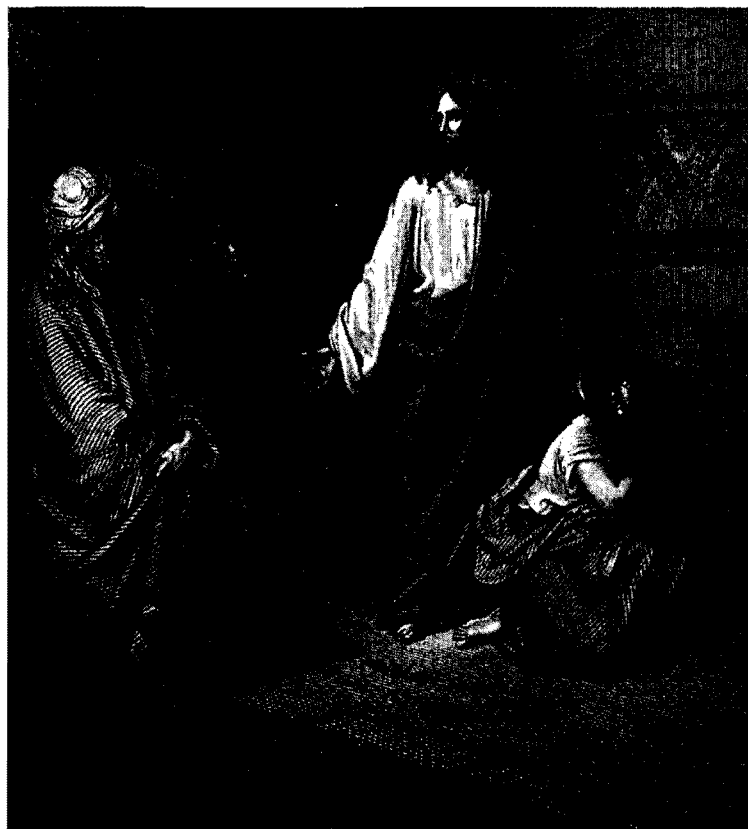


CONEXIONES



"La mujer adúltera. "Moisés nos mandó en la Ley apedrear a estas mujeres. ¿Tú qué dices?" Esto lo decían para tentarle, para tener de qué acusarle. Pero Jesús, inclinándose, se puso a escribir con el dedo en la tierra". (San Juan, 8: 5,6.)

Gustave Doré

EXISTENCIA E INSISTENCIA*

Investigaciones sobre un palimpsesto de inscripciones y de escrituras

GABRIEL RESTREPO

Sociólogo-Escritor

Prof. Universidad Nacional de Colombia - Bogotá

garestrf@bacata.usc.unal.edu.co

EXISTENCE ET INSISTANCE

Recherche sur un palimpseste “d’inscriptions” et d’écritures

Deux personnages et un autre, guidés par l’étymologie du concept d’investigation se risquent à suivre, dans certains palimpsestes et en trois scènes, les vestiges du propre bestiaire et celui des autres, dans un récit qui défait en une sorte de philo/onto/psycho/sociogenèse les traits causals et casuels des “inscriptions” et des écritures dévoilées sur certains corps réels, imaginaires et symboliques.

EXISTENCE AND INSISTENCE

Investigations on a palimpsest of inwritings and writings

Two persons and a third, guided by the etymology of the concept of “to investigate”, risk following through certain palimpsests and three scenes, the vestiges of a bestiary, both own and alien, in a narrative that undoes in a kind of philo/onto/psycho/sociogenesis the casual and causal traces of the inwritings and writings revealed in certain real, imaginary and symbolic bodies.

* Versión de la intervención en el seminario “Lo escrito, escrito está”, organizado por el Grupo de Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Colombia. El autor agradece a sus organizadores por la provocación intelectual y al Ministerio de la Cultura, por el apoyo a la investigación *Cosmos y caos. Urbanidades y antiurbanidades. La urbanidad de Carreño*, dentro de la cual se inscriben estas reflexiones.

El concepto de insistencia se refiere a cierta reiteración del escrito “Alquimia del Semen”, presentado en el seminario “¿Mestizo yo?” (Universidad Nacional de Colombia, Grupo de Psicoanálisis, mayo de 1999). Aquí se pretende ir más allá.

“Juzgad, pues, acerca de lo que podría ofrecer a las facultades combinatorias una teoría que se refiere a la relación misma del ser con el mundo, si adquiriese alguna exactitud. Decíos, ciertamente, que es seguro que la percepción visual de un hombre formado en un complejo cultural completamente diferente del nuestro es una percepción completamente diferente de la nuestra. Más inaccesible a nuestros ojos, hechos para los signos del cambista, que aquello cuya huella imperceptible sabe ver el cazador del desierto: la pisada de la gacela en las peñas; pero algún día se revelarán los aspectos de la imago”.

Jacques Lacan, “Acerca de la Causalidad Psíquica”, *Escritos*.

Primera escena

El decorado de la ciudad letrada

Existencia y experiencia

Como estar fuera de sí y salir de sí

Cuando se quiere aludir a lo más esencial de algún ser humano, se apela al concepto de persona. Tal ser es único, se dice, comoquiera que es una **persona**, singular, irrepitible. Empero, cualquiera que revise la etimología, hallará que el concepto de “persona” proviene de *per sonare*, máscara que servía en las representaciones antiguas para amplificar la voz.

Conclusión paradójica, pero no sorprendente: la identidad es una máscara. O, en otros términos, la identidad es otra apariencia, una alteración, un acento en una cadena de significantes. Lo cual refrenda que toda articulación del “yo” que circula en el lenguaje expresa apenas un juego de contingencias de un libreto en el que, más que hablar, somos hablados y nombrados, pese al punto de vista de todo aquel que redundante en articular el “yo” con la **insistencia** de su permanecer para significar la seria ilusión de ser un referente absoluto y el dueño del ejercicio de una libertad que las más de las veces es casualidad antes que causalidad¹.

Ello lo sabe el poeta, quien, entre todos los seres hablantes, es quien más juega con la posibilidad de la alienación, es decir, con una existencia abierta a la deconstrucción de sí mismo, comprendiendo por existencia lo que ella significa en su sentido etimológico, es decir, *ex se stare*, estar fuera de sí.

Ya lo decía Rimbaud en el célebre pasaje de una carta a Izambard, cuando revelaba su camino hacia la poesía:

1. Jacques Lacan, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos*, México, Siglo XXI Editores, tomo I, págs. 472 a 509.

“Se trata de acceder a lo desconocido por el desarreglo de todos los sentidos... Es falso decir: yo pienso. Se debería decir: se me piensa [...] YO es un otro”².

Ya en un texto anterior quien ahora escribe amparado bajo la máscara de su propia persona, ha señalado que esta experiencia poética (también en su sentido etimológico, de *ex per ire*, o sea: ir hacia fuera) es afin a la vía chamánica de la deconstrucción y reconstrucción del “yo”³ y obra a modo de la posesión del duende (ese Otro), según la genial descripción que de este concepto acuñara García Lorca⁴, lo mismo que del trance umbral que Thomas de Quincey narrara cuando reflexionaba sobre su pasión por el *pharmakon*⁵.

Asumir la identidad de *un autre* no es sólo la experiencia órfica y cósmica de la poesía. En otra escala temporal, es el ejercicio de un actor cuando representa a un personaje. También es la experiencia imaginaria de un escritor cuando se desdobra en las criaturas de sus novelas. Y la actividad simbólica de trasiego característica de un etnógrafo cuando intenta reconstruir el mundo de la vida de un pueblo distinto al suyo o cuando, con ironía, toma distancia frente al propio para sacar a luz aquello que hay de extraordinario en lo que aparece como natural.

También el historiador se enfrenta a la tarea de salir de sí para comprender a *un autre*, por vía de la empatía. Otro tanto procura el psicoanalista ante un “yo presente” quien se confía a un análisis, con esa doble faz de la entrega y de la resistencia, del mostrar y del esconder aquello Otro que se adueña de él. O sucede así en la experiencia del amor, la más primitiva forma de salir de sí, pero incluso también ocurre en esa práctica más difusa, pero cotidiana, de “ponerse en los zapatos” del otro, como se dice, para comprender sus intenciones amistosas o impersonales.

Incorporar el nombre de otro

Así podría justificarse la adopción, en la primera escena de este escrito, de un pseudónimo para hilvanar una investigación. *JE suis un autre* significa en esta trama asumir la condición del Siniestro Zambo. La personificación, es decir, el embozo, la máscara, el disfraz, el artificio, con su derivación de los múltiples saberes enunciados (poesía, teatro, etnografía, historia, psicoanálisis, amor, amistad, simple trato), sirve como un trasunto hipotético para jugar con ciertas acepciones de lo real, lo imaginario y lo simbólico en la historia del cuerpo social colombiano y en la historia del propio cuerpo.

Pero, ¿qué es un Siniestro Zambo? En el sentido más contemporáneo –proveniente de las designaciones de la pirámide de castas colonial– “zambo” o “zamba” se

2. El pasaje dice en forma textual, en su versión francesa: “Maintenant, je m’encrapule le plus possible. ¿Pour quoi? Je veux être poète, et je travaille à me rendre *vo-yant*: vous ne comprendrez pas du tout, et je ne saurais presque vous expliquer. Il s’agit d’arriver à l’inconnu para le dérèglement de *tous le sens*. Les souffrances sont énormes, mais il faut être fort, être né poète, et je me suis reconnu poète. Ce n’est pas du tout ma faute. C’est faux de dire: je pense. On devrait dire: on me pense. Pardon du jeu de mots. JE est un autre”. Arthur Rimbaud, *Oeuvres*, Paris, Garnier Frères, 1960, págs. 343 a 344.
3. Gabriel Restrepo, “Saber a través del duende: de un saber subyugado a un saber subyugante”, en *Revista Colombiana de Psicología*, números 5 y 6, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997, págs. 166 a 173.
4. Federico García Lorca, “Teoría y Ensayo del Duende”, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1965.
5. Gabriel Restrepo, “Palimpsesto sobre Freud”, en *Revista Colombiana de Psicología*, número 1, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992, págs. 83 a 88. Ver: Thomas de Quincey, *Confesiones de un opiómano inglés*, Madrid, Alianza, 1987; Thomas de Quincey, *Suspiria de Profundis*, Madrid, Alianza, 1985. La obra de Thomas de Quincey ha sido también comentada por Charles Baudelaire en su libro *Los paraísos artificiales: acerca del vino y del hachís*, 1857, México, Fontarama, 1989. (Las referencias a la mente como palimpsesto están contenidas en las páginas 153 a 155.) Entendiendo por pasión la falta en el deseo y el deseo en la falta, como lo entiende Lacan en el ensayo citado o, también, como padecimiento y como deseo de sobrepasar el padecimiento.



refiere al sujeto resultante del cruce entre ascendencia afroamericana e indoamericana. Pero ese “sujeto” es tan equívoco como el de “persona” mencionado en la sección anterior, comoquiera que la nominación -basada en un tinte o pigmento de piel característico- no designa a alguien en particular, sino a la serie de individuos que poseen iguales atributos distintivos imputados según cierta taxonomía. Se trata, entonces, de un conjunto que toma la figura del estereotipo.

Un estereotipo que asume, además, la condición del estigma, precisa el Siniestro Zambo. Pues, según las raíces de la palabra, “zambo” proviene de *strambus*, noción de la que también deriva “lo estrambótico”, que según el diccionario de María Moliner es lo “irregular o raro y ridículo” o, en otros sentidos figurados, verso libre, extraño, extravagante.

De entrada, estas derivaciones son, más que impedimentos, invitaciones a asumir el nombre de Zambo como lo hace ahora el Siniestro. Sea porque lo irregular o raro signifiquen, desde un punto de vista estadístico o sociológico, una frecuencia excéntrica que luego pueda ser el fundamento de una norma distinta; sea porque lo ridículo resulte ser casi siempre una disonancia frente a un patrón establecido por la costumbre, pero por ello mismo susceptible, como en la música, de convertirse luego en algo central, siempre que se halle otra escala que lo integre; sea porque, como ocurrió en la poesía, el verso libre encuentre al cabo una dignidad propia fuera de los cánones y métricas que lo tornan sospechoso.

Strambus es en la definición latina -proveniente de griego- igual a torcido. Aplicado como bautizo de un conjunto de seres, *strambus* alude al comportamiento visual, moral y sexual de aquellos circunscritos bajo el estereotipo de Zambo en el comienzo de la colonia⁶.

En lo visual, lo estrambótico o bizco denomina a una mirada divergente. Aplicada como metáfora a la pirámide de castas, tal mirada entrañaba una cierta depreciación del tender los ojos hacia “arriba”, es decir, una cierta negativa a validar el valor estético del amo/ama español(a) o de su remedo criollo(a), por el simple hecho de no aspirar al blanqueamiento.

De ahí, luego, la connotación moral de lo torcido: en lugar de la visión piramidal, tendida hacia “lo alto” y a las junturas metafóricas y metonímicas que la alianza Dios/María o Rey/Reina simbolizaban, el deseo del zambo(a) se realiza en una perspectiva rizomática, siguiendo a Deleuze y Guattari⁷, porque la cópula privilegiada es la de “iguales por lo bajo”, el “indio o la india” con el “negro o la negra”. Ello es

6. Se insiste en que estas reflexiones se aplican, a modo de tipo ideal, a los dos primeros siglos de la colonia, por lo que más adelante se dirá de las figuras del baquiano y del rastreador.

7. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Madrid, Pre-Textos, 1994.

representado, desde la perspectiva de los de “encima”, como un permanecer en el infierno.

Por lo anterior, lo zambo es percibido desde la “cúpula” (por parte de españoles o de criollos) como el producto de una cópula contranatural. Tercera acepción de lo “torcido”, el estigma sexual proviene de la siguiente raíz: la imagen del indígena se devaluaba por el uso reiterado del estigma, ya aplicado por los castellanos a los moros, de ser “sodomitas”⁸, por lo que el “zambo” o la “zamba” se juzgaban como productos y productores de una cadena sexual perversa, un coito y un parto “contra natura”. En el juego de equivalencias semánticas o polisémicas, una “desviación” equivale a todas.

Ahora bien, el calificativo de Siniestro antecedido al de Zambo, quiere decir que, así como en la visión de lo alto y de lo bajo hay una normalidad compulsiva, también en la lateralidad existe una violencia simbólica⁹. La misma que está referida en la contraposición entre lo “recto” y “correcto”, que designan la manera habitual o normal de hacer las cosas, y lo “siniestro”, lo cual representa según las acepciones corrientes aquello que escapa a la ley y, a la vez, el accidente o “lapso” o “co/lapso” que sobreviene allí cuando se atenúa la vigencia de lo acostumbrado o de la Ley que lo expresa. La fijación de la mano derecha como el instrumento privilegiado para hacer las cosas se extiende por metonimia en los protocolos de precedencia para designar todo aquello que es importante y, en este sentido, “co/recto”. De ahí que el gobernar siempre sea un asunto de derechas, por más izquierdas que sean.

Lo “Siniestro” alude, por demás, en los códigos de representación, a lo “negro”, y esto a lo oscuro (la noche es el espacio de cierta licencia y de una disminución de las posibilidades de control social), asociados, desde la contraposición entre Caín y Abel, a la población “de color”.

De este modo, el juego de asumir un personaje (el Siniestro Zambo) obliga a un ejercicio liminar de deconstrucción del legado de lo real, de lo imaginario y de lo simbólico, siguiendo, si se quiere, la indicación de Nietzsche cuando, al referirse a la transvaloración de todos los valores, sugería la necesidad de una epistemología que apuntara hacia “abajo” y hacia “adentro”¹⁰, que sería afín al psicoanálisis, si éste pudiera librarse de la resistencia significada en la organización de asociaciones “no libres”, por ser encargadas de gobernar su práctica según un canon correcto.

Para ello, prescindiendo de insistir en la última afirmación y descendiendo a Colombia -subraya el Siniestro Zambo-, es necesario descifrar el sentido de lo que

8. Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Ver también Francisco López de Gomara, *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
9. Harry Pross, *La violencia de los símbolos sociales*, Madrid, Editorial Anthropos, 1983.



10. “Pues si estuviera (predestinado para el conocimiento) algún día tendría que decirse ‘¡que el diablo se lleve mi *buen gusto!*’, pero la regla es más interesante que la excepción -que yo, que soy la excepción- y se pondría en camino hacia *abajo*, sobre todo ‘hacia adentro’”. Federico Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1993, pág. 50.

Ángel Rama llamó “La ciudad letrada”¹¹. Y, por tanto, adjuntar en la misma persona del Siniestro Zambo a un afinado lector de escrituras, es decir, a un Iconoclasta, pero también a un sutil descifrador de esas imágenes todavía inefables que, en tanto no han pasado por el cernidor de la expresión lingüística, se dejarían traducir más que por una ciencia de la lengua, por una semiótica o ciencia de los signos, tan cara a un Iconófilo.

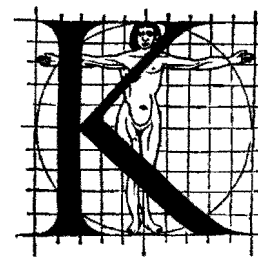
Éste sería el caso -añade el Siniestro Zambo- de una lectura de derecha a izquierda, pero también de izquierda a derecha, de la ciudad colonial (su centro y sus excéntricos), lo mismo que de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba (sus Popas y Monserrates, sus cotas eclesiales, el manejo de la altura de las edificaciones civiles, el significado de sus “oscuros” subsuelos dedicados a la chicha, el sentido de los cuadros), pero también -y quizás sobre todo- de sus ceremoniales festivos y del modo como en ellos se representaban la precedencia, el honor, el mayorazgo y las dignidades. Ejercicio sutil de la metonimia; todo el dispositivo semiótico de la ciudad y de sus parafernalias estaba ordenado para marcar un centro excéntrico, el sol del rey/reina y para manifestar, mediante sus rituales, todo un movimiento simpático de fidelidad hacia ellos, transmitidos por sus mediadores, los funcionarios de la Colonia¹².

Investigar como seguir los vestigios

Quizás se ofendería la dignidad que ha asumido en lo moderno el oficio de la investigación -asevera el Siniestro Zambo- si se acudiera a la etimología, pero ello redundaría en un concepto más veraz. En efecto, investigar proviene, en principio, de *investigium*, seguir los vestigios, los rastros, las huellas. Pero cabe la pregunta: ¿qué significa “vestigio”? Nuestro orgullo se resiente cuando se corrobora que la palabra proviene de *besticulum*, pero no tiene más remedio que aceptarlo¹³.

El oficio de la investigación no es, por lo menos según las raíces, nada distinto a “seguir a las bestias” -misión casi natural de un Siniestro Zambo-, guiándose para ello por los restos o rastros que ellas dejan. Nuestros asépticos rituales de la lectura y de la escritura, tan indisociables de lo que concebimos como investigación (ella supone siempre la elaboración de un “estado del arte”), se remiten aquí en una cierta prehistoria a una “vulgar” escatología donde el ojo y el olfato se emplean en auscultar y en olfatear unas superficies, pieles o películas, distintas a aquellas que, mediadas por el ingenio industrial, han hecho libros de bosques, pantallas de arenas, conductores eléctricos de siliconas, en las cuales se expresa la urdimbre

11. Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hannover, Ediciones del Norte, 1984.



Geoffroy Tory, 1529

12. Sobre esto, tres textos indican una importante dirección de trabajo: Carole Leal Curiel, *El discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*, Caracas, Academia Nacional de Historia, 1990; Jimena Polanco, *Fiestas y diversiones en Cartagena de Indias 1740-1810*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1996; Julián Vargas Lesmes, *La sociedad de Santafé, Colonial*, Bogotá, Cinép, 1996, pág. 304.

13. Algo de ello puede verse con mucho provecho, aunque con acentos distintos a los contenidos aquí, en Michel Serres, *Éloge de la Philosophie en Langue Française*, Paris, Fayard, 1995.

infinita de las bibliotecas y de las pinacotecas aceleradas por la realidad virtual de la cultura.

Pero que “investigar” todavía se refiere a seguir los rastros de las bestias no es algo que concierna hoy todavía sólo a la paleontología¹⁴. Se diría que incluso la genética, con el proyecto de indagación del genoma humano, no nos aleja demasiado de estas rutas cuando nos recuerda, por ejemplo, que “nueve décimas de nuestros genes son idénticas a las de un ratón [...] más de un tercio de los genes del humilde gusano nematodo *Caenorhabditis Elegans* es compartido por el eminente primate *Homo Sapiens*”¹⁵.

Y aunque esa décima parte o esas dos terceras partes distintas establezcan una gran diferencia, aquella sutil por las que designamos un soma, una disposición neurológica y cerebral, una neotenia y un desarrollo ontogenéticos dispuestos para el lenguaje y, por él, a la cultura, no nos cae mal recordar que en el gran palimpsesto de la naturaleza y de la vida nuestra distinción no nos alcanza ni para dejar de ser materia, *humus erectus* (según una estricta etimología, tierra levantada), o naturaleza incorporada y elocuente, ni para dejar de pensar que en nuestro desarrollo ontogenético se insinúa siempre como un gran interrogante, un hecho crucial: que la reproducción por sexualidad no es el principio de la vida, sino una variación de la misma¹⁶, y que sus milenarias modificaciones a lo largo de la evolución y también de la cultura han sido, primero, más recientes de lo que pensamos (en cuerpo y psique), como para que se hayan instalado de un modo indisputable y absoluto¹⁷ y, segundo, que no dejen lugar a redefiniciones bioculturales que surgen allí por ejemplo donde las exigencias objetivas de reproducción se atenúan, como podría ocurrir en la época contemporánea mediante, por ejemplo, esos dos dispositivos que parecerían apuntar al mismo síndrome de un tiempo libre, pero no liberado: la inseminación artificial y el sexo virtual.

Quizás convendría repensar, por ello, la biografía de Freud para recordar -y esto a la luz de *Más allá del principio del placer*- que su etapa como investigador natural (sus investigaciones sobre el hermafroditismo de las anguilas y de los cangrejos) no fue ajena a su descubrimiento del psicoanálisis, por más que fueran las histéricas, mediante su don de lenguas, las que enseñaran el camino de la revelación por medio de la palabra. La consecuencia de ello sería sencilla, indica el Siniestro Zambo: no cerrar el camino del diálogo ni con la medicina, ni con las ciencias naturales.

Como quizás convendría, también, insistir en hacer explícita una diferencia posible, la que se pueda erigir entre el neologismo de “inscritura”, concepto que

14. Stephen Jay Gould (Ed.), *El libro de la vida*, Barcelona, Grijalbo, 1993.

15. James Shreeve, “Los secretos del gen”, en *National Geographic*, volumen. 5, número 4, octubre, 1999, págs. 48 a 81.

16. Los protistos se reproducen por partición, pero por carecer de existencia (en el sentido de salir de sí), no poseen la ventaja comparativa de la variación que introduce la reproducción sexual, cuya contrapartida es la muerte del individuo. Sobre esto ver: François Jacob, *El juego de lo posible. Ensayo sobre la diversidad de los seres vivos*, Barcelona, Grijalbo, 1982; y Jacques Ruffié, *Le sexe et la mort*, Paris, Odile Jacob, 1985.

17. David Crews, “Animal Sexuality”, en *Scientific American*, enero, 1994.

designaría marcas en una superficie (por ejemplo, desde las que dejan las bestias en su paso por un territorio o las que por medio del ADN programan el cuerpo), y escritura, como proceso deliberado o cultural de inscripción pictográfica, ideográfica o alfabética. Y ello, no sólo para señalar la continuidad, las superposiciones y los saltos entre la primera y la segunda, sino para examinar sus procesos de traducción, de transferencias o, en otros casos, de correspondencias. ¿En qué medida, por ejemplo, lo que leo se inscribe en mi memoria o lo que escucho se graba en mi cerebro, o lo que ingiero me cifra y descifra, o lo que veo en el vértigo de las imágenes reales y virtuales reverbera como tejedora en el entramado de mis neuronas?

Y una tercera recomendación de un Siniestro Zambo persistiría en señalar que, tanto desde una perspectiva filogenética, como de otra ontogenética, la imagen cobra un puesto tan decisivo por sí misma, que no siempre se puede afirmar que se logre una traducción plena al plano del lenguaje. Por supuesto, se podría justificar, también aquí, una distinción entre el hecho físico de mirar y el hecho cultural del ver (lo mismo que, acaso otra, entre oír y escuchar), pero por más que reduzcamos el ámbito de la visión a la cultura, deberíamos precavernos de la concepción que estima que la imagen entrega toda su significación al lenguaje.

En otros términos, a lo que se apunta con esta distinción es a señalar que el lenguaje, tanto hablado como escrito, viniendo más tarde que la imagen (tanto en lo filogenético como en lo ontogenético), todavía es refractario a ella en más de un sentido. Con otro rodeo, cabría indicar que la imagen posee aún, en tanto una teoría general de los signos vaya a la zaga de la ciencia del lenguaje y en tanto se privilegie más el Logos que la Imagen, un resto inefable, no analizado aún y que, de paso, añadiría el Siniestro Zambo, debería serlo ante el avasallante paso del ya mencionado sexo virtual¹⁸, frente al cual valdría más, como siempre, la comprensión que la indignación y por supuesto más la atención que esa forma de represión manifiesta en la indiferencia¹⁹. Pero lo mismo debería decirse de los imaginarios que habitan nuestro cuerpo político y cuya deconstrucción precisa de ese tipo de extrañamiento propio de quien se arriesga a lo liminar o, para expresarlo en términos más conocidos, a lo *borderline*.

Otras genealogías del siniestro zambo

Pero suficiente, alerta el Siniestro Zambo, de remitirse a la evolución de los cuerpos. Sin irse por las ramas, convendría más bien regresar a la investigación de este cuerpo

18. Pese a que todo ello apunte a una cierta conversación crítica con Lacan, se apoya en muchas de sus afirmaciones, como la siguiente, que es liminar antes de la expansión del cine, de la televisión y de internet, comoquiera que fueron pronunciadas en 1946: “El arte de la imagen ya podrá actuar dentro de poco sobre los valores de la **imago**, y un día se sabrá de encargos en serie de “ideales” a prueba de la crítica... Ni la intención ni la empresa serán nuevas; sí su forma sistemática”. Jacques Lacan, “Acerca de la Causalidad Psíquica”, en *Escritos 1*, 1966, México, Siglo XXI, 1970, pág. 182.

19. Es en estos “escabrosos” temas -acaso más que los políticos, que también lo son- donde se pone en cuestión, de verdad, el asunto de una auténtica libertad de expresión y de investigación en una universidad como la nuestra.

social por excelencia, Colombia, que ha hecho de nosotros los animales... políticos que somos.

Y la remisión al cuerpo social es, por supuesto, una nueva alusión al concepto de investigar como un oficio que se empeña en seguir los rastros y los restos de las bestias. Puesto que, según la clásica definición de Aristóteles, el ser humano es un animal político. Una bestia, en verdad, que, domeñada por la Polis y atemperada por el Logos, alcanza en esa virtud su esencia o, por falta de ellas, su nada: “como el hombre que ha alcanzado el (pleno) desarrollo es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando se independiza de la ley y de la justicia. La injusticia armada es peligrosísima y el ser humano está naturalmente equipado con armas al servicio de la inteligencia y de las virtudes, pero que puede usar para los fines peores. Por eso, si no tiene virtud, es el más profano y salvaje”²⁰.

Distinción pertinente para seguir nuestros propios rastros, lo es también para justificar sobre ella, en el caso de Aristóteles, no en el del Siniestro Zambo, la existencia de unos seres intermedios entre las bestias y los hombres: en una graduación de las primeras a los segundos allí figuran los esclavos y mujeres.

“Quien siendo hombre no se pertenece naturalmente a sí mismo sino a otro, ése es por naturaleza esclavo”²¹.

No es, sin embargo, éste el momento para rehacer la historia de la esclavitud (ni menos la historia de la sexualidad, puesto que por un curioso pero no inexplicable isomorfismo, el amo griego se ejercitaba en la doma de la esclavitud mediante la escuela de la “perversión” sexual), ni para determinar lo que significó la aceptación teológica de la existencia del alma en los siervos indígenas; ni mucho menos puede el Siniestro Zambo introducir las variantes que llevaron a Lacan a definir el deseo como metonimia a partir de la lectura de la dialéctica del Amo y del Esclavo de Hegel, vía Kojève, pese a que toda la argumentación de Lacan haya sido necesaria al Siniestro Zambo para organizar -y lo será más para afinar- la hipótesis de un “Estadio del Espejo” en la historia colonial o, en otros términos, para hilvanar las correspondencias entre organización socioeconómica y significación simbólica, cuya ecuación podría ser la siguiente: el Amo sólo puede extraer “plusvalía” económica en la medida en que reproduzca una “minusvalía” simbólica del Siervo o del Esclavo²².

Todo lo que puede hacer el Siniestro Zambo por ahora dentro de los límites de esta exposición es “investigar”, es decir, seguir el rastro de esas bestias que, sin *logos*, ni *polis*, no siendo hombres -como lo precisa la definición aristotélica, retomada por Santo Tomás- no se pertenecen naturalmente a sí mismos sino a otro, son esclavos. O siervos.

20. Aristóteles, *Politeia (La política)*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989, pág. 137.

21. *Ibid.*, pág. 140.

22. En el fondo, esta consecuencia podría también extraerse y, más aún, iluminarse a partir de ese texto extraordinario de Jacques Lacan: *El Seminario. Libro 17. El Reverso del Psicoanálisis 1969-1970*, Buenos Aires, Paidós, 1992. Pues lo que allí se dice es que el psicoanálisis en su imposible labor de reparación le da un vuelco al discurso del amo (remozado en el discurso universitario), el mismo que constituye a la histórica en su falta de ser y en la metonimia infinita de su deseo. En ese sentido ya el síntoma es él todo social, sin más.

Todo puede comenzar por lo más “bajo” de la escala, es decir, precisamente, por el zambo. Ya en otro texto anterior, se ha reparado en la metonimia que ocurre cuando en América Latina se hizo coincidir la palabra zambo o zambaigo con un género de animal mono: “que tiene unos seis decímetros de longitud, sin contar la cola, que es prensil y casi tan larga como el cuerpo; pelaje de color pardo amarillento, *como el cabello de los mestizos zambos; hocico negro y una mancha blanca en la frente; muy aplastadas y abiertas las narices y fuertes y acanaladas las uñas. Es feroz y lascivo*”²³.

La metáfora incluida como espejo o reflejo en la definición del mono americano (“pelaje de color pardo amarillento, *como el cabello de los mestizos zambos*”) está hecha, como el síntoma en el sentido psicoanalítico, para relevar, pero aún más, para ocultar un sentido crucial: en este caso el de la metonimia entre el hombre y el animal. Porque en efecto el pobre “zambo” lleva la mancha o estigma de Caín: “una mancha blanca en la frente”. No podía ser una mancha negra porque entonces no sería una mancha y, puesto que todo el cuerpo es mancha, la mancha es blanca entre los ojos.

Su dimensión animal se subraya al expresar la primacía de los sentidos del olfato (“muy aplastadas y abiertas las narices”) y del tacto (“fuertes y acanaladas las uñas”), sentidos que ya en Aristóteles son “inferiores” a los “altos” sentidos de la vista y el oído. Para concluir, la bestialidad -ese *finis terrae*- está encerrada en la calificación “es feroz y lascivo”.

Pero la “bestialización” del hombre degradado a esclavo se lee en muchas otras categorías de la pirámide de castas. Mulato, ya se sabe, proviene de “mulo”. De “cambujo” (descendiente en México de Indio y China) dice el Diccionario de la Real Academia: “aplícase al caballo o yegua de color negro con viso rojizo”²⁴.

De Barcino (mezcla de Albarrasado e India), indica el mismo Diccionario: “*Dícese de los animales de pelo blanco y pardo, y a veces rojizo; como ciertos perros, toros y vacas*”²⁵.

Además, la nominación de las castas en México incluía otros que no requieren más explicación porque su nombre indica las bestias: Coyotes y Lobos.

Se diría que más que una sociedad, lo que el sistema de clasificación de la pirámide de castas enunciaba, siempre para los niveles “inferiores”, era una lista zoológica. Lo cual no extraña si se toma en cuenta que dos de las fuentes metafóricas y metonímicas de la pirámide de castas son *La divina comedia* y la cadena trófica.

En el infierno de la primera, lo animal del hombre se representa por medio de las figuras mitológicas que reúnen partes de animal, partes de hombre o de mujer —centauros, minotauros, harpías—, mientras que por la cadena trófica se imagina al

23. Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe S.A., 1992. La cursiva es mía.



Fragmento de página manuscrita de Champollion.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

hombre como amo y señor de una naturaleza graduada en especies inferiores y superiores.

Puesto que la organización totémica había desaparecido ya hacía mucho tiempo de toda metáfora europea en uso, sólo sería presumible el anacronismo o extemporaneidad de su subsistencia por una especie de adecuación entre la depreciación esclavista (que actualiza la narrativa mitológica) y quizás, de otra parte, por la visión fabulosa (en el sentido de comunidad entre lo cultural y lo natural) que todavía persistía en las etnias indígenas.

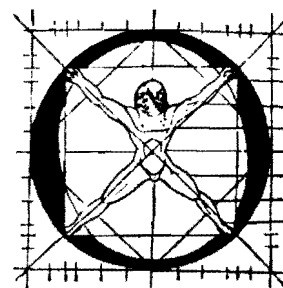
Pero basta aquí de este recorrido. Quiere resumir aquí el asunto el Siniestro Zambo diciendo que tasas de fecundidad diferenciales y controles institucionales distintos (aquellos que resume el dicho de que los pobres se reproducen como los conejos, mientras los ricos cuidan su descendencia en virtud del mayorazgo y de otras consideraciones) llevaron a que la mezcla de “abajo”, estimulada por esa capa degradada de “blancos pobres” y por el afán de librarse de la servidumbre o del esclavismo, constituyera el *demos* urbano del siglo XVIII y aparecieran en él figuras como el “no te conozco”, los pardos y los “libres de todos los colores”²⁶.

Ello entrañó un modo de tornar indiferente lo diferente, de tal forma que el sistema de clasificación perdió su poder discriminador. Una forma literaria de mostrar por hipérbole o exageración la irrelevancia de un sistema de clasificación ha sido escrita con la mayor delicia por Borges en las siguientes líneas, las cuales por lo demás se refieren a las bestias: “los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas”²⁷.

Segunda escena 1845

La transmutación del siniestro zambo

Picnolepsia, dice Paul Virilio, es una suerte de caída o lapso que entraña en el medio una amnesia de los actos²⁸. Suspende la hilación temporal hacia 1745, cuando bajo las reformas borbónicas comienzan a crepitar urbes en trance de nueva hechura con



Geoffroy Tory, 1529

26. Margarita Garrido, “Honor, reconocimiento, libertad y desacato: sociedad e individuo desde un pasado cercano”, en Gabriel Restrepo y otros, *Cultura, Política y Modernidad*, Bogotá, CES, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

27. Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras Inquisiciones. Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974, pág. 708.

28. Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama, 1988.

un *demós* que ya no cabe en los estereotipos fijados como fotografías de ayer en los retablos de la pirámide de castas y, sin intermedio, recomenzar la narración en 1845, un siglo después, suscitaría en el lector la idea de un narrador caído en un hondo olvido.

No obstante, la picnolesia, que en otro relato puede ser amnesia definitiva²⁹, se propone aquí como un recurso heurístico (capacidad de hallar pistas) y anamnésico (hallar un sentido a la recuperación de la memoria).

¿Dónde ha quedado, por ejemplo, el Siniestro Zambo? Si no partiéramos de la figura del ladino³⁰, no podríamos estar en condiciones de indagar sus peripecias. Pero gracias a que sabemos de la capacidad de mimetismo y de transfiguración de ese ser transcultural, potenciado casi al infinito en América Ladina, podemos hallarlo en sus infinitas mutaciones.

Puede ser, por ejemplo, uno de los personajes que describe Faustino Sarmiento en el clásico libro *Facundo: de la barbarie a la imaginación*³¹.

Posibilidad primera: el Siniestro Zambo es el baqueano, ejemplificado por el genial argentino como el General Rivera: “[...]Principió sus estudios del terreno el año de 1804 y haciendo la guerra a las autoridades, entonces, como contrabandista; a los contrabandistas, después, como empleado; al rey, en seguida, como patriota; a los patriotas, más tarde, como montonero; a los argentinos, como jefe brasilero; a éstos, como general argentino; a Lavalleja, como Presidente; al Presidente Oribe, como jefe conscripto; a Rosas, en fin, aliado de Oribe, como general oriental, ha tenido sobrado tiempo para aprender un poco de la ciencia del baqueano”³².

La veleidad del general Rivera no es insular. Veleidad sería un eufemismo para lo que casi en sentido de la psicosis podría denominarse como *borderline*, si no fuera porque aquí lo excepcional (la movilidad delirante) es casi lo normal. En épocas de mutaciones históricas aceleradas, los cambios de lealtad no son extraños. No lo fueron, por ejemplo, en la España medieval, donde, según hemos narrado³³, la capacidad de transformación de los sujetos era infinita. Marranos, conversos, relapsos, fueron figuras típicas de súbitas mutaciones impuestas por la censura siguiente a los cambios en la textura de la Ley.

Aquí el punto de comparación es el teatro ritual de las fiestas de fidelidad al Rey y a la Reina del siglo XVIII, resumido en la primera escena de este escrito. Disuelta la fiereza de la Ley, antes cifrada y recifrada en las redundancias y correspondencias metafóricas y metonímicas de la pirámide de Castas y de la Ciudad Letrada colonial, el nuevo ladino va de lealtad en lealtad y de traición en traición.

29. Me refiero al libro de Nubia Braschi *América, 1492-1992*, Santa Fe de Bogotá, Litografía Arco, 1992. Allí la llamada “Condesa de Pereira” traza una historia idílica de América, mostrando los descendientes de los grandes conquistadores y de los grandes conquistados como si no hubiera pasado nada en el intermedio de 500 años.

30. Gabriel Restrepo, “El iconoclasta y los imaginarios. Sobre la esfinge del ladino”, en Oscar Collazos y otros, *Arte y Cultura Democrática*, Bogotá, Instituto Luis Carlos Galán, 1994, págs. 157 a 248.

31. Domingo F. Sarmiento, *Facundo. Civilización o Barbarie*, 1845, Caracas, Ayacucho, 1977.

32. *Ibíd.*, pág. 46.

33. Gabriel Restrepo, “El Iconoclasta y los imaginarios. Sobre la esfinge del ladino”, *op. cit.*

Pero, ¿qué es el baqueano? Es un conocedor de un terreno. Aquí lo clave es que, con mapas o sin ellos (y es de presumir que una cartografía relativamente confiable no surgió sino hasta muy bien transcurrida la segunda mitad del siglo), la figura del baqueano es la de un poseedor de un saber local: en nuestros términos, un ser capaz de leer las inscripciones de la naturaleza en su palimpsesto geográfico. Como muy bien lo describe Sarmiento, se trata de un saber de los ríos, de los vados, de los vientos, de los montes, de las trochas, en suma, de lo que en el siglo XIX se cifraba bajo el término de paisaje.

Conocimiento clave, como se desprende del relato de Sarmiento, para el contrabando (en Colombia, las múltiples líneas de fuga, entre las cuales fue famoso el llamado Camino de Jerusalén³⁴) pero además para la guerra, permite barruntar la hipótesis que liga la conclusión de la escena anterior con esta segunda escena: la disolución de las lealtades hacia la madre patria (ese fundador asesinado del padre) y, sobre ello, el levantamiento de grandes ejércitos criollos, proporcionaron el fundamento para una inédita valoración de saberes locales antes despreciados o, en otros términos, para una novísima estima de seres antes despreciados. He ahí al Siniestro Zambo, antes marginal, convertido en un protagonista, en el sentido etimológico de esta palabra, como relacionada con la tarea máxima de vivir y de morir. Se diría con Hegel (y siguiendo a Kojève y a Lacan) que el esclavo o el siervo, que antes lo fueron por temor a la muerte, apostando a ella en la guerra, ganaron el premio de su rescate, es decir, por fin un reconocimiento.

Una segunda posibilidad: el Siniestro Zambo es el rastreador. Muy semejante al anterior por la cualidad de poseer un saber local (Howard Gardner hablaría aquí de una inteligencia espacial³⁵), el rastreador sin embargo se acerca más al concepto etimológico “original” de investigación, según se ha indicado en la primera escena y en el epígrafe de Lacan, es decir, aquel que es capaz de seguir el rastro de las bestias; trátese aquí de hombres fugitivos, de tropas que van o vienen, de ganado que se ha perdido, de caballos que vagan a la deriva. Todo lo que importa es que el rastreador descifra ese contacto liminar de lo vivo y de lo inanimado para deducir de un olor, de un tallo tronchado, de unas huellas e incluso (delicia para abundar en las metáforas de Freud) de la forma como han sido borrados los rastros, la dirección que toman el cuerpo o los cuerpos que han dejado tales trazas.

Aunque no lo menciona Sarmiento, el Siniestro Zambo también puede ser nuestro oscuro epígono del arqueólogo: el guaquero, otra forma de rastreador, orientado aquí bajo la seducción infinita de una ganancia rápida, dejo de El Dorado. Como el

34. Carlos Alberto Uribe, “El camino de Jerusalén. Ensayo en tres actos”, Bogotá, 1996. Texto mecanografía-

35. Howard Gardner, *Las estructuras de la mente. Las inteligencias múltiples*, Bogotá, FCF, 1994.

rastreador, este arqueólogo empírico y no guiado por principios éticos sino crematísticos posee un saber local que, con la *libido possidendi* propia de un país pobre, pasaba a ser no poco apreciado. Figura no recomendable para asumir como un segundo personaje, la de un Guaquero de los Imaginarios no nos llevaría más que a un triste hábito con triste tradición: la profanación de las tumbas dentro de esa tradición necrofilica instaurada desde la Conquista y de la cual el máximo tributario y paradigma fue ese ladrón de lápidas que fuera en sus comienzos Pablo Escobar.

El Siniestro Zambo también se deja adivinar en otras figuras que apenas traza Sarmiento, pero que constituirán tópico recurrente en la literatura gauchesca y en la obra de Borges: el cantor, el gaucho malo, el orillero (esa expresión criolla del *borderline*), el cuchillero, el arriero, todas ellas formas de ser ladino.

Por ahora, la elección de personaje adoptivo para conducir la narración en esta segunda escena recae en el Rastreador.

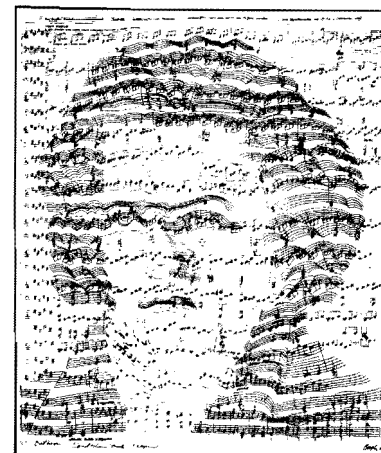
De la picnolepsia a la catalepsia

En un clásico cuento del escritor norteamericano Washington Irving³⁶ escrito en 1819 (la fecha es de algún modo simbólica, pese a lo lejana), pero con tiempo centrado cerca de 1776, *Rip Van Winkle* es encantado en la visita a un monte y al retornar al pueblo han pasado 20 años, entre los cuales su esposa ha muerto y los Estados Unidos de América se han separado del buen Rey Jorge de Inglaterra.

Son dos especies de muerte o de separación que guardan alguna similitud o “parentesco”. Metáfora del poder político y del poder conyugal, indica el Rastreador. Y aunque para el personaje lo decisivo haya sido el aliviarse del con-yugo, la liberación del yugo político viene a ser decisiva para el lector con sensibilidad histórica.

Pero aquellas dos muertes son trasunto de una muerte propia, la de haber permanecido como en estado de catalepsia por espacio de dos décadas. El personaje es devuelto a la vida y pasaría como un fantasma o un extraño si no fuera por una doble anagnórisis o reconocimiento: se descubre ante su hija y ante el nieto, que con alguna dificultad lo reconocen, como los hermanos en otro tiempo reconocieron a José.

Pero no basta el reconocimiento familiar —comenta el Rastreador—, pues su existencia aún debe ser certificada por el más anciano de la aldea, el más versado en la tradición. Como tal, el anciano encarna en el cuento la conciencia histórica. Puede fungir como especie de notario que contrasta la identidad con los antecedentes para hallar el nexo entre el ser que aparece como incógnito o fantasma y sujeto antiguo para certificar si el otro es el mismo.



Beethoven por Bayrle

36. Washington Irving, “Rip van Winkle, a posthumous writing of Diedrich Knickerbocker”, en William Rose Benet y Norman Holmes Pearson (eds.), *The Oxford Anthology of American Literature*, New York, Oxford University Press, 1938, págs. 250 a 258. El cuento tiene un sabor a Borges, no sólo por el juego con el tiempo, sino por la interposición de un historiador ficticio, en el cual el narrador se escuda, un poco al modo de *El Quijote*, que es historiado por Cide Hamete, recontado por un traductor, hasta que llega al editor, que glosa tanto la historia como la traducción.

En este caso el conocimiento del mito que proporciona la clave del desaparecer y del reaparecer, ordena la causalidad y por ella el ser contingente (el reaparecido Rip van Winkle) se vislumbra como uno mismo con el ser necesario (el anterior Rip van Winkle). Según el mito que el anciano como ninguno conoce, el “descubridor” del lugar (Hudson) vuelve cada 20 años a vigilar sus lares, razón que explica por qué Rip Wan Winkle ha sido raptado o secuestrado por los espíritus o por los muertos y mantenido fuera de la circulación de la vida.

Según la figura, también los muertos desaparecen y reaparecen e inciden sobre los vivos en ciclos de un eterno retorno. Idea antiquísima la de un vagar funerario que funda la fiesta como rememoración y a la vez como súplica a los muertos para que sean propicios a los vivos.

La solución del reconocimiento en el cuento de Irving está preñada de significaciones que interesan al Rastreador. Al sentimiento y a la herencia que encarnan la hija y el nieto como fuente de certificación de la identidad se superpone una especie de anagnórisis o de reconocimiento legal o notarial que asume la forma de una comprobación histórica y diríamos antropológica encarnada en el más anciano. Con el reconocimiento, el anacronismo desaparece y Rip van Winkle se instala en el devenir. Se asoma al futuro sin nostalgia por el pasado: se hace amigo de los más jóvenes del pueblo.

En ese final feliz que disuelve el agonismo de haber muerto en vida y el anacronismo de despertar en un tiempo futuro con el mismo traje del pasado, se juntan “memoria y deseo”³⁷, la ancianidad y la juventud, la información y la energía³⁸.

La parábola de la pérdida de tiempo encerrada en el relato de Irving es universal: hay hombres que creen haber nacido en un siglo distinto al suyo. Sea que pretexten que hubieran vivido mejor en un mundo pasado o que crean adelantarse a su tiempo, en ambos casos el habitar la nostalgia o el alquilar la utopía obliga a que la vida sea vida en contratiempos.

La parábola -añade el Rastreador- sugiere también algo del drama moderno. Es tal la velocidad del cambio en el mundo, que un hombre debe experimentar varias mudas si quiere mantenerse en el filo de la actualidad. De no hacerlo, sufrirá el anacronismo de Rip Van Winckle.

No una, sino muchas muertes

Pero además, la historia es de una gran significación para América Latina entera y en especial para Iberoamérica y esto es lo que interesa en suma al Rastreador. No por



*Tres caracteres
dibujados por el erudito
Mi Fei
(dinastía Song)*

37. Metáfora clave de “Los cuatro cuartetos”, de T. S. Eliot.

38. Metáfora de la cibernética.

azar Washington Irving escribió preciosos relatos sobre la España del andaluz, la misma España vecina de la Mancha, el lugar del anacronismo de don Quijote, la misma España flamenca y gitana que suscitaba García Lorca con la teoría del duende.

En el caso de Iberoamérica se trata de todo un pueblo el que ha perdido al parecer en muchos momentos el vínculo con la historia, no sólo por el agonismo propio del ser anacrónico -tan bien tratado por Gabriel García Márquez-, no sólo por la ausencia de reconocimiento de sí mismo por los herederos incapaces de distinguir la tradición de la novedad o de la novelaría (la imposibilidad de ascender hasta un padre arbitrario, expuesta en Pedro Páramo de Juan Rulfo), no sólo por una anagnórisis nunca resuelta por falta de conciencia de la historia o de comprensión de los propios mitos, sino además porque han sido tantos y tan graves los momentos de ruptura total que en muchas veces vida y mundo se han alterado de modo radical, como para hacer posible un ritmo unísono.

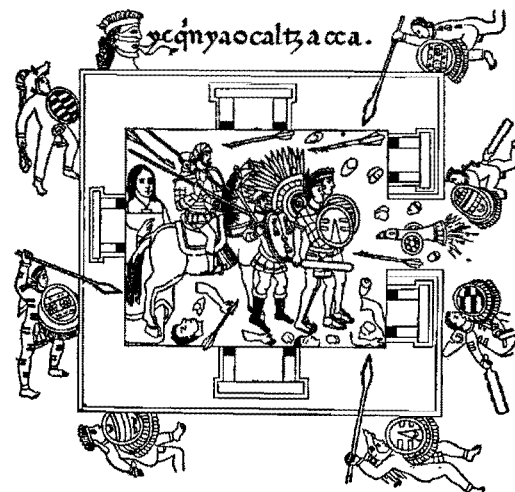
La expresión del verso de Neruda: “No una, sino muchas muertes”³⁹, vale como paráfrasis del agonismo, del anacronismo y del contratiempo propios de Iberoamérica. Al fin y al cabo Rip Van Winkle se halla en su mismo territorio cuando despierta y habla la misma lengua y comulga la misma religión, de modo que el trance del yugo monárquico al sistema democrático puede serle tan indiferente como la ausencia de la esposa.

El final feliz del cuento es certero para América del Norte, donde el desencuentro fue fugaz y se resolvió en la continuidad de la historia, en la ingenua conjunción de memoria y deseo en una tradición que no lastra (si se piensa en el feudalismo europeo) y en un futuro que se abre paso sin contemplaciones con el pasado. Es una parábola del *destino manifiesto*, es decir, de la certeza de una conciencia que se sabe reconciliada con su existencia por la gracia de un proyecto nacional.

La de América Latina que en ello sigue a España es otra historia, la propia del contratiempo, la del vivir distintos tiempos, la del anacronismo o la del agonismo, la de tiempos disyuntos, la de una identidad evanescente, fantasmal, se diría, por la ilusión de muchos espejos en los cuales proyecta su incertidumbre. Es la historia de un *destino latente* o *laberíntico*, indica el Rastreador.

Si la anagnórisis o el reconocimiento de la América sajona puede ser personificado por el protagonista del cuento de Washington Irving, la de Iberoamérica parecería representarse mejor en *El Quijote*. La identidad de este personaje de la ficción es ficticia, mírese por donde se mire. Lo es porque don Quijote es a la vez

39. De: *El Canto General*, Caracas, Ayacucho, 1976. Universidad de México, pág. 8, Sep./62.



Lienco de Tlaxcala:
Los ciudadanos contra los invasores.

don Alonso de Quijano el Bueno, dos personas en una mismo personaje ficticio: el uno es el depositario de los fantasmas del otro, el actor de sus lecturas.

Pero además de esta escisión resultó otra, la de haber salido un otro Quijote de la pluma de un émulo, el de Avellaneda. Con lo cual a la doblez de la ficción se juntó la doblez de la escritura, impostura sobre impostura, como si se preanunciara con ello todo el tema del barroco.

Una impostura, se diría, ya adivinada en la manera como Cervantes narra. Pues el escritor se dice deudor de un primitivo historiador, Cide Hamete, el filósofo Mahomético. Pero a la vez la historia que se narra ha pasado por el filtro de un traductor, por fuerza traidor, como ocurre con los traductores. Y a fin de cuentas Cervantes se ha multiplicado en los personajes historiados por el filósofo mahomético, en el traductor, en el narrador que es otro, en sí mismo y aún en la sombra de un escritor que quiere suplantar tanto al personaje como al autor. Difícil trama de cajas chinas que precisa de un Rastreador para su engranaje. Anticipo del Barroco, con sus retorcijos.

Washington Irving habla de una muerte figurada del personaje, esa muerte en vida que fue el encantamiento de Rip van Winkle durante 20 años. Pero su final feliz evita la muerte real. La solución del don Quijote es otra. La lucidez tras la locura es tan breve que se confunde con ese casi nada de la muerte. Su propio reconocimiento tiene esa fugacidad sapiente que dicen posee la memoria instantes antes de traspasar el umbral del más allá (tal como, por ejemplo, se vislumbra en los relatos sobre el opio de Thomas de Quincey).

Su reconocimiento es tan esporádico, que por ello es un trasunto de nuestra conciencia histórica, quebradiza, fugaz, fútil. ¿En qué consiste el re-conocimiento de Don Quijote? En un volverse a conocer, como dice la etimología. En saber que su saber era ficción, imaginario sobre imaginario. En saber que su saber como Quijote era un no saber que era Alfonso Quijano el Bueno. Que su idealidad (¿su alter ego?) era la negación del otro yo, del yo auténtico.

En cierta manera la curación de don Quijote está prefigurada cuando acude con un personaje de la novela que lo suplanta ante el alcalde y el escribano para deslindar un Quijote del otro⁴⁰. Porque aquel acto notarial de reconocimiento, que semeja al del relato de Washington Irving, aunque con distintas resoluciones, es un anticipo del saber que él mismo -Alonso de Quijano el Bueno- había sido suplantado por otro, como don Quijote de Cervantes ha querido ser suplantado por Quijote de Avellaneda. Detrás del Quijote se adivina al ladino que taimado se engaña a sí mismo al

		Kiro- Canna.	Calla- Canna.	Imatto- Canna.
1	a	あ	ア	ア
2	ic	い	イ	イ
3	i	い	イ	イ
4	o	お	オ	オ
5		う	ウ	ウ
6	fu	ふ	フ	フ
7	fe	へ	ヘ	ヘ
8	fi	ひ	ヒ	ヒ
9	fo	ふ	フ	フ
10	fu	ふ	フ	フ
11	ka	か	カ	カ
12	ke	け	ケ	ケ

Alfabeto japonés

40. Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, Londres, Jackson, sin fecha, tomo IV, capítulo LXXII de la segunda parte.

engañar a otros con la mudanza de una multiplicidad de máscaras que no quiere asumir.

Dos destinos y el paso por una noche oscura.

Destino manifiesto y destino latente

En la vida de las especies, de los individuos y de los pueblos, hay dos tipos extremos de desarrollo, deducibles de la lectura de esa inscripción impresa en el gran palimpsesto del cosmos, pero también de la escritura de la historia de los pueblos y de las biografías. Uno es lo que puede llamarse evolución progresiva y gradual. Otro es el que se denominó catastrofismo o revolución. Entre los dos, por supuesto, hay tipos medios, uno de los cuales es la involución, como la descrita por Kafka en *La metamorfosis*.

En la física, por ejemplo, el nacimiento del universo y con él de la condición de la vida, en la versión del *big bang*, correspondería al caso límite de la visión catastrófica (si se quiere, esa revolución de los cielos). En la biología, el impacto provocado por los meteoritos habría afectado las condiciones de evolución gradual de las especies, extinguiendo a unas, favoreciendo a otras. Pero suficiente -dice el Rastreador- con estas versiones de la física o de la biología que, por lo demás, han suscitado, como suele ocurrir, algunas analogías y extrapolaciones más o menos espúreas (p.e. *Jurassic Park*).

En los individuos, se sabe desde San Pablo, hay personas que precisan de un camino de Damasco en edad tardía para leer su destino. El caso más claro es el del maestro de Don Simón Rodríguez, Juan Jacobo Rousseau, quien sólo hasta la madurez comprendió que no sería músico de opereta o copista de partituras, sino ese precursor de una democracia radical. En el otro extremo están aquellas personas que, sin ser precoces, pronto saben lo que quieren y su saber corresponde con gracia a su acción. Es el caso de Goethe, cuya obra de madurez es el proyecto de juventud, el *Fausto*.

Con toda clase de tipos intermedios, el mismo dilema se ha empleado para distinguir el curso histórico de los pueblos. De hecho, ya había sido insinuado -desde Edmund Burke⁴¹ - para diferenciar la evolución inglesa de la revolución francesa. En la primera, la tradición se yuxtapone a la innovación, lo antiguo a lo moderno, mientras que en la segunda la modernidad sólo emergió a través de un auténtico parto.

Pero la tipología podría servir para ilustrar caminos históricos más allá de la diferencia clásica entre los dos Estados del continente europeo, Inglaterra y Francia. A esta luz, cobraría mucho sentido la frase del “destino manifiesto” de los Estados



François Couperin
s. XVIII

41. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 1790, London, Penguin Books, 1978.

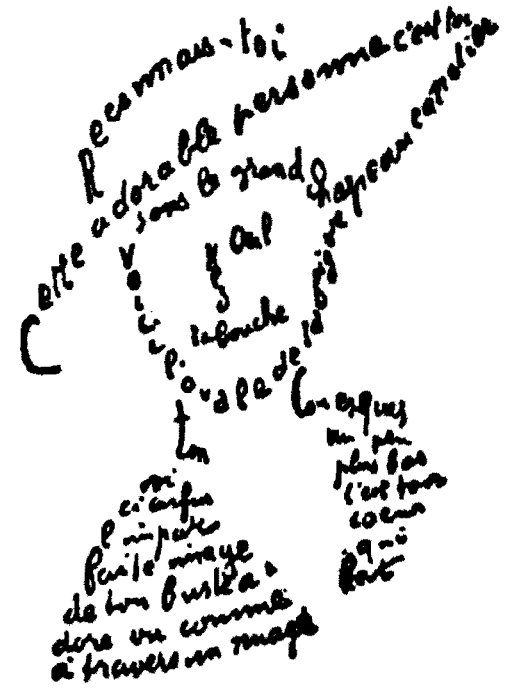
Unidos. Dicho “destino manifiesto” condensaría una temprana conciencia de su “misión” en el mundo, conciencia que se discernía ya en el proyecto de unir las dos costas y de hallar un paso por centroamérica. La claridad de su destino (tan temido por los latinoamericanos desde la enigmática Carta de Jamaica de Bolívar en 1815), obedecía a que fusionaban -por lo general con menosprecio de la raíz americana- los ideales europeos y, en particular, la revolución religiosa (protestantismo), la revolución industrial (la máquina de vapor y el ingenio) y la revolución democrática (separación de los tres poderes), por lo que su nacimiento fue descrito por Ralph Dahrendorf como el de “Ilustración aplicada”, una ilustración, es cierto, signada por el sello de un espíritu pragmático, individualista y competitivo.

Fue este destino manifiesto proclamado -muy poco tiempo después de que Washington Irving escribiera el cuento- por la doctrina Monroe centrada en el lema: “América para los americanos”. Dicho lema era en verdad un eufemismo que ocultaba el designio de América del Norte, designio que ya se había expresado en la compra a Napoleón de Luisiana, compra que despejó el camino para la toma de Texas y la consolidación del territorio de Estados Unidos de costa a costa, arriba del río Bravo y abajo del paralelo 49 que pasa por los grandes lagos y cataratas y que divide a Estados Unidos de Canadá.

En los países de América Latina y el Caribe el asunto fue diferente. A poco de la emancipación, la integración grancolombiana se había disuelto. No se halló la senda hacia un camino “orijinal”, como había querido don Simón Rodríguez. El gran designio del Congreso Anfictriónico de Panamá develaría su colapso en 1903.

Y si los Estados Unidos, como en el cuento de Washington Irving, se liberaron de un yugo que por razones coloniales era más el yugo de un cónyugo que el de un dominio (es decir, ya casi se trataba de una alianza entre iguales), en América Latina la liberación fue como el equivalente del matar al padre (o peor, a la madre) que ha sido descrito por Freud en *Totem y Tabú* o en *Moisés y la religión monoteísta*⁴² como semejante al caso de la neurosis en el individuo, que tanto hace por oscurecer su persona (es decir, como se ha dicho, su máscara). Con el agravante de que la tradición ha instaurado el magnicidio como una señal nacional, como si con ello se refrendara de un modo secreto el originario patricidio (la muerte de Bolívar fue un magnicidio disfrazado, pero a ella la acompañaron los asesinatos no encubiertos de Sucre, Uribe Uribe, Gaitán, Luis Carlos Galán, etc.).

El destino de América Latina y el Caribe parece haberse ocultado en la imitación de otros. Pero ese destino propio, cifrado, oculto, evasivo, ha de llegar necesariamente.



Caligrama de
Guillaume Apollinaire

42. Sigmund Freud, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947.

Otros pueblos con semejante espíritu de mimesis, como el Japón a partir de la dinastía Meiji, lograron conciliar tradición e imitación, identidad y alteridad.

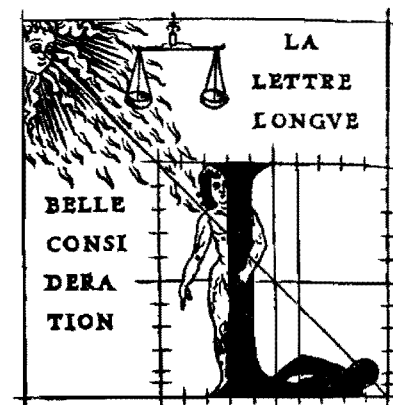
¿Revolución? ¿Iluminación súbita? El Rastreador cree que sí, pero estima que ese camino no puede ser distinto al que describen los poetas como “trance” de la conciencia en el paso por una “noche oscura” (y emplea el Rastreador el término del místico español, San Juan de la Cruz). Y esa iluminación —o si se quiere, ese camino de Damasco—, si no ha de ser involución, es decir, “metamorfosis kafkiana” o regreso al pasado, debe asumir la forma de un nuevo humanismo, un humanismo inédito que fundamente una revolución cultural y educativa, una revolución de los saberes científicos, estéticos y éticos, conforme a una obligación planetaria de construir un mundo en paz. Es la tarea de un saber que, en los términos de Francis Bacon, pueda proyectarse como poder. De un saber que no sea ese “saber - no saber” propio de la impotencia neurótica o de la fatalidad o, en otros términos, propio del manto del ladino. De un saber que fundamente una nueva política, pero de una política que se fundamente cada vez más en el saber y en la educación.

La máscara, es también **hipocresía**⁴³ (acepción que en su origen significa “representación” o “actuación” en el teatro). Aceptar el humilde saber de nuestras máscaras o hipocresías podría ser la mayor conquista que podamos hacer sobre nosotros mismos para transformar el destino latente en un destino patente, o sea, saber el significado universal de nuestras múltiples mutaciones, ese mismo destino que está cifrado de un modo profético al final de la carta de Jamaica.

Tercera escena 1999

Frente a la silla eléctrica, como llamo al computador personal, intento hallar algunas claves de esta escritura que se ha plegado y desplegado hasta aquí con muchas hipóstasis, enmascaramientos, borrones, tropiezos, hiatos, enmendaduras, amnesias, picnolepsias y pulimientos (éstos nunca suficientes). Llego pues a esta tercera escena cifrada en esos tres últimos años que pronto pasarán del 999 al 000, en esa cuenta regresiva que traicionó a los genios de la informática imbuidos —no se puede pensar de otra manera— por el cuento recontado por el posmodernismo y el neoliberalismo sobre el fin de la historia.

También —medito de paso— hay un subconsciente telemático que, primero con clamor, luego con terror, advierte que la idea del telos de una historia que llega a su fin es traducido por el paso de una cifra plena, el 999, a una cifra vacía, el 000, en la



Geoffroy Tory, 1529

43. María Moliner, *Diccionario de uso español*, Madrid, Gredos, 1992.

que podría colapsar toda programación que cuente con el curso de un tiempo no satisfecho con la supuesta culminación mesiánica de la informática.

Momento que no por ello deja de ser jubilar –habrá que decirlo más adelante–. Por lo menos en la tradición de algunas de las escrituras que se escriben de izquierda a derecha (puesto que las hay en sentido contrario y, también, de arriba hacia abajo) y que son aquellas para las cuales significa algo la cifra del 2.000 después de Cristo.

Pero para retornar por ahora al hilo de la coda de esta escritura, el Siniestro Zambo y el Rastreador, cumplida su labor preparatoria, deben dejar a esta máscara que aquí escribe la tarea de descifrar o, al menos, de adivinar algunos de los enigmas de esta escritura y, sobre todo, de su relación con el oficio de escribir escrituras sobre las casi inefables inscripciones registradas en el palimpsesto de su propio cuerpo.

Entre las muchas represiones que este autor ejerció sobre su texto, una se puede estimar, al menos, como un aplazamiento reservado para este final, si es que tal diferir no es seña de una “procastinación” mayor, inscrita en el propio registro de la vida.

Es la de haber bordeado siempre, sin mencionarlo, un fantasma que integra cada frase de esta escritura y, quizás, de todas mis escrituras y, acaso aún más, toda mi propia inscripción.

Habida cuenta de mi insistencia en el tema en otros contextos, no quedará fácil adivinarlo. El fantasma se llama Manuel Antonio Carreño y su sutil tela es *El manual de urbanidad y buenas maneras*.

Se omitió decir en su momento, para decirlo ahora, cuando puede entenderse, que ocho años después del registro de Sarmiento sobre esas hipotéticas transmutaciones del Siniestro Zambo en Baqueano, Rastreador, Cantor, Gaucho Malo, Orillero, Cuchillero y demás, otro personaje, proveniente de Caracas y tan aterrado como él por esos ejércitos y caudillos y arrieros desparramados tras las gestas libertarias, propondría, en tono menor, una fórmula convergente a la del argentino para domar esa “barbarie” manifiesta en un pueblo que, pese a encandilar al letrado con su saber local, era demasiado proclive a la fascinación por los caudillos y a la aventura de las guerrillas.

Si la fórmula del argentino era importar la civilización mediante inmigraciones masivas (algunos dirían con sorna que el remedio no resultaría mejor que la enfermedad o por lo menos no sería tan infalible, habida cuenta de los propios problemas de integración cultural que creó la inmigración), la dosis del caraqueño se cifraba en la administración de un código pensado para lo que los franceses, con su genio para el lenguaje, habían llamado el *adoucissement* de las maneras.

A tono con los rituales católicos signados por el culto mariano, potenciado en la América Indígena por la tradición prehispánica del peso de la Madre en la cultura, pero también sobredeterminada por la mentalidad de algunos intelectuales españoles que habían huído de la picaresca, de la corte o de un mundo arruinado o corrompido (la mística, la visión de Gracián), la Urbanidad de Carreño representa a la postre un *capitis diminutio* o un jibarismo de la ética, a favor de una liturgia de los rituales domésticos recluidos. La Urbanidad de Manuel Antonio Carreño hubiera hecho la delicia de Nietzsche por su carácter abnegado, por la falsa aristocracia, por una piedad de beatería, por la moral de la renuncia. Renuncia que, ante todo, significó la renuncia a construir una ética sobre la expresión y razonamiento de las diferencias.

Comprensible acaso el horror de Carreño por la violencia, admirable quizás su intento de usar la música como generadora de armonía, encomiable tal vez su deseo de suavizar la rudeza mediante el amor romántico y en especial mediante el despliegue de la coquetería de la mujer que con sus encantos apacigua y sublima la seducción y la conquista amorosa; todas estas estrategias no pasan de ser juegos de comedor o de salón sin incidencia real en la *polis*, más allá de cierta élite que, empero, podrá exhibir, con tales rituales, un signo de su distinción. Una distinción, por cierto, seudonobiliaria en democracias restringidas, carentes de voluntad y fuerza para integrar al Siniestro Zambo o al Rastreador o al Baqueano en un proyecto democrático, basado en una educación pública que habilite al pueblo para el ejercicio de una mayoría de edad.

Sabiéndome un poco como un redivivo Don Quijote, por vivir otra Urbanidad a destiempo (y ojalá mi posible cordura no sea tan vecina de la muerte), esta investigación —de nuevo en la acepción de seguir los rastros de propios y ajenos bestiarios— se inscribe en el tránsito jubilar de mi despido de la Academia y el asilo en las Escrituras (vuelvo a la cifra o a la cábala enunciada al comienzo de esta tercera escena, ya que dicho tránsito se haría en el comienzo del año 2.001), como una doble bisagra que apunta a zurcir el trayecto visible de mis escritos universitarios, con el proyecto invisible de una aplazada vocación literaria, alimentada por 35 años de diarios en los cuales he intentado descifrar (y no sé si también ocultar y borrar) mi enigma.

He sido en no pocas ocasiones escritor fantasma: es decir, escritor que elabora un discurso para Otro. No me refiero a esa otra forma de ser escritor fantasma que consiste en encajar informes anónimos, institucionales y por tanto impersonales, enfermedad que he contraído más de lo que hubiese querido, por fuerza de la necesidad. Ni tampoco a las miles y miles de páginas inéditas en las cuales oro, imploro,

"Como esta tierra me asfixiará, os ruego que mi cuerpo sea abierto a fin de no ser enterrado vivo" F. Chopin

indago, exploro, intuyo, ensayo un diálogo con lo misterioso Otro que me configura (y sobre lo cual hubiera querido versar esta escritura, pero que debo diferir para otro momento). Aludo a ese impagable trabajo de “negrero” en el que no se sabe bien quién es el ventrílocuo, si el que pronuncia el discurso que alguien le ha escrito, o quien lo escribe adivinando lo que el otro habla (es preciso recordar la relación del amo y del esclavo tal como la concibe Lacan a partir de Kojève y de Hegel y, sobre todo, como la precisa en el Seminario XVII). Como resultado de esas malas artes de la mimesis, no pocas veces me descubro en un feísimo defecto tan común a muchos colombianos: hablar o escribir como presidente.

También sé que toda escritura tiene algo de inscritura y que el acto de escribir es a veces esa traducción de lo que ya ha sido hablado en uno mismo mediante la voz de un Otro.

Pero con la vista puesta en el más allá, me hago a la ilusión de haber sido, ante todo, el escritor fantasma de mí mismo, esa máscara, ese engaño, ese acento en el gran palimpsesto del Libro que vendrá.

Bibliografía primaria

- ARISTÓTELES, *Politeia (La Política)*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.
- BORGES, J. L., “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras Inquisiciones. Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- BRASCHI, N., *América, 1492-1992*, Santa Fe de Bogotá, Litografía Arco, 1992.
- BURKE, E., *Reflections on the Revolution in France*, 1790, London, Penguin Books, 1978.
- CREWS, D., “Animal Sexuality”, en *Scientific American*, enero, 1994.
- DE CERVANTES SAAVEDRA, M., *El ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, Londres, Jackson, sin fecha.
- FREUD, S., *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1947.
- GARCÍA LORCA, F., “Teoría y ensayo del duende”, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1965.
- GARRIDO, M., “Honor, reconocimiento, libertad y desacato: sociedad e individuo desde un pasado cercano”, en Gabriel RESTREPO y otros, *Cultura, política y modernidad*, Bogotá, CES, Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- GRUZINSKI, S., *La guerra de la imágenes, de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- IRVING, W., “Rip van Winkle, a posthumous writing of Diedrich Knickerbocker”, en William ROSE BENET y Norman HOLMES PEARSON (eds.), *The Oxford Anthology of American Literature*, New York, Oxford University Press, 1938.
- JAY GOULD, S. (Ed.), *El libro de la vida*, Barcelona, Grijalbo, 1993.
- LACAN, J., “Acerca de la causalidad psíquica”, en *Escritos*, 1966, México, Siglo XXI, tomo 1, 1970.

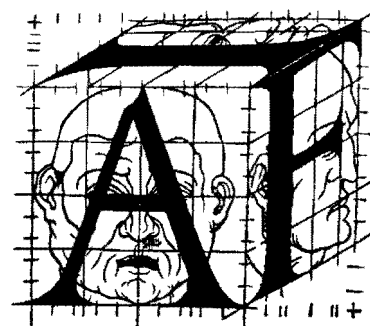
Questo scritto è una parte della faccenda unita al detto sepolcra. Il
 punto de quadro è un'immagine a parte e a parte. Il termine è un
 la braccia se si è dalla (una) altezza di larghezza braccia a noi e
 sessant'anni. Ecco che per se si separa. Et se si è in un'ora e de m.
 su me un ma sta in un'ora e in casa. Il solo con la
 stanza e due ruote due carni. Et no feci fare e lasso e tre
 un'ora in stanza terminata. Et non si tomo.

Miguel Angel

- , “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos*, México, Siglo XXI Editores, 1970.
- MOLINER, M., *Diccionario de uso español*, Madrid, Gredos, 1992.
- NERUDA, P., *Canto general*, Caracas, Ayacucho, 1976.
- NIETZSCHE, F., *Más Allá del Bien y del Mal*, Madrid, Alianza, 1993.
- PROSS, H., *La violencia de los símbolos sociales*, Madrid, Editorial Anthropos, 1983.
- RAMA, A., *La ciudad letrada*, Hannover, Ediciones del Norte, 1984.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Editorial Espasa-Calpe S.A., 1992.
- RESTREPO G., “El iconoclasta y los imaginarios. Sobre la esfinge del ladino”, en Oscar COLLAZOS y otros, *Arte y cultura democrática*, Bogotá, Instituto Luis Carlos Galán, 1994, págs. 157 a 248.
- , “Palimpsesto sobre Freud”, en *Revista Colombiana de Psicología*, número 1, Santa Fe de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992.
- , “Saber a través del duende: de un saber subyugado a un saber subyugante”, en *Revista Colombiana de Psicología*, números 5 y 6, Santa Fe de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1997.
- RIMBAUD, A., *Oeuvres*, París, Garnier Frères, 1960.
- SARMIENTO, D. F., *Facundo. Civilización o barbarie*, 1845, Caracas, Ayacucho, 1977.
- SHREEVE, J., “Los secretos del gen”, en *National Geographic*, volumen 5, número 4, octubre, 1999.
- URIBE, C. A., “El camino de Jerusalén. Ensayo en tres actos”, Santa Fe de Bogotá, 1996. Texto mecanografiado.
- VIRILIO, P., *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama, 1988.

Bibliografía secundaria

- DE QUINCEY, T., *Confesiones de un opiómano inglés*, Madrid, Alianza, 1987.
- , *Suspiria de Profundis*, Madrid, Alianza, 1985.
- DELEUZE G. y F. GUATTARI, *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Madrid, Pre-Textos, 1994.
- JACOB, F., *El juego de lo posible. Ensayo sobre la diversidad de los seres vivos*, Barcelona, Grijalbo, 1982.
- LACAN, J., *Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis, 1969-1970*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- LEAL CURIEL, C., *El discurso de la fidelidad. Construcción social del espacio como símbolo del poder regio (Venezuela, siglo XVIII)*, Caracas, Academia Nacional de Historia, 1990.
- LÓPEZ DE GOMARA, F., *Historia general de las Indias y vida de Hernán Cortés*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- POLANCO, J., *Fiestas y diversiones en Cartagena de Indias 1740-1810*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- RUFFIÉ, J., *Le sexe et la mort*, París, Odile Jacob, 1985.
- SERRES, M., *Éloge de la Philosophie en Langue Française*, París, Fayard, 1995.
- VARGAS LESMES, J., *La sociedad de Santafé colonial*, Bogotá, Cinep, 1996.



Geoffroy Tory, 1529

