Juan de Garay. Por primera vez en la historia colonial, la costa será poblada entonces desde el interior y por parte, no de peninsulares, sino de criollos y mestizos.

americana, narrativa donde el protagonismo pertenece cada vez menos al sujeto europeo conquistador, y cada vez más al “desierto” transatlántico que éste no sabe hacer suyo sino al sucumbir a su ley atávica. Los relatos fundacionales de las literaturas americanas decimonónicas variarán este modelo elemental de un drama en el borde de la “civilización” y de la “barbarie”, tanto en las épicas aventuras de Natty Bumppo y Daniel Boone, como en la tenebrosa *American gothic* de Charles Brockden Browne o en las biografías monumentales de gauchos cesáreos escritas por Sarmiento. La regresión de conquistador a caníbal es, de algún modo, el arquetipo y el límite ulterior de este drama colonial: una transgresión irrevocable, derrumbe de los últimos bastiones de subjetividad civilizada, entrega sin límites. Es por eso que Schmidel, mercenario alemán, se cuida de que aparezca nítida la diferencia: son *españoles* quienes, allá lejos, han probado la carne *de sus propios hermanos*, ante la mirada atónita de un cronista que —sugiere— no compartió el manjar.

Pero a pesar de todo el relato de Schmidel irrita y confunde: ¿quiénes *son*, entonces, los caníbales? ¿De dónde vienen? Los relatos de los últimos colonistas que llegan, en 1541, a la flamante ciudad de Asunción, y donde se acusa una y otra vez a los indios de practicar el canibalismo, ¿no serán también ficciones necesarias para poder exteriorizar nuevamente el tabú y situar en la América salvaje el origen de la antropofagia cuya iconografía había empezado a florecer, justamente, a partir del trágico final sufrido por el primer adelantado? El informe (en apariencia) ingenuo del mercenario alemán pone en cuestión la *originalidad* de la antropofagia y la convierte en un problema de traslados y transfiguraciones. Es que ambas versiones dependen ante todo de su capacidad de construir representaciones verosímiles del yo y de los otros: el caníbal no se explica, requiere de otra voz, la de un cronista con otras preferencias dietéticas para narrárselo a los otros no-caníbales. Este silencio de la voz antropofágica, sin embargo, hace que toda reflexión sobre la antropofagia sea necesariamente una crítica de su producción lingüística: un meta-discurso. Es ésta, también, la conclusión a la que llega Montaigne en su célebre ensayo que —como ha propuesto Michel de Certeau en una lectura aguda— no trata tanto “De los caníbales” como de su manera de esquivar continuamente la representación. El caníbal, sujeto de la alteridad y la abyección, hace que el lenguaje se repliegue sobre sí mismo y sobre su capacidad de atestiguar una presencia: pero si cada discurso que pretende narrar la antropofagia debe convertirse necesariamente en una autocrítica del lenguaje, tal vez sea precisamente la crítica —o una determinada forma de ella— el lenguaje del antropófago. Escribo “una determinada forma de crítica” para sugerir una hipótesis: la de que, primero, en las literaturas latinoamericanas, se trata “de los caníbales” de manera distinta a Montaigne, y segundo, que esta diferencia da lugar a una práctica y una observación crítica de la modernidad.

El cambio de acentos resulta evidente, por ejemplo, al comparar el *Manifeste cannibale DADA* de Francis Picabia (1920) con el *Manifesto Antropófago* de Oswald de Andrade (São Paulo 1928 o, respectivamente, “ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”).²

² Ver Picabia “Manifeste Cannibale DADA” de Andrade, “Manifesto Antropófago”. Oswald de Andrade puede considerarse el representante principal de la corriente “revolucionaria” en la vanguardia brasileña, movimiento estético que apareció en escena en la mítica Semana de Arte Moderno, en el Teatro Municipal de São Paulo, entre el 13 y el 15 de febrero de 1922. Contra los proyectos neosimbolistas o tardiorrománticos del grupo de Plínio Salgado y Tasso da Silveira, con

Cuando, en aquél, el término *canibal* no es más que un atributo enfático y escandaloso de “DADA”, una suerte de “guarda-ropa espantoso com que o movimento procurava assustar as mentes burguesas”, en palabras de Augusto de Campos, en éste adquiere, como *antropofagia*, el mismo estatus programático. La antropofagia de Oswald es, a diferencia del canibalismo meramente retórico de Picabia, un principio estructural, un método (y el *Manifesto* es, por lo tanto, un *Discurso del método*, discurso anticartesiano, antilógico). “Tupí or not tupí, that is the question” (de Andrade 13), tal vez el juego más exitoso de palabras de las vanguardias latinoamericanas, devora el sujeto monádico del *logos* occidental al imprimirle al significante de su autosuficiencia, la co-presencia parasitaria y oral del canibal. La irritación fonética que provoca la irrupción del salvaje en el monólogo del príncipe, no sólo derrumba su misma monologicidad y se la entrega a la performatividad de un carnaval terminológico, sino que sugiere, además, que las condiciones de posibilidad de la duda hamletiana sean, también ellas, de origen antropofágico. Por debajo de la pregunta por el *ser* surge entonces otra pregunta por su *estar*, su localización, y que pone en tela de juicio la exclusividad y universalidad de este ser. El primer discurso en nutrirse de carne humana es, según Oswald, necesariamente el que construyó el *anthropos*, término aglutinador que se alimenta de particularidades cuyos restos fecales se proscriben a la distancia absoluta del tabú, encarnado en la figura del antropófago.

Transformar el tabú en totem, por lo tanto también significa revertir ese proceso de coagulación lingüística en “idéias objetivadas” (de Andrade 15), y volver a entregarlas a una (est)ética migrante: “Suprimamos as idéias e as outras parálisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas” (18). Es por eso que no se trata aquí sólo de una definición, por cierto humorística y escandalosa, de una “brasilidad” cultural o de una variante regional del “Writing Back” de las periferias imperiales, como suelen opinar filólogos y críticos culturales, sino de algo más: es —como dice la segunda tesis— “la única ley del mundo” la que nos revela el *Manifesto*. La escala es, por cierto, universal y no nacional: “Só a antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.[...] Só me interessa o que não e meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (13).³

sus simpatías por el fascismo italiano, pero también el regionalismo de Gilberto Freyre, y diferenciándose del nacionalismo satírico-enciclopédico de Mário de Andrade, los escritos de Oswald en los años veinte —el *Manifesto Pau-Brasil* (1924) y las glosas y polémicas publicadas, a partir de 1928, en la *Revista de Antropofagia*— representan una apropiación y reconfiguración de las tendencias primitivistas del cubismo y del expresionismo, escuelas que había frecuentado durante un período parisino a principios de la década.

³ En cambio, Doris Sommer lee estas líneas como “la forma glotona en que Oswald de Andrade articula este deseo de conquistar la diferencia”; deseo propio de un narcisismo occidental impúdico que ante las negativas de los “textos resistentes” propios de “sujetos particulares” sólo ve aumentar su deseo violador de penetrar “el misterio”. Sin embargo, ese deseo propio de una lectura masculinizada y occidentalizada se demuestra ilusorio al ser anticipado por “libros que practican la táctica de algunas vírgenes sagaces que entusiasman a los amantes para dejarlos frustrados, dejarlos a cierta distancia y con deseos de negociar acuerdos.” Frente a estos prístinos coloquios, la glotonería del “modernista brasileño” —*nomen est omen*— queda del lado de los violadores, ya que “Europa, aparentemente, se constituyó también a través de la ingestión de sus otros, y el punto de Andrade es, al fin y al cabo, que el canibalismo es lo que nos hace humanos, o al menos

El antropófago de Oswald no se le suma, entonces, como un “otro” más al sujeto pretendidamente universal del colonialismo, revelando la regionalidad de éste como reflejo de la suya propia, y clamando por una ética plural como la vienen proponiendo hoy en día los multiculturalistas del hemisferio norte: de apetitos más rústicos, simplemente devora el sujeto colonizador, imponiendo la propia como praxis universal en lugar de la de aquél. La constatación paradójica de que el caníbal es al mismo tiempo anterior y posterior a su comida, lo lleva a Oswald a invertir la temporalidad teleológica de la modernidad y a construir sobre la deglución (y digestión) de la contradicción una posterioridad periférica. Al situar su antropófago en un lugar *espectral* —que, siguiendo la propuesta reciente de Ernesto Laclau, indica “una lógica de la contaminación de lo particular por lo universal”—, Oswald elige, como vanguardista latinoamericano, una posición que podríamos llamar, por ahora, *exotópica*.

La escritura de este sujeto escurridizo tiene a su vez características paradójales, como comentario sobre un original cuya misma originalidad devora: una suerte de *testimonio absoluto*. Los ecos recientes del término no son tal vez casuales: porque si el *testimonio*, opción estética y política militante que surgió del regionalismo más o menos contemporáneo de los escritos modernistas de Oswald, tiene a su vez una larga tradición en la historia literaria latinoamericana, quizás “antropofagia” podría indicar otra opción más radical que, silenciosa o explícitamente, estuvo a su lado desde los principios. En otras palabras, si *testimonio* fuera el término apropiado para referirse a una serie de intentos destinados a reproducir, en la letra, las figuras (y también las palabras) de unos “otros”, entonces *antropofagia* designaría los intentos (reales o imaginarios) de éstos últimos por impedir o subvertir su representación. *Antropofagia*, en relación a *testimonio*, indicaría entonces una discontinuidad, un exceso y un resto: sería el *suplemento* donde no sólo se vuelve expresión lo que no se ha dicho, sino que estos no-dichos se recomponen en un contrasistema con capacidad de observación. Es la ficción paranoica (y libertadora) de que los gestos esquivos, las evasiones y los sinsentidos del otro puedan obedecer a un fin

participantes en una extendida cultura occidental alimentada por la novedad”. Como trataré de argumentar aquí, éste precisamente no es el punto de Andrade: si bien tiene razón Sommer al subrayar las ambiciones *universalistas* y *no particularistas* de la ley antropofágica (que ella localiza, al parecer muy acertadamente, en las antípodas de las “tácticas de desaire” de sus propios “sujetos particulares”); ella simplifica sus implicaciones al identificar el caníbal con occidente (y con “lo humano”). El caníbal es, en su variante modernista, un sujeto *en occidente*, sí, pero un sujeto particular, tanto posterior como fantasmáticamente anterior a una totalidad occidental que estalla precisamente a causa de su intrusión, o de su *emergencia desde los bordes internos del texto occidental* (véase Staden, *Zwei Reisen nach Brasilien* 8, citado y traducido en la página ____ de este artículo. En otras palabras, no todo occidental es caníbal: Europa no se constituyó por la ingestión de sus otros, sino que se constituyó para ser ingerido por éstos; ‘otros’ que se convierten en tales no gracias a una diferencia congénita sostenida por haber guardado algo ‘en secreto’, sino en una pública y profanadora *praxis* de apropiación, ya no de ‘lo nuevo’ sino de algo que, al someterse a tal operación, es dejado atrás como un resto. Tal, por lo menos, el argumento andradiano que nos interesa explorar aquí, argumento que, como se verá, no se posiciona como *antagónico* sino como *suplementario* al de los “textos resistentes” de la literatura testimonial. Véase Sommer, “Conocimiento interruptus” y *Proceed with Caution*.

secreto, a una representación subyacente del observador colonial y donde éste y su discurso terminasen por fundirse: una inversión de los sentidos, una revolución mundial.⁴

Pasemos a otra posibilidad de hacer comenzar la trama. Dos años antes de Oswald, el joven poeta y ensayista Jorge Luis Borges al reflexionar sobre el criollismo —“un criollismo que sea conversador del mundo y del yo, de Dios y de la muerte” (*El tamaño* 14)— concluye afirmando que “una incredulidad grandiosa, vehemente, puede ser nuestra hazaña” (*El tamaño* 14). En otra nota, referida a las coplas de los payadores, vuelve sobre el asunto; otra vez la conclusión será “la de que hay espíritu criollo, la de que nuestra raza puede añadirle al mundo una alegría y un descreimiento especiales” (*El tamaño* 79). Aquí el criollo surge, pues, como heredero del infiel, como pagano moderno quien en su desconocimiento alegre del catecismo puede establecer una relación dialógica y conversada con el mundo. Relación que, como demostrará el mismo Borges, tiene más de un rasgo caníbal al dirigirse a la biblioteca occidental con la voz desafiante de las payadas: tanto el infiel como el antropófago, atributos complementarios del salvaje colonial, son asumidos, pues, como figuras totémicas de la modernidad latinoamericana, apropiación que sabe explotar la riqueza semántica del estigma, esto es, de la diseminación de diferencias que inaugura. De paso anotaremos que, tanto como Oswald recurrirá a la idea de *incredulidad*

⁴ En un conocido fragmento de la *Fenomenología del Espíritu* que contiene *in nuce* tanto el modelo freudiano del proceso formativo de la conciencia como la dialéctica marxista de la lucha de clases —estoy hablando del apartado IVa, titulado “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft” (Independencia y dependencia de la conciencia; el amo y el esclavo)—, Hegel abarca el problema de la apertura hacia el otro como una guerra de observaciones que conduce a la muerte. La confrontación de dos auto-conciencias es por definición agonal, pues éstas se constituyen solamente como tales al llevarla a sus últimos extremos, ya que el problema, dice Hegel, consiste en que “Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist: d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.” Aquí sugeriría que la traducción española de <anerkannt>, <reconocida>, se aproxima más al aspecto que me interesa en este artículo, la temporalidad paradójica de algo que, en el mismo acto en que recién se constituye por *reconocerse* en el otro, es ya *re-conocido* como algo que, por lo tanto, ya había existido previamente. O sea, después de haber dislocado el impulso, la agencia del *ontogénesis* del sujeto monádico al otro, después de haber descentrado de manera radical ese sujeto, Hegel los vuelve a reconstituir y a recentrar *al yo y al otro como sujetos monadológicos*. Ésta no sólo es la finalidad inconfundible del (re-) conocimiento (“Dieses doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst; denn erstlich erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn *es wird sich wieder gleich durch das Aufheben seines Andersseins*; zweitens aber gibt es das andere Selbstbewußtsein ihm ebenso wieder zurück; denn es war sich im Andern, es hebt dies Sein im Andern auf, entläßt also das andere wieder frei.”): nunca se ve en el otro lo otro sino en lo otro lo mismo. Por lo tanto, “lo mismo” previo al encuentro con el otro es ya consciente de su mismidad, y lo que le falta conocer, en realidad, es la *otra mismidad* del otro, y que *es comprobable únicamente en la lucha a vida y muerte*. No tardamos en reconocer aquí la fábula del *El entenado* de Juan José Saer, de la que vamos a tratar más adelante. El problema para Hegel, que no será ajeno a Freud, parece entonces tener que ver con la temporalidad irresuelta del otro frente al mismo: es posterior pero también anterior y eso, como tácitamente lo admite en un modelo de la conciencia que anticipa el mapa, o campo de batalla, freudiano, porque no se lo enfrenta en un plano *temporal* sino *espacial*. La dimensión temporal es ajena al encuentro, o a la lucha, en sí, y en cambio pertenece al dominio de su representación *après-coup*.

(“Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo” de Andrade 14), los criollistas argentinos de vanguardia no desconocían tampoco el canibalismo (“*Martín Fierro* tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación.”⁵) Poco menos de medio siglo más tarde, Borges volverá a recurrir a la tradición colonial, aunque esta vez no para buscar el punto de vista marginal y silenciado y construir, desde allí, una trama de *discusiones*, sino para *contar*, él mismo, un viaje a la otredad. Cambio de óptica que, como quisiera mostrar, resulta necesario para que haya un relato: *los otros no cuentan, comentan*.

Pero “El informe de Brodie”, publicado en 1970, más allá del cambio de género (o precisamente a raíz de él), también se distingue de los ensayos juveniles por su profundo escepticismo en cuanto a la posibilidad de interpelar a un otro quien está del otro lado de la letra. Es, no obstante, precisamente la insuperabilidad de esta distancia la que se va convirtiendo en el móvil principal de la ficción; ficción que consiste (¿como cualquier otra?) en primer lugar de evasivas y coartadas para encubrir el vacío que se extiende desde el centro mismo del relato. El informe, según Borges, es la traducción de un manuscrito inglés hallado en una copia bibliófila de las *Mil y Una Noches*, lo único que sabemos de su autor es que “predicó la fe cristiana en el centro de África y luego en ciertas regiones selváticas del Brasil, tierra a la cual lo llevaría su conocimiento del portugués” (Borges, “El informe de Brodie” 451). Si esta enmarcación ya la convierte a la ficción interior en un problema intertextual, todavía más lo hace la advertencia inicial de Brodie que en lo siguiente llamará “Yahoos” a la tribu de caníbales descubierta por él, “para que mis lectores no olviden su naturaleza bestial y porque una precisa transliteración es casi imposible, dada la ausencia de vocales en su áspero lenguaje” (451). Precisamente para dar cuenta de su “naturaleza”, Brodie escribe sobre el nombre irreduciblemente oral de la tribu un nombre literario, un nombre reconocible de la otredad (de una otredad reconocible). Tal inscripción del relato en una tradición de viajes ficcionales, que suelen aprovechar la invención de sociedades extrañas para hacer la crítica implícita de la suya propia, sin embargo resulta, en Borges, una señal problemática: los Yahoos de Brodie parecen depositarios de una barbarie en exceso y más allá de cualquier comparación. De vuelta a Glasgow, Brodie aún se siente habitado por esa otredad radical: “He referido mi estadía entre los Yahoos, pero no su horror esencial, que nunca me dejó del todo y que me visita en los sueños. En la calle creo que me cercan aún” (456). Horror que continua acechando al cronista, acompañándolo en su viaje de vuelta aunque mutando, casi sin que éste se diera cuenta, de referente:

Un misionero romanista, el Padre Fernandes, me hospedó en su cabaña y me cuidó hasta que pude reanudar mi penoso viaje. Al principio me causaba algún asco verlo abrir la boca sin disimulo y echar adentro pedazos de comida. Yo me tapaba con la mano o desviaba los ojos; a los pocos días me acostumbré. Recuerdo con agrado nuestros debates en materia teológica. No logré que volviera a la genuina fe de Jesús. (455-56)

⁵ Oliverio Girondo, “Manifiesto de *Martín Fierro*”, *Martín Fierro* 1, 4 (15 de mayo de 1924). Citado según Sarlo (comp.), *Martín Fierro*: 27. Sobre las interacciones e intertextualidades entre las vanguardias latinoamericanas véase Schwartz (comp.), *Las vanguardias latinoamericanas*, y del mismo autor, *Vanguardia y cosmopolitismo en la década del veinte*.

Otra vez la contratransferencia, pues, aunque ahora en una variante aun más dramática que en el relato de Schmidel: no ha sido la necesidad la que le hizo elegir a un europeo los modales de los salvajes, ni mucho menos un balance crítico y conciente de las reglas de higiene alimenticia de cada uno. Hay algo que no dice el informe de Brodie, que se le escapa porque su autor recién se da cuenta de su existencia al descubrir sus huellas en sus propias reacciones y comportamientos. Para que el regreso se convierta en una regresión, el cronista debe haber empezado a compartir, hasta cierto grado y ante su propio asombro, los apetitos y pudores de los otros: mientras él no pudo lograr “la conversión de un solo Yahoo” (454), éstos parecen haber logrado, en un grado que él mismo ignora, la suya, precisamente porque nunca la habían intentado. O bien, porque su cotidianidad austera y primitiva, descrita con toda minuciosidad por Brodie, aunque sin lograr que sus palabras transmitieran “el horror esencial”, resultó por sí sola una representación lo suficientemente seductora como para que compartiese la irritación de los caníbales frente a los modos de comer de un cristiano. Hacia el final del texto, Brodie intenta racionalizar ese contagio refugiándose en un relativismo cultural de procedencia rousseauiana; trata de descubrir a toda costa una identidad abstracta que atenuara esa diferencia que él ahora comparte a su interior. Su apelación final a la corona, donde parecen haberse restablecido las jerarquías misioneras, también puede leerse como un último y desesperado intento por verbalizar lo indecible: “Tenemos el deber de salvarlos. Espero que el Gobierno de Su Majestad no desoiga lo que se atreve a sugerir este informe” (456).

¿Qué es lo que Brodie se atrevió a sugerir? Obviamente cualquier Estado colonizador fundamenta su legitimación en un deber de salvación de los salvajes e infieles; pero el errático final en lugar de afianzar más bien subvierte y ensombrece a esta postura. El enunciador del dudoso mensaje redentor se sabe, él mismo, portador de *algo*, de un cuerpo ajeno que no sabe aún definir: *Loving the Alien*. Hay, pues, algo de desesperación, de un grito de socorro, en esta apelación a un lector imperial a que “no desoiga” las claves secretas y los entredichos del informe, hasta volver a encontrarles un sentido que el propio cronista ya no se atreve a pronunciar. En la literariedad del relato, no en el contenido manifiesto sino en su sugestividad estética, es donde reside el indecible y horroroso atractivo de una otredad absoluta cuya marca irritante en la superficie textual es el asco caníbal ante los modales impudorosos de un cristiano.

Las crónicas coloniales aún poseían un remedio infalible contra tales desbordes de una literariedad fatalmente asociada al atractivo salvaje, y que es precisamente aquél que se le acaba por fallar a Brodie: Dios. Así, por ejemplo, en la *Historia verdadera y Descripción del país de los caníbales salvajes, desnudos y feroces* publicado en 1557 por Hans Staden —otro mercenario alemán, quien había caído prisionero de los indios Tupinambá en la costa atlántica de Brasil—, el relato se detiene en medio de la descripción de un festín particularmente abyecto para apelar, como Brodie, a la atención y perspicacia de sus lectores: “Por eso le pido al lector que se fijara en lo que escribo. Porque no me tomo estas molestias por el placer de escribir algo nuevo, sino únicamente para revelar los beneficios que Dios me ha hecho” (Staden, *Zwei Reisennach Brasilien* 8; traducción mía). La interpelación directa, aquí, parece tener la función opuesta que en el relato de Brodie: la mención de Dios es garantía suficiente para excluir cualquier posibilidad de contagio (y por tanto la lectura atenta exigida aquí no conduce a la deconstrucción sino a la

hermenéutica). Es la milagrosa presencia divina, dice Staden, y no la profana de los caníbales la que su relato nos quiere revelar: pero si, entonces, Dios mismo es el testigo de la veracidad de los sucesos crueles que narra, los caníbales vienen a ocupar una posición poco menos que complementaria. Sólo Dios puede atestiguar la veracidad del cautiverio, pero sólo los caníbales han presenciado (y provocado) la milagrosa y repetida salvación del testigo. ¿Será que, quizás, en esta complementariedad de testimonios, en este cruce entre una mirada divina y una antropófaga entre las que transcurre la aventura del cautivo, haya un principio de secularización, de un proceso donde el otro, el caníbal, será cada vez más la cifra de un auto-empoderamiento por parte del sujeto colonial, sujeto que al rodearse de cuerpos inferiores que le sirvan de superficies de proyección, pronto ya no necesitará de garantías divinas para poder concebir su calidad de elegido? ¿Y no será que, en esta cifra que precisamente por su alteridad absoluta atestigua la integridad de ese emergente sujeto secular, esté inscrita también el horror esencial, la suplementariedad irreducible de lo proscrito que, literalmente, se nutre de nuestros restos?

El régimen ocular y testimonial que se va imponiendo como tecnología representacional hegemónica de una modernidad imperial (véase Jay, “Scopic Regimes of Modernity”, Mitchell, “Imperial Landscape”), entonces, descansa silenciosamente sobre un pacto con una mirada exotópica sobre la que cargamos la tarea de observarnos íntegros e idénticos. Empero, la imposibilidad de admitir esa necesidad insaciable de un interlocutor (necesidad que, como demostrará Bajtín, concluyó en la novelística moderna con la ficción del sujeto monádico, haciéndolo diluirse en una polifonía de fragmentos de conciencias) (véase Bajtín, *Problemas de la poética de Dostoievski*), nos enfrenta a una aporía doble: otorgarle el don de la voz a ese testigo implícito, hacer pública su colaboración necesaria en la reproducción simbólica del sujeto occidental, significaría al mismo tiempo romper con la ficción de soberanía y autosuficiencia de este sujeto. Es por eso que debe quedar implícito, en una suerte de *gentlemen’s agreement* colonial: de *eso* no se habla; silencio constitutivo que lo desplaza al testigo hacia lo imaginario, con la desventaja consiguiente de que desde ahí, desde ese territorio de deseos y angustias más allá de nuestro control, podría estar tejiendo con tenaz paciencia, un drama diferente donde seríamos apenas los figurines (véase Bhabha, “Of Mimicry and Man”. ¿Sería eso, entonces, —volverse objeto de una representación ajena, exotópica— el “horror esencial” de tantos cronistas?

En *El entonado*, novela de Juan José Saer,⁶ el narrador, grumete de un barco expedicionario, es el único sobreviviente de un ataque de caníbales —los Colastiné— quienes, en los días siguientes, se dedican no sólo a comer la carne asada de sus compañeros de tripulación sino, además, a una frenética y polimorfa copulación en masa. Ritual que, como descubrirá más tarde, se repite año tras año con víctimas de otras tribus, para luego ser olvidado mientras dura la cotidianidad casi obsesivamente monótona y ordenada de los Colastiné. Año tras año también, ellos le conceden la vida a uno de los

⁶ Florencia Garramuño ha propuesto leer a *El entonado* como una suerte de *discurso del método* de un corpus de reescrituras ‘metahistóricas’, y que según ella señalan a una estética ‘transitoria’ en las literaturas argentina, brasileña y uruguaya de los ochenta y noventa. No voy a referirme a ese contexto para no desviarme del argumento central de estas líneas, aunque supongo que éste, en el fondo, no está muy lejos de las conclusiones de Garramuño. Ver *Genealogías culturales*: 104-12.

secuestrados, devolviéndoselo a su tribu después de un tiempo, cargado de regalos, destino que el narrador tiene que aguardar hasta la aparición de la próxima carabela que coincidirá con la extinción violenta de los Colastiné. Como Brodie, el narrador de Saer sigue sintiéndose cercado por los indios aun después de su vuelta y, ya anciano, prosigue con la redacción del informe cuyo final, intuimos, será también el suyo propio. Porque eso, precisamente, atestiguar su presencia, era el papel que le habían encargado los indios al dejarlo vivir:

De mí esperaban que duplicara, como el agua, la imagen que daban de sí mismos, que repitiera sus gestos y palabras, que los representara en su ausencia [...] Amenazados por todo eso que nos rige desde lo oscuro, manteniéndonos en el aire abierto hasta que un buen día, con un gesto súbito y caprichoso, nos devuelve a lo indistinto, querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador. (173)

Son los indios quienes lo eligen al antropólogo, cargando sobre su memoria el peso de su existencia ensombrecida por una duda metafísica. Así es como cada uno de los Colastiné, al repetir incansablemente los mismos gestos y actos ante el narrador, trata de magnificar el impacto de su actuación en la memoria de aquél. Pero ellos a su vez aparecen, ante la mirada del testigo, enredados en un pacto testimonial con el mundo, o más bien con un equilibrio frágil de apariencias que sólo el mantenimiento estricto de un orden de repeticiones puede salvar, aunque precariamente, de una recaída en la nada:

A medida que se alejaba de ellos, lo exterior iba siendo cada vez más improbable. Tampoco ellos eran totalmente verdaderos, pero, de todos modos, lo real estaba en ellos o en ninguna parte. Ellos eran, a pesar de su fragilidad, el sostén inseguro de las cosas, no más firme y duradero que la llama de una vela en el centro de una tormenta. Y esa situación no era el resultado de una impresión pasajera sino la verdad principal del mundo que marcaba, como un rastro de tortura, sus huesos y su lengua. En cada gesto que realizaban y en cada palabra que proferían, la persistencia del todo estaba en juego, y cualquier negligencia o error bastaba para desbaratarla. (163)

Esta *Weltanschauung*, en el sentido literal de la palabra, encuentra su centro secreto en el ritual antropofágico que, todos los años, hace culminar y al mismo tiempo suspende a un orden edificado sobre el testimonio. Porque es en el canibalismo y en el sexo generalizado donde la aporía de una testimonialidad no obstante incapaz de dar cuenta de sí misma, encuentra su resolución momentánea en el desborde de los cuerpos monádicos; aunque al mismo tiempo es a raíz del ritual, precisamente, que la duda se reproduce para perseguir todavía otro año más a los Colastiné. Porque, llega a comprender el narrador,

[s]i actuaban de esa manera era porque habían experimentado, en algún momento, antes de sentirse distintos al mundo, el peso de la nada. Eso debió ocurrir antes de que empezaran a comer a los hombres o verdaderos, a los que venían de lo exterior. Antes, es decir en los años oscuros en que, mezclados a la viscosidad general, se comían entre ellos. Eso es lo que recién ahora, tan cerca de mi propia nada, comienzo a entender: que los indios empezaron a sentirse los hombres verdaderos cuando dejaron de comerse entre ellos. (167)

Es el recuerdo del sabor de su propia carne el que buscan los Colastiné cuando comen la de otros: devorar al otro es añorarse a sí mismo. Porque finalmente, tampoco el testimonio del antropólogo es suficiente para garantizarles a los indios la realidad de su existencia lo mismo sí, en su calidad de extranjero, es capaz de observar su silueta, su figura exterior. Porque, desde el punto de vista de los Colastiné, su proveniencia del mundo exterior ya lo venía contagiando, desde principios, con una irrealidad hartamente mayor que la suya propia, por lo que difícilmente su relato pueda superar en confiabilidad a su propia visión de sí mismos. Desde el punto de vista de nosotros, los lectores, su texto, además, no es sino el reemplazo de un orden simbólico arbitrario por otro, el del lenguaje. Aporía doble: porque así como sólo la autofagia, el devorarse a sí mismos, llegaría a comprobar para los Colastiné la realidad de una existencia que acabaría en ese mismo acto, el narrador sólo estaría seguro de la fidelidad de su relato al reproducir, con la minuciosidad de un aleph, cada gesto y cada palabra del texto social de los Colastiné, lo cual equivaldría al *mise en abîme*, al cataclismo de la representación misma. El antropófago, aquí, es alguien que practica una literatura monstruosa, un monstruo de la mimesis. No obstante, la ironía final en *El entonado* consiste en algo que se le parece escapar al narrador: el nombre que le dan los Colastiné, *def-ghi*, es un nombre que sólo cuando se escribe empieza a tener sentido; es un nombre escrito, un nombre para la escritura. Nuevamente, esa imposible y escandalosa letra del otro va encubriendo todo con una sombra de duda: ¿quién ha sido el observador y quién el observado? Quizás la sensación producida por la novela de Saer de una conversación entre espejismos agrupados alrededor de un vacío central en el lugar del sujeto (una de las poses elegidas por un escritor decimonónico de viaje, el coronel Mansilla, ante el lente del fotógrafo Witcomb), sea una manera viable para imaginarnos el juego de observaciones observadas que, poco después de los viajes de Staden y de Schmidel, comenzó a llamarse literatura.

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, Mijail M. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Bhabha, Homi K. "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse". *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994. 85-92.
- Borges, Jorge Luis. *El tamaño de mi esperanza*. [1926]. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.
- . "El informe de Brodie" [1970]. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1990, tomo II.
- De Andrade, Oswald. "Manifiesto Antropófago". *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 11-19.
- De Campos, Augusto. "Revistas re-vistas: os antropófagos". *Revista de Antropofagia*, reedição, São Paulo 1976.
- De Certeau, Michel. "Montaigne's 'Of Cannibals': The Savage 'I'". *Heterologies: Discourse on the Other*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1986. 67-79
- Garramuño, Florencia. *Genealogías culturales: Argentina, Brasil y Uruguay en la novela contemporánea (1981-1991)*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1997.

- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Phänomenologie des Geistes*. Hg. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner, 1952.
- Jay, Martin. "Scopic Regimes of Modernity". *Modernity and Identity*. Scott Lash y Jonathan Friedman, eds. Londres: Basil Blackwell, 1992. 178-95.
- Laclau, Ernesto. "Imposibilidades y esperanzas". *El Ojo Mocho* 9/10 (1997): 21.
- Mendonça Telles, Gilberto. *Vanguardia europeia e modernismo brasileiro. Apresentação dos principais poemas, manifestos, prefácios e conferências vanguardistas, de 1857 a 1972*. Petrópolis: Vozes, 1983
- Mitchell, W. J. T. "Imperial Landscape". *Landscape and Power*. Chicago: Chicago University Press, 1994. 5-34.
- Montaigne, Michel de. "Von den Cannibalen". *Essais I*, Zürich, Diogenes, 1992. 362-387.
- Picabia, Francis. "Manifeste cannibale DADA". *Dada Gedichte*. Karl Riha, ed. Berlin: Wagenbach, 1982. 15
- Saer, Juan José. *El entenado*. Barcelona: Ediciones Destino, 1988.
- Sarlo, Beatriz (comp.) *Martín Fierro (1924-1927)*. Buenos Aires: Carlos Pérez, 1969.
- Schmidel, Ulrico. *Viaje al Río de la Plata. [1534-1555]* (Buenos Aires, 1995): 20-21.
- Schwartz, Jorge (comp.) *Las vanguardias latinoamericanas: Textos programáticos y críticos*. Madrid: Cátedra, 1991.
- _____. *Vanguardia y cosmopolitismo en la década del veinte: Oliverio Girondo y Oswald de Andrade*. Rosario: Beatriz Viterbo, 1993.
- Sommer, Doris. "Conocimiento interruptus: una ética de la lectura". *Las culturas de fin de siglo en América Latina*. Josefina Ludmer, ed. Rosario: Beatriz Viterbo Editora, 1994. 232-39.
- _____. *Proceed with Caution when Engaged by Minority Writing in the Americas*. Cambridge, Londres: Harvard University Press, 1999.
- Staden, Hans. *Zwei Reisen nach Brasilien: 1548-1555*. In die Sprache der Gegenwart übertragen, mit einem Nachwort und Erläuterungen versehen von Karl Fouquet. Marburg a.d. Lahn: Trautvetter & Fischer, 1995.
- Todorov, Tzvetan. "Montaigne". *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: Seuil, 1989. 59-75.