

HACIA UNA DESCOLONIZACIÓN DE LA INGESTA: EL COLECTIVO INDIGESTÃO Y LA INDIGESTIÓN DEL GUSTO

ANDRÉS JULIÁN CAICEDO*

Universidad de Nueva York (NYU), Nueva York, Estados Unidos



*andres.caicedo@nyu.edu ORCID: 0000-0003-3459-9317

Artículo de investigación recibido: 8 de mayo de 2020. Aprobado: 1 de julio de 2020.

Cómo citar este artículo:

Caicedo, Andrés. 2020. "Hacia una descolonización de la ingesta:
el colectivo Indigestão y la indigestión del gusto".

Maguaré 34, 2: 173-200. DOI: <https://doi.org/10.15446/mag.v34n2.92586>

RESUMEN

En este artículo exploro el *performance* “Como era gostoso o meu antropófago” (2013) del colectivo artístico brasileño Indigestão. Abordo, específicamente, las dimensiones éticas, eróticas y políticas de las prácticas culinarias de Indigestão. A partir de los planteamientos de Cătălin Avramescu sobre el gusto como un concepto central en el proceso de colonización del “Nuevo Mundo”, muestro cómo las prácticas artísticas y culinarias de Indigestão parodian, transgreden e intoxican este concepto. Primero, examino la relación que existe entre poder colonial, boca, comida y gusto, con el objetivo de problematizar lo que llamo *colonización de la ingesta*. Segundo, muestro cómo Indigestão confronta esta forma de colonización a través de la instalación de lo que denomino *una cocina abyecta, un gusto indisciplinado y un anticuerpo político*.

Palabras clave: abyección, anticuerpo, antropofagia, boca, comida, gusto, indigestión, performance.

TOWARDS A DECOLONIZATION OF INGESTION: THE *INDIGESTÃO* COLLECTIVE AND THE INDIGESTION OF TASTE

ABSTRACT

In this article, I explore the performance “Como era gostoso o meu antropófago” (2013) by Indigestão, a Brazilian artistic collective. I analyze the ethical, erotic, and political dimensions of the culinary practices of Indigestão. Drawing on Cătălin Avramescu’s ideas on taste as a key concept and instrument for the violent colonization process of the “New World”, I show how Indigestão’s artistic and culinary practices parody, transgress, and intoxicate that concept. I divide my argument into two sections. First, I examine the relationship between colonial power, food, mouth, and taste to problematize what I call the *colonization of ingestion*. In the second section, I show how Indigestão refuses and confronts that colonization through the installation of what I called an *abject kitchen, an undisciplined taste, and a political antibody*.

Keywords: abjection, antibody, antropofagia, food, ingestion, mouth, performance, taste.

RUMO A UMA DESCOLONIZAÇÃO DA INGESTÃO: O COLETIVO INDIGESTÃO E A INDIGESTÃO DO GOSTO

RESUMO

Neste artigo, exploro a *performance* “Como era gostoso o meu antropófago” (2013) do coletivo artístico brasileiro Indigestão. Em específico, abordo as dimensões éticas, eróticas e políticas das práticas culinárias de Indigestão. A partir das proposições de Cătălin Avramescu sobre o gosto como um conceito central na colonização do Novo Mundo, mostro como as práticas artísticas e culinárias de Indigestão fazem paródia desse conceito, o transgredem e intoxicam. Primeiro, analiso a relação existente entre poder colonial, boca, comida e gosto, com o objetivo de problematizar o que chamo de *colonização da ingesta*. Segundo, mostro como Indigestão confronta essa forma de colonização por meio da instalação do que denomino *uma cozinha abjeta, um gosto indisciplinado e um anticorpo político*.

Palavras-chave: abjeção, anticorpo, antropofagia, boca, comida, gosto, indigestão, performance.

ENTRADA¹

Many of the sites in the digestive process — from the mouth to the anus — are linked by the erotic and material economies that emerged from colonialism and slavery [...] [F]ood, flesh, and the alimentary tract are linked to the reproducing of systems of inequality.

Sharon P. Holland, Marcia Ochoa, Kyla Wazana,
On the Viscera, 2014

Clarice Steinmuller, Guto Valentin, Noemi Assumpção, Rafael Machado y Rafael Perpétuo se reúnen en un proyecto colectivo denominado Indigestão. En una pequeña *van* blanca, en 2013, este grupo de artistas recorrió algunas de las ciudades más importantes de Brasil. Aunque el objetivo de su recorrido no era muy claro, las prácticas que pusieron en juego, en su aparente simplicidad y comicidad, resultan profundamente interesantes. Indigestão llegó al final del día a lugares emblemáticos de ciudades como São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Curitiba y Recife, con el ánimo de montar espacios culinarios volcados a la experimentación, la transgresión y la risa. En la noche, luego de la instalación de una extraña, precaria e improvisada cocina en medio de una plaza, sobre un andén o en plena calle, el grupo ponía en marcha lo que mejor sabe hacer: desplazar el gusto familiar y acostumbrado al contagiar no solo la lengua, sino también los ojos, la nariz, el oído y el tacto por medio de materiales, aromas, sonidos, olores y sabores raros e inusuales. No era entonces la escenificación de una práctica culinaria amena y agradable o el emplazamiento de una “cocina normal”; por el contrario, se trataba de un juego de manos y sentidos en donde la subversión, la contaminación y la *indigestión del gusto* se situaban como prácticas cruciales.

A este proyecto de recorrer ciudades y espacios públicos para cocinar, comer y contaminar o mejor, de cocinar, comer y contaminar ciudades y lugares públicos culturalmente significativos al recorrerlos, el grupo

1 Este artículo es una versión adaptada del primer capítulo de mi tesis de Maestría en Literatura (Universidad de los Andes, Colombia): *Ingesta, mirada y rumor: una cartografía de la boca en América Latina y el Caribe* (2018).

Indigestão lo denominó *Como era gostoso meu antropófago*. El proyecto fue registrado, agrupado y archivado en un video de veinte minutos que se puede ver en línea sin ningún tipo de restricción². Aunque no tuve la oportunidad de participar “en vivo” en alguna de sus cinco puestas en escena, gracias a este esfuerzo de archivación y distribución tuve acceso a su proyecto artístico y culinario. Mi exploración, entonces, parte de una lectura cercana y cuidadosa de este material audiovisual.

En cada uno de los lugares visitados, la puesta en escena de Indigestão estaba abierta a registros de experimentación radicales. Las cocinas que instalaban no eran las mismas, como tampoco lo eran las comidas preparadas, distribuidas y que comían *con* los cuerpos que poco a poco se reunían alrededor de estos espacios culinarios. No había recetas. Cada uno de sus repertorios performáticos se cocinaron en *acto*: variaron los ingredientes, los instrumentos y las maneras de comer junto a quienes llegaban a *degustar* el *performance*.

Mientras Indigestão cocinaba, reproducía música y evocaba sonidos extraños con la ayuda de un parlante, los cuerpos que caminaban por el lugar se aproximaban con lenta curiosidad. Pronto, se hacía evidente que *sólomente observar* no era una opción sostenible. Así, los cuerpos que pasaban, y quizás no solo los que decidían quedarse, comenzaban a experimentar cómo sus sentidos, deseos y órganos se involucraban en dicho escenario de transgresión, contaminación y encuentro culinario. El *performance* producía asombro, desconfianza y risa. No había condiciones de “salubridad” o garantías “nutricionales”. Se preparaban platos poco imaginados. Poco importaba si “alimentaban”. Quizás intoxicaran. De manera colectiva, se empezaban a desear (o repudiar), a distribuir y a comer alimentos que en otro espacio seguramente no se prepararían e ingerirían. Por ello, estas cocinas también producían los cuerpos y las materialidades gástricas y sensibles que las visitaban. Los *performances* de Indigestão posibilitan la emergencia colectiva de otras lenguas, deseos y gustos. A través de sus manos, oídos, narices y bocas, los cuerpos que llegan a estas

2 Este es el enlace del registro audiovisual del *performance*: <https://vimeo.com/71253166>. También se pueden consultar otros de sus trabajos en sus diferentes espacios virtuales: página web (<https://cargocollective.com/indigestao>); facebook (<https://www.facebook.com/indigestao1>), e Instagram (<https://www.instagram.com/grupoindigestao/>).

cocinas callejeras se abren a experiencias gástricas inéditas, sorprendidas y, por eso mismo, indigeribles. A lo largo de este escrito, sugiero que lo que Indigestão pone en marcha es una práctica visceral por medio de la cual la boca, el gusto y la materialidad digestiva del cuerpo emergen como lugares de subversión estética, erótica, ética y política.

Antes de avanzar, es importante aclarar qué entiendo por *visceralidad*, un concepto central en el corpus teórico de este trabajo. Fundamentalmente, la visceralidad implica dos elementos íntimamente entrelazados: por un lado, un eje corporal constituido por afectos y, por otro, la materialidad orgánico-digestiva de un cuerpo. La visceralidad supone que la dimensión orgánico-digestiva es más que un simple compendio biológico-anatómico de órganos; antes bien, implica una zona corporal tejida de ansiedades, gustos, sentimientos, erotismos, repudios, deseos, memorias, recuerdos, fantasías y miedos (Holland, Ochoa y Wazana 2014). En suma, la visceralidad como apuesta conceptual inscribe los afectos en un circuito interno-corporal que los dota, a su vez, de materialidad orgánica.

Con esto en mente, este artículo recorre la boca y el gusto desde múltiples prácticas, muchas veces contradictorias entre sí, como la cocina, el comer, la ingesta, la intoxicación, la antropofagia, el vómito, la incorporación y la excreción. El objetivo central es mostrar cómo, en la puesta en escena de Indigestão, la boca, como un tropo estético, político, ético y erótico, está visceralmente ligada a la parodización, transgresión y contaminación de un elemento que es —y fue— fundamental en la delimitación colonial identitaria de *un nosotros/as*: el gusto. Para ello, el artículo se divide en dos partes: en la primera presento la colonización europea del “Nuevo Mundo” desde el siglo xv como una *colonización de la ingesta*, a partir de la cual se situó el gusto como matriz de diferenciación y reconocimiento colonial. En el segundo apartado, mostraré cómo Indigestão contesta y enfrenta dicha colonización de la ingesta por medio de la creación de lo que he llamado una *cocina abyecta*, de un *gusto indisciplinado* y de un *anticuerpo político*.

GUSTO, ANTROPOFAGIA Y COLONIALISMO GÁSTRICO

Cuatro mesas pequeñas sostienen materiales de diversa índole. Cuchillos, sartenes, una estufa a gas, figuras religiosas, tampones, muñecas, especias, un computador, un mezclador de sonido, juguetes,

saleros, tomates, un micrófono, lechugas, azúcar, huevos, vellos corporales, dulces, chocolate, ropa interior, entre otras muchas cosas componen un escenario culinario que no resiste la extrañeza y la sorpresa. Detrás de ese paisaje alimentario, la camioneta blanca en la que se desplaza Indigestão aparece adornada con luces de colores, sábanas, algunas muñecas y un delgado tendido de ropa interior. Las luces que la bordean se extienden hasta el suelo y, en algunas ocasiones, se enredan en las patas de las mesas. A unos pocos metros de estas últimas, algunas lámparas iluminan todo el escenario. Pero eso no es todo. En una pequeña silla, un *videobeam* se encarga de proyectar contra una pared una serie de imágenes en movimiento sin hilo “lógico” entre ellas. Al mismo tiempo, el computador, el micrófono y el mezclador de sonido están articulados a un sistema de parlantes que terminan de convertir este escenario en un lugar volcado a una intensa experimentación sensitiva.

Se trata, entonces, del emplazamiento de una cocina que desborda los parámetros normales que definen usualmente los lugares en donde se preparan los alimentos que diariamente comemos. Es fundamental pensar en la multiplicidad de materiales y elementos inusuales que ensamblan esta cocina. Cada uno de ellos, en su extrañeza, ingresará al cuerpo. Uno de los gestos de Indigestão es una indagación práctica alrededor de lo que se incorpora, de lo que cruza los orificios del cuerpo y se mezcla con su intimidad visceral. Una exploración de este tipo, como veremos, está ligada con preocupaciones de carácter identitario: ¿cómo se define un cuerpo? ¿Cuáles son las fronteras que lo delimitan? ¿Cómo se constituye el cuerpo a partir de lo que ingiere?

En *L'intrus*, una cartografía que nace de la operación quirúrgica a través de la cual Jean- Luc Nancy recibió el corazón de “otrx”, queda claro no solo la porosidad inmanente del cuerpo al cuerpo del otro-otra, sino también la definición del cuerpo, del propio cuerpo, *de lo más propio*, a partir de la incorporación o, mejor, a partir de esta *intrusión*. Indigestão performa este signo de extranjería que constituye un cuerpo a partir de la inminente intrusión de otros/as, a partir de lo que se pone en la boca para ser comida. Sin embargo, la preocupación por lo que ingresa se incorpora e invade el cuerpo, en este caso pasa por un filtro adicional: lo que se pone en la boca se pone no solo para ser comida, sino también para ser *saboreado, degustado y disfrutado*.

En otras palabras, estamos hablando de una ingestión, de una incorporación en la que la experiencia del *gusto* juega un papel central. A través de aproximaciones como las de Bourdieu (1998), es posible comprender la estrecha relación entre gusto, poder y dominación. El gusto, para este autor, más que el resultado de una determinación mecánica derivada de condicionamientos económicos y culturales que hacen apetecibles ciertos “objetos” (música, comida, arte, ropa, etc.), es la *regla* misma que define qué es lo legítimamente apetecible o, mejor, qué es lo que verdaderamente y, sobre todo, lo que *naturalmente* vale la pena disfrutar, probar y degustar (Bourdieu 1998). En sus palabras, el gusto opera como “la fórmula generadora” por medio de la cual “las clases dominantes” hacen naturalmente legítimos, valorables y deseables los productos culturales que diariamente consumen (Bourdieu 1998, 53, 65, 173). El gusto, como una estrategia de legitimación del poder de clase, impide que pueda determinarse si:

el dominante aparece como distinguido o noble porque es dominante, es decir, porque tiene el privilegio de definir, mediante su propia existencia, lo que es noble o distinguido como algo que no es otra cosa que lo que él es [...] o si solo porque es dominante es por lo que aparece como dotado de esas cualidades y como único legitimado para definirlos. (Bourdieu 1998, 90)

En otras palabras, su lectura ofrece la posibilidad de comprender el gusto como un elemento y una estrategia de poder que permite diferenciar automáticamente, y con “naturalidad”, lo apetecible de lo aborrecible (Bourdieu 1998).

Compartiendo la lectura de Bourdieu, Kristeva (2003) señala cómo el deseo por cultivar el “buen gusto” está estrechamente ligado a la producción de identidades colectivas. Para esta autora, aspirar al “buen gusto”, que busca separarse de los “gustos malos”, trae consigo la fantasía “compartida” de que existe un gusto hacia el cual deberíamos dirigirnos mediante su cultivo (Kristeva 2003). En pocas palabras, desde la lectura de la autora, es posible rastrear cómo el esfuerzo por cultivar el gusto legítimo se acompaña por un deseo de conformar una agrupación colectiva: la delimitación de una comunidad forjada por quienes comparten y experimentan el mismo gusto. En otras palabras, uno de los efectos centrales

que tiene el gusto *es la formación de un nosotros/as*, de un conglomerado de cuerpos vinculados por medio de una base sensitiva compartida.

La preocupación por la relación entre la producción de identidades y la ingesta de alimentos también ha sido rastreada desde diferentes registros metodológicos y epistémicos, recogidos en el campo de los *Food Studies*. Desde este marco, el trabajo colectivo de Mintz y Du Bois (2002) sugiere, por ejemplo, que la producción de identidades étnicas y nacionales está profundamente articulada con la producción de “comidas imaginadas”. En la misma vía, Cusack (2000), Roy (2002) y Lewis (2016) muestran cómo las comidas y el gusto funcionan como fuerzas determinantes en la producción de identidades nacionales marcadas por experiencias de dominación colonial. Para estas autoras, gozar de la capacidad para diferenciar sabores placenteros de sabores indeseables ha operado como un eje crucial en la consolidación de proyectos colonizadores, en la medida en que la sujeción de los cuerpos colonizados pasa por la domesticación de sus lenguas, de sus prácticas cotidianas de consumo y de sus deseos dietarios (Cusack 2000; Roy 2002; Lewis 2016).

Situado en una experiencia colonial específica histórica y geográficamente, el Caribe insular, Ferreira de Almeida (2012) explora no solo cómo a partir de la comida se han producido activamente identidades tanto de sujeción y de emancipación, sino también cómo dichas identidades están articuladas con territorios y geografías que, sin embargo, exceden el espacio caribeño. Por su parte, Cooks (2009) insiste en la necesidad de mostrar cómo la comida dinamiza prácticas de resistencia, cuyo despliegue depende de la intimidad visceral y afectiva de los cuerpos. En esa misma vía, autoras como Hall (2014, 190-191) y Holtzman (2010, 240) sostienen que los “cuerpos excesivos”, las “malas comidas” y los “gustos indeseables”, que han sido atribuidos a los cuerpos colonizados, operan como sugestivas formas de ruptura frente a prescripciones culinarias normativas y coloniales.

a. Colonización de la ingesta

Como lo señala Cătălin Avramescu (2009, 170), el gusto empieza a ganar importancia en Europa durante los siglos XVII y XVIII como nodo articulador de lo “común”, como eje constructor y regulador de “una identidad colectiva”. En su exploración histórica, Avramescu (2009) pone en evidencia cómo el gusto está investido de connotaciones

morales: compartir el mismo gusto garantiza la formación de una empatía grupal o, en otras palabras, estructura la esfera de reconocimiento, a saber, quien pertenece o no a un “nosotros” compartido. Esto implica que la delimitación de la “hermandad” o la “foraneidad” se encuentran sedimentadas en un criterio que, a simple vista, parece escapar a registros morales y políticos: la “capacidad” de juzgar, por ejemplo, un “buen” sabor de uno “malo”.

Tener o carecer de esta capacidad garantiza, al mismo tiempo, clasificar, diferenciar y empatizar con los cuerpos y las bocas que han sido reconocidas como delicadas, distinguidas, refinadas y educadas, en contraposición a cuerpos y bocas que han sido consideradas como toscas, bruscas y bajas (Githire 2014; Hulme 1998; Lévi-Strauss 1964). En suma, lo que alcanza el establecimiento del gusto legítimo compartido es la delimitación de un marco sensitivo que define *el gusto —o el disgusto— hacia los/as otros/as*. En esta vía, no se puede perder de vista el desmantelamiento crítico que diferentes autoras le causan a una matriz de poder colonial que funciona a partir de la articulación de significantes como gusto, canibalismo, antropofagia (cf. Arens 1979; Caicedo 2019). La ascensión del gusto como criterio de reconocimiento o de repudio tuvo como condición de posibilidad el proceso de colonización del “Nuevo Mundo”, es decir, la conquista, el genocidio y la diferenciación binaria y jerárquica de los pueblos europeos sobre los denominados *antropófagos nativo-americanos* (Arens 1979; Avramescu 2009; Githire 2014; Hulme 1986). En esta separación, los “antropófagos” fueron “principalmente identificados por sus gustos execrables, viles y completamente repugnantes” (Githire 2014, 14)³.

La repugnancia que producía el *gusto antropófago* para las bocas y para el gusto europeo no era un asunto menor. Como lo señala Avramescu, para el proyecto de expansión imperial-colonial moderno-occidental “civilizar a los salvajes se presentó como una educación de las prácticas culinarias” (2009, 168). Lo que se desprende de las palabras de Avramescu (2009), al igual que de la genealogía crítica de los trabajos mencionados, es que la colonización del “Nuevo Mundo” supuso la *colonización (educación) de la ingesta*. Las pruebas de una vida civilizada o repugnante se dan

3 Todas las traducciones de textos en inglés, en francés y portugués son propias. Las páginas de los textos traducidos son las páginas de los textos en su idioma original.

por lo que se pone o no en la boca para ser degustado y digerido; en el caso de la conquista del territorio nativo-americano, el gusto y el consumo de la carne humana se convirtió en el signo de dicha constatación (Avramescu 2009). Es crucial señalar que esta constatación estuvo y está atravesada por un problema fundamental: la inexistencia de rastros empíricos claros que comprueben que efectivamente los nativos americanos eran cuerpos comedores de carne humana (véase Arens 1979; Caicedo 2019; Chingana 2008; Hulme 1986; Jáuregui 2008; Vignolo 2005). Así, más allá de la evidencia disponible, la preocupación alrededor del consumo de carne humana durante el periodo de conquista visibiliza la centralidad política y económica que tenía la gestión de las comidas y de las prácticas alimentarias.

En su conocido *Sumario de la natural historia de las Indias*, Gonzalo Fernández de Oviedo (1950 [1526]) describió las “características” o, en sus palabras, las *cosas* vegetales, zoológicas y geográficas de las Indias. A la par, no olvidó mencionar algunas prácticas y comportamientos de los habitantes tanto de las “Islas” como de la “Tierra Firme” que visitó. De hecho, luego de una descripción geográfica de la Isla Española, el sumario abre con una breve exposición sobre el maíz y la yuca, y las prácticas culinarias y alimentarias a las que estaban ligadas. Sobre la yuca, el cronista le prestó atención a cómo la usaban para preparar pan y a la extracción del “zumo” que usaban los “indios” para “por su voluntad matarse muchos juntos” (Oviedo 1950, 98). En esta medida, además de alimento, la yuca también le daba espacio al “demonio” para exhortar a los indios a beber un zumo que los hacía morir “sin remedio alguno” (Oviedo 1950, 98). De la misma manera, en su descripción cuidadosa de las cosas animales y vegetales que “encontró” en “Tierra Firme”, Oviedo (1950) también comentó algunas costumbres de los indios ligadas con el maíz, aunque ya no como alimento, sino como bebida ritual y festiva. En este punto, Oviedo admiró la chicha como una bebida “de muy mejor sabor que la sidra o vino de manzanas” (1950, 133). Así, el cronista comparaba favorablemente la chicha con bebidas europeas. También identificó los cantos, las danzas y las celebraciones colectivas que se practicaban alrededor de su consumo con los “cantares que usaban los labradores y gentes de pueblos cuando en el verano se juntan” e, incluso, con los modos de “cantar bailando” en regiones europeas, tales como Flandes (Oviedo 1950, 133).

Ya sea para cuestionarlos o vanagloriarlos debido a su extranjería o familiaridad, para Oviedo (1950) la importancia del saber sobre los alimentos, las formas de prepararlos y los diferentes usos extralimentarios de lo que ingerían los indígenas tenía que ver con la comprensión taxonómica de la tierra, de la vida vegetal y de los reinos animales del mundo “descubierto”. Siguiendo a Kylla Schuller, las comidas y la potencial materia digerible son una parte constitutiva del *milieu* o, en otras palabras, del ambiente “en los cuales una población se forma” (2019, 8). Por ello, la aproximación a la comida, en el caso de Oviedo (1950, 133), trae consigo una preocupación implícita ligada no solo a la comprensión de lo que él llamaba “las costumbres de los indios”, sino a su respectiva formación, gestión y organización como población.

El vínculo entre alimentación, comida y población es un asunto presente, aunque de una manera más explícita y desde otros marcos de comprensión frente a *quién* se define como “otro-otra” y, especialmente, a *cómo* se le define como tal, en las crónicas de personajes como Bartolomé de las Casas (2011 [1552]) y Alvar Núñez Cabeza de Vaca (1982 [1542]). Por ejemplo, la manera como Cabeza de Vaca define el carácter hostil y agresivo de “los nativos” superpone e identifica el “salvajismo del indio” con prácticas alimentarias precarias e indeseables. Según este cronista, los “indios” que diezmaron y estropearon su empresa conquistadora, además de vivir agobiados por el hambre, se alimentaban con regularidad de comidas insanas y despreciables (1982). Por su parte, en la conocida *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, el carácter “humanitario” de la denuncia de Bartolomé de las Casas frente a las masivas prácticas de tortura y asesinato llevadas a cabo por milicianos españoles está estrechamente ligada a una preocupación biopolítica: la destrucción de las Indias implicaría, sin ninguna duda, su inevitable despoblamiento, declinado también en palabras como *despoblado* o *despoblar* que se repiten casi en todas las páginas del texto. Sin entrar a explorar y discutir la dimensión moral y política de esta denuncia que cuestiona radicalmente la violencia brutal contra “los nativos”, es importante señalar su interés en no solo evangelizar pacíficamente, sino también en incorporar a los cuerpos indígenas un régimen de producción agrícola, que este religioso oponía al trabajo forzado en las minas de oro. De las Casas, al condenar la violencia excesiva del militar español sobre el paisaje y el cuerpo “nativo”, identificaba

la tierra “americana” como rica y próspera, y al “nativo” como un cuerpo obediente, generoso y disciplinado, con apego natural al oficio de trabajar la tierra (Bartolomé de las Casas 2011). Si la violencia militar traía aridez y hambre, el oficio agrícola implicaba repoblar, alimentar y garantizar la abundancia económica de la Corona española.

Frente a la relación entre población y alimentación, Bartolomé de las Casas mencionaba que, debido tanto a la destrucción de la tierra por las milicias españolas como a la “inhumana” situación de hambre a la que sometían a “los indios”, estos últimos se veían obligados a llevar a cabo, en última instancia, la “aberrante” práctica de comerse entre ellos (2011, 77). De este modo, el despoblamiento, la violencia, la expansión del hambre e incluso las prácticas antropófagas estaban, literalmente, *alimentadas* por la sevicia afectiva que suponía la *carnicería* y el consumo salvaje de “los indios” (Bartolomé de las Casas 2011). Considero que en la fibra de estas asociaciones estaba la gestación de una estrategia evangelizadora en la que la “salvación” de las almas de los “indios” pasaba por la erradicación, no solo de la violencia salvaje de las milicias españolas, sino también del hambre y de la sed que la dinamizaba. Recordando los puentes que Greta La Fleur (2018) entabla entre la administración biológica de los cuerpos y la gestión del poder colonial en Norteamérica, propongo que para Bartolomé de las Casas la salvación de las almas suponía la intensa regulación de los elementos externos que afectan significativamente la composición de los cuerpos que habitan un espacio, entre ellas las prácticas culinarias y las comidas.

Retomando los aportes de Vignolo (2005) y Jáuregui (2008), estas crónicas coloniales sugieren que la imposibilidad de comprobar la existencia del caníbal no fue un problema para la empresa conquistadora; antes bien, dinamizó sus aspiraciones expansionistas. Siguiendo a Achille Mbembe (2013), la falta de evidencia empírica del caníbal como figura histórica permite comprender cómo la colonización del “Nuevo Mundo” operó a partir de la eficacia material de un conjunto de aspiraciones, imaginarios, invenciones, fantasías o, de una manera más precisa, a partir de “la autoridad de la ficción” (109). Si se comprende al caníbal como una ficción de poder ligada a un proceso de fabulación, antes que como un dato cuya existencia hay que refutar o validar históricamente, el caníbal, a la vez, se convierte en un tropo para disputar, describir y reimaginar, en el presente, el pasado colonial. Esto es precisamente lo que se pone en juego con la exploración

estética de Indigestão: retomar la evocación bucal, culinaria y digestiva del tropo caníbal y desde ahí diseñar una *mala* cocina, recordando al *mal* salvaje-antropófago del modernismo brasileño, que permita hacer frente a los dispositivos de normalización digestivas que fueron fundamentales en el funcionamiento y en la justificación del proyecto imperial europeo. Me refiero, puntualmente, a prácticas dietarias, alimentarias, de gusto y placer, por medio de las cuales se configuró una comunidad compartida capaz de valorar el gusto o el repudio hacia los otros.

Al establecer una correlación indisoluble entre ingesta, gusto y placer, para el aparato sensitivo colonial-europeo el punto problemático del *gusto antropófago*, que como lo veremos es el gusto que Indigestão activa en su experimentación estética y política, era la carga libidinal que desplegaba y a la vez las redes de deseo que entablaba con otras prácticas cotidianas. Como lo expone Vignolo (2005), el gusto que envolvía la ingesta antropófaga, para el imaginario colonial, evocaba un nodo de placer asociado a múltiples “costumbres aberrantes” (32). Estas costumbres hacían alusión a diferentes prácticas cotidianas que fisuraban y corrompían los criterios morales de comportamiento del humanismo europeo (Vignolo 2005).

Aunque la identificación de estas prácticas respondiera más a las ansiedades y a los imaginarios europeos, estas ansiedades se sedimentaron como realidades, como lo que llamo *ficciones materiales*. De esta manera, la ingesta y el gusto antropófago, al aglutinar simbólicamente diferentes prácticas condenables debido al placer y al deseo “extremo” que desplegaban, se convirtieron en focos de domesticación cruciales para hacer efectiva la expansión imperial. Este registro de intervención colonial, siguiendo a Ann Laura Stoler (2001), implicaba la colonización del cuerpo en su dimensión más íntima: afectos, sentimientos, gustos, deseos y placeres. En el caso de la colonización del “Nuevo Mundo”, al tener como objeto de combate la boca, el deseo, la lengua y el estómago salvaje e indisciplinado del nativo-americano, el control y la regulación de la intimidad se tiñó de una dimensión visceral o, mejor aún, implicó la activación lo que Parama Roy (2010) caracteriza como una “gastrología del colonialismo” (73).

b. Antropofagia

En consonancia con estas lecturas, no se puede perder de vista el registro antropófago que escenifican las prácticas bucales, digestivas y culinarias de Indigestão. Antes de explorar este registro, y sin la intención de realizar una descomposición analítica de la antropofagia como concepto, quiero recordar ciertos elementos que la marcan como práctica estética, epistemológica, política y cultural latinoamericana. Para Carlos Jáuregui (2012), la antropofagia en América Latina, desde el manifiesto de Oswald de Andrade hasta la contemporaneidad, ha consistido en una suerte de aventura estética heterogénea y contradictoria. Así, desde su lectura, la antropofagia, lejos de evocar una realidad simple, se convirtió en un elemento que ha sido “apropiado, resignificado y transformado; paradójicamente consumido y devorado” (Jáuregui 2012, 22).

A pesar de la polisemia y la multiplicidad significativa que emana de la antropofagia, en la propuesta de Jáuregui (2008, 2012) es posible rastrear un elemento que hilaría transversalmente cada una de sus diferentes y posibles derivaciones: la antropofagia, una de las diversas cristalizaciones y de los múltiples rostros que han asumido el caníbal y el canibalismo como tropos coloniales en América Latina, “tiene que ver más con el *pensar* y el *imaginar* que con el *comer* y más con la *colonialidad* de la Modernidad que con una simple retórica cultural” (Jáuregui 2008, 16). En este sentido, en la propuesta de Jáuregui (2008) la antropofagia aparece como un elemento *metafórico cultural* fundamental para pensar los fenómenos de asimilación, apropiación, resignificación y reinención de la “herencia” cultural europea en América Latina desde inicios del siglo xx. Abandonando la literalidad y la materialidad del consumo bucal, la antropofagia remitiría más bien a un escenario semántico que, en la historia cultural latinoamericana, especialmente en el contexto brasileño, se ha encarnado como signo representacional de lo que significa “el acto de consumir y deglutir bienes simbólicos heredados e impuestos” desde el despliegue de la colonización occidental-europea (Jáuregui 2008, 16).

Otros/as autores/as comparten con Jáuregui la idea de la antropofagia como una metáfora cultural es un rasgo que Jáuregui (De Campos 2000; Adler 2014; Ferreira 2018). Sin embargo, a este tipo de lecturas, que resultan valiosas a la hora de trazar una cartografía de los diferentes usos metafóricos de la antropofagia, quisiera sumarle, a partir de Indigestão, una exploración que la asume como un acto literalmente alimentario,

es decir, como una práctica de ingesta corporal, orgánica y digestiva. Este grupo lleva la antropofagia tanto a un registro táctil —manipula, mezcla y cocina; mastica, traga, degusta, digiere y expulsa—, como también a uno en donde lo fundamental no es devorar carne o trozos humanos, sino la experimentación con lo que se ingiere y se degusta a nivel bucal con el ánimo de quebrar el gusto como criterio colonial de diferenciación entre un nosotros/as deseado frente a un/a otro/a repudiado/a.

Con respecto a esta articulación entre ingesta, deseo y placer, en el título del proyecto culinario de Indigestão, *Como era gostoso o meu antropófago*, hay una evocación directa a la conocida película del director brasileño Nestor Pereira dos Santos, *Como era gostoso o meu francês* (1971). Al hacer referencia al filme, Indigestão, en su puesta en escena, retoma literalmente su contenido: sus prácticas culinarias y alimentarias evocan la práctica antropófaga de los indígenas tupinambas que, en la película, capturan a un hombre francés (que pensaban que era portugués, y por eso lo mantuvieron como prisionero) con el objetivo no solo de comérselo, sino también de degustarlo, de ingerirlo con deseo. Se trata entonces, con Indigestão, aunque no estén comiendo cuerpos “humanos”, de la puesta en marcha de una cocina, de un comer y de una degustación bucal antropófaga.

Lo que se come Indigestão, tal y como lo sugiere el título del performance, *Como era gostoso meu antropófago*, no es al “otro”, sino a “ellos mismos” como antropófagos. Comprender a Indigestão como un proyecto colectivo antropófago profundiza la mixtura radical y el consumo crítico-político que se ha otorgado a la antropofagia como metáfora cultural: Indigestão no estaría encarnando una boca que se come a un “otro”; más bien, Indigestão desea, se alimenta y se nutre de cuerpos que se resisten a abrazar identificaciones puras. En otras palabras, Indigestão traza una cadena de digestión marcada por la impureza: un colectivo antropófago que se alimenta de cuerpos, materialidades y prácticas igualmente antropófagas.

Al abrazar la impureza y la inestabilidad que ella supone, Indigestão se convierte en una amenaza latente para el gusto como criterio normalizador frente a lo que es una buena o una mala comida y, por ende, frente a lo que se debe incorporar o rechazar con miras a constituir un cuerpo reconocible, deseable y no repudiable. La violencia antropófaga de Indigestão consiste en problematizar el gusto por medio de una

ingestión placentera y excesiva de comidas grotescas. Esta ingestión performa una red colaborativa que deshace la idea colonial de un “nosotros” placentero que gusta frente a otro indeseado que disgusta. En este acto de comer colectivo, como lo veremos en el siguiente apartado, Indigestão también conduce al cuerpo hasta niveles de intoxicación y de indigestión.

Quiero manifestar que más allá de explorar qué prácticas se combatieron y se erradicaron durante la empresa conquistadora, genealogía que sería muy interesante realizar en otra investigación, este trabajo se limita a explorar las provocaciones dietarias y estéticas de Indigestão que hacen resonar los vínculos entre la antropofagia y la colonización de la ingesta. Para ir cerrando este apartado y abrir la centralidad que tendrá la boca en la siguiente sección del texto, es importante señalar que desplegar la colonización sobre el acto de ingerir implica, al mismo tiempo, la colonización de la boca como órgano de apertura e incorporación: “la boca como uno de los conductos e instrumentos más potentes y exquisitos de dominación y adoctrinamiento colonial” (Macura-Nnamdi 2015, 96). El poder colonial no solo atravesaba el cuerpo, sino que, a la vez, se hacía cuerpo al ingresar por la boca y desplegarse digestivamente por todos los órganos. Controlar la boca en un registro racial-colonial implica, entonces, no solo un control directo sobre el lenguaje, tal y como cuidadosamente lo han señalado Franz Fanon (1952) y Gloria Anzaldúa (1987) desde sus experiencias corporales singulares, sino también sobre la lengua como órgano de degustación.

Comprender la centralidad de la regulación incesante de la ingesta en el proceso de colonización supone comprender también la boca como un órgano estratégico: un lugar que abre el cuerpo, que le da apertura, que lo expone al contagio con el mundo. La boca “revela la vulnerabilidad” (Wazana 2012, 5). Esta situación justifica la regulación de lo que puede masticar, degustar e ingerir. De no hacerlo, como lo sugiere Avramescu (2009), se corre el peligro de abandonar la figuración colectiva, universal y consensuada de “toda una ciencia de la naturaleza humana y del cuerpo político” en función de la arbitrariedad de unos “gustos extremos”, y así caer en la peligrosa “irrupción de las teorías del relativismo moral” (170). La figura representativa de lo que sería un “gusto extremo”, que emerge gracias a la inestabilidad que ofrece el “relativismo moral”, sería, por su puesto, el caníbal. En este registro, la boca ya no solo encarnaría un lugar

de vulnerabilidad, sino también de profunda peligrosidad, agresión y amenaza.

La exploración de la boca como un lugar vulnerable —estación corporal de apertura, contaminación y contagio— y como un signo de deseo, violencia y amenaza que habría acompañado el despliegue de la maquinaria moderno-colonial sobre el territorio americano, representa dos rasgos que Indigestão trabaja en un nivel estético-político y ético-político. En el siguiente apartado desarrollo estos dos registros.

INGESTA QUE INDIGESTA: ANTICUERPO

En una entrevista de 2017, Indigestão manifestaba la estrecha relación entre sus prácticas culinarias experimentales y el cuestionamiento de la “gourmetización” creciente de lo que diariamente se pone en el plato. Al mismo tiempo, para Indigestão este ejercicio de contestación del “snobismo culinario” activa la escenificación de una cocina colaborativa que escandaliza, una cocina abyecta.

En un ya conocido trabajo, Julia Kristeva (1980) concibe la abyección como una fuerza potente e inasimilable por medio de la cual el sentido se derrumba, se desmorona, se desploma. Lo abyecto es perturbador, tenebroso y amenazante en tanto es aquello “que perturba una identidad, un sistema, un orden. Es aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas” (Kristeva 1980, 12). Ahora bien, con el ánimo de no fetichizar la abyección como fuerza transhistórica y así contextualizarla en marcos éticos, políticos y estéticos situados, es crucial recordar con Judith Butler (1994) que lo abyecto no es un elemento ahistórico o una realidad oscura que escapa a cualquier forma de significación. Para esta autora, quien sigue una matriz de lectura foucaultiana, la abyección hace parte de una matriz histórica de producción normativa que define lo “normal” frente a lo “anormal” (abyecto) (Butler 1994, 3). En otras palabras, para la autora, la abyección es más bien el espectro amenazante de la norma (producida históricamente), es decir, es aquel lugar que la norma deniega y rechaza con el ánimo de afirmarse como lugar normal y legítimo de identificación. Es así como determinados cuerpos o determinadas materialidades aparecen como afueras horrorosos, como exterioridades absolutas frente a la norma.

A pesar de haber sido construido como el afuera monstruoso frente a la pureza de “lo normal”, Butler (1994) también señala que lo abyecto

puede activar insurrecciones éticas, estéticas y políticas: al reconocer y señalar la arbitrariedad normativa que los ha situado como exterioridades horribles condenadas al repudio, los cuerpos abyectos quiebran los marcos de inteligibilidad y de reconocimiento que definen lo que “es normal” frente a lo que “es anormal” (3-4). De este modo, en este trabajo entiendo el concepto de cocina abyecta como una fuerza culinaria, dietaria y de deseo que perturba los marcos normativos que definen de forma estática y arbitraria las fronteras entre las prácticas alimentarias sanas y adecuadas frente a otras insanas e inadecuadas.

Performando prácticas de incorporación abyectas, Indigestão experimenta con lo que se come, con lo que se cocina y con lo que nutre. Este colectivo artístico posiciona prácticas culinarias que conducen al cuerpo a una llamativa caída, a un interesante desmoronamiento: comer en exceso, hasta la intoxicación, pero curiosamente una intoxicación que, en su fuerza destructiva y perturbadora, produce un gusto indisciplinado y un anticuerpo. Veámoslo con cuidado.

a. Indigestión

Al filtrar café con ropa interior, rayar figuras religiosas, mezclar partes de muñecas en una tortilla de huevos, untar tampones con dulce rojo, preparar extraños pasteles, entre ellos uno de vellos corporales, podría afirmarse que el trabajo de Indigestão está volcado a poner en marcha la fuerza performativa de su propio nombre, es decir, una ingesta que indigesta. Ante el despliegue de unas geografías nutricionales en donde el proceso digestivo está volcado a domesticar la lengua, el gusto y el proceso digestivo —como es el caso de la maquinaria de colonización occidental—, Indigestão traza unas geografías viscerales que ponen en marcha malestares estomacales. La materialidad alimentaria no entra al cuerpo para que este la digiera correctamente y para que, a la vez, pueda expulsar analmente los “restos innecesarios”. Se trata, en cambio, de la puesta en acto de una práctica de ingesta excesiva y violenta sobre el cuerpo.

En la experimentación culinaria de Indigestão, la boca aparece como un órgano abierto al contagio (vulnerable), pero a la vez como un órgano sumamente contagioso (amenaza). Cada uno de los platos elaborados por el grupo hace de la boca un orificio abierto a la degustación de sabores raros e inusuales: huevos revueltos hechos con tomate y pequeñas muñecas plásticas; un pollo de juguete relleno con materias orgánicas

e inorgánicas; partes corporales de *barbies* cubiertas de chocolate derretido; bolitas de caramelo que antes fueron utilizadas como balotas de un bingo que se realizó con el público; pastel de cabello; relojes, tampones o herramientas cubiertas de dulce rojo, o harina de figuras religiosas pulverizadas.

En tanto zona expuesta al contacto de recetas incómodas, la boca es vulnerable tanto a la contaminación que introducen cada una de las manos que hacen parte del proceso culinario, como a la evidente precariedad higiénica del escenario. La comida, en su mayoría, es preparada sin procesos asépticos: el agua no se utiliza para “limpiar” los ingredientes, como tampoco hay un uso de cubiertos que eviten el contagio. Las manos que cocinan van de un objeto a otro sin mayor cuidado; son manos que nunca se “lavan”. Al mismo tiempo, la comida se prepara en la calle, a la intemperie, sobre unas pequeñas mesas que no están protegidas ni cubiertas. La comida se extiende por todas las mesas sin ningún tipo de clasificación o separación; de hecho, pareciera que las manos únicamente toman el ingrediente más cercano, el que más se aproxima a ellas, y lo vierten sobre el plato que están preparando. La boca se expone a comidas extrañas, a comidas preparadas de manera improvisada y sucia.

El resultado: el cuerpo se incomoda o, para ser más exacto, se indigesta. Luego de ser masticado y tragado, lo que ingresa al cuerpo se desintegra en una multiplicidad de microcuerpos que traducen la ingesta de alimentos mediante un acto que hace temblar el estómago: acidez, pesadez y náuseas, pero, sobre todo, una transfiguración de la boca en órgano expulsivo. La boca, en su comer excesivo, se indigesta-vomita. En varias entrevistas Indigestão ha manifestado el interés no solo por las prácticas de comer y de cocinar, sino también por el acto de vomitar (*antropoemia*).

No se trata solo de organizar una cocina en la calle con el ánimo de preparar diferentes materiales para comer, sino también para vomitar. En otras palabras, las prácticas de cocina de Indigestão tienen una clara fuerza tóxica. Aunque suene paradójico, en el fondo se trata de alimentar el cuerpo para intoxicarlo. El potencial nutricional de la comida se transfigura en una fuerza viral que, en un mismo proceso, repleta el estómago en exceso y lo vacía a través del vómito. Si la fuerza performativa de esta intoxicación es metafórica, es metafórica en el sentido material y monstruoso que le da Kristeva (2003): comprensión

de la metáfora como una metáfora material; elemento semiótico contiguo, que toca, que está hecho de piel, huesos y órganos. La indigestión es *metafórica*, no en un sentido representacional y de sustitución (ruina del significante), sino en un sentido encarnado y, particularmente, mutante.

La ingesta-vómito performada por Indigestão, además de suponer un acto de violencia manifiesta sobre el cuerpo, implica, entonces, también su desplazamiento metamórfico. Ingestar para intoxicarse configura una economía corporal excesiva en donde la intención claramente no es “nutrir” el cuerpo para producirlo como un cuerpo saludable, inmune y protegido, sino en figurarlo como un cuerpo accidentado volcado a la expulsión y al contagio. Es una violencia que hace mutar, que regala nuevas figuras, que forma en su fuerza deformadora. La abyección y el carácter grotesco de la acción culinaria, alimentaria y digestiva de Indigestão es indiscutible. Se trata de llevar al cuerpo a terrenos en donde se ensucia, se infecta, se contamina; se trata de que el cuerpo se abra en su boca y por su boca hacia una virosis gástrica. Este proceso de intoxicación se agudiza a partir de la elaboración y el consumo excesivo que supone la acción culinaria de Indigestão: al no parar de cocinar-comer, la infección se toma el cuerpo y, así, la ingesta-vómito no se detiene; la boca excreta sin meditación, sin cálculo; traga, expulsa y vuelve a tragar-expulsar. Economía gástrica y culinaria marcada por el derroche, como lo ha planteado Severo Sarduy (1972): “superabundancia, cornucopia rebosante, prodigalidad [...] irrisión de toda funcionalidad, de toda sobriedad” (176). El cuerpo no para de afirmarse como cuerpo excesivo y contaminado. La infección lo marca.

El punto de *Como era gostoso meu antropófago* de Indigestão es la *violentación* del cuerpo a partir de una ingesta excesiva, una ingesta que vomita. Esta economía alimentaria suscita las siguientes preguntas: ¿para qué indigestarse? ¿Para qué comer hasta infectar el cuerpo? ¿Para qué tragar con el ánimo de producir una pesadez que conduzca al vómito? Como lo he sugerido, la incorporación bucal es una línea fundamental en la figuración del cuerpo, ¿para qué no solo comer materialidades indigeribles, sino también para qué comer de una forma excesiva que daña y descompone?

Sugiero que frente al “buen sabor”, a las “buenas comidas” y al “buen comer”, Indigestão juega con el carácter productivo, en términos nutritivos

y alimentarios, que deriva de la ingesta excesiva, del asco, de las malas comidas y de la violencia sobre el cuerpo a través de la intoxicación. La abyección alimentaria de este colectivo artístico no solo deteriora, aniquila y destruye; también *forma, crea y produce*. En este juego, la alimentación y la intoxicación aparecen como prácticas bucales análogas, equivalentes y simultáneas. Cuando Indigestão come, a la vez vomita; cuando se nutre, a la vez se intoxica. Hacer indistintos estos dos procesos, siguiendo a Louis Marin (1986), trae consigo la creación de un ritmo corporal (*rythme du corps*) que, en últimas, produce un cuerpo inédito: un cuerpo que no solo come vomitando o que ingiere expulsando, sino que también se nutre y se alimenta por medio de su intoxicación. Es un cuerpo que, en palabras de Marin (1986), puede ser considerado como un anticuerpo (*anti-corps*).

b. Indigestão como anticuerpo

Al hablar de anticuerpo, vale la pena introducir varias anotaciones. En primer lugar, no estoy evocando un cuerpo que simplemente daña y se daña; el daño, hay que recordarlo, supone un acto de nutrición: indigestarse, intoxicarse y vomitar implica un acto de alimentación, de hacerse y elaborarse un cuerpo. Al operar como un signo material de indistinción —vomitar comiendo o ingerir excretando—, el anticuerpo, en segundo lugar, *desfuncionaliza* el organismo corporal o, de una manera más precisa, desnaturaliza el orden programático de funciones que aparentemente todo cuerpo en condiciones “normales” debería cumplir. Para usar la expresión de Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1999), lo que Indigestão pone en marcha es “literalmente *hacer al interior, performar* por medio de la activación de todo el canal alimentario ya sea cuando come o cuando interrumpe violentamente el funcionamiento normal del tracto digestivo” (8, énfasis añadido).

Así, en tercer lugar, este ejercicio de performar “la interioridad” visceral consiste en articular y, en esa medida, en llevar a la indistinción una serie de registros corporales aparentemente diferenciados: nutrición e intoxicación, ingesta y excreción, incorporación y expulsión, gusto y asco, malas comidas y buenas comidas, salud e infección, comer y vomitar, etc. Más que de vomitar lo comido, en otras palabras, se trata de comerlo mientras se lo vomita. Este acto de expulsión corporal, como ya lo mencioné, tiene un sentido productivo: indigestarse, intoxicarse y vomitar implica

un acto de alimentación, de hacerse y elaborarse un cuerpo. En suma, con Indigestão no estamos frente a una incorporación absoluta o frente a una expulsión total; al contrario, el potencial estético y político del colectivo consiste en moverse y en habitar esa zona de indistinción entre la incorporación y la expulsión. Ni se asimila, ni se rechaza, más bien se vive en un estado de transitividad: un umbral entre la nutrición y la intoxicación, entre el alimentarse y el indigestarse, entre el hacerse un cuerpo por medio del comer y el deshacérselo, agredírsele, violentárselo por medio de la indigestión y el vómito.

En cuarto lugar, sugiero que el anticuerpo-Indigestão produce en la boca, para retomar a Rancière (2007), un malentendido (*malentendu*). El malentendido consiste en “deshacer las correspondencias establecidas entre los estados del cuerpo y las significaciones” (Rancière 2007, 52). Se trata de desencajar la relación entre las palabras y las cosas. En las prácticas de abyección culinarias de Indigestão, un órgano como la boca dinamita, quiebra y deshace las correspondencias establecidas entre materia y significante que la sostienen. La dimensión material de la boca, es decir, su estatuto como órgano anatómico-corporal, se disocia del significante que la acompaña; la boca, en Indigestão, evoca y encarna algo más que una “mera boca” con funciones orgánicas delimitadas y diferenciadas: en su ingesta excesiva, la boca-Indigestão, en un solo movimiento, desea, vomita, habla, grita, mastica, traga, excreta, etc. Como órgano de ingestión, la boca-Indigestão introduce el malentendido estético de performar un orificio alimentario, pero, al mismo tiempo, de performar un órgano parlante, sexual y vomitivo.

En un quinto registro, el anticuerpo tiene un compromiso con lo grotesco que no es solo lo sucio; es, antes que nada, un estado de “flujo, transformación y metamorfosis” (Baum 2008, 86). Lo grotesco, de esta manera, supone una resistencia a las clasificaciones, a las significaciones transparentes y a las funcionalizaciones semánticas y corporales. En este registro grotesco, la boca come, pero a la vez vomita; la boca se nutre, pero a la vez se excita. Como lo sugiere Kelly Baum (2008), haciendo alusión a Bajtin (2003), la boca es un tropo estético y político fundamental en el despliegue de lo grotesco: “la boca, involucrada en actividades de consumo y eliminación (masticar, tragar, escupir, vomitar), simboliza *paso* (de un estado a otro, de un lugar a otro), porosidad (entre el mundo y el cuerpo) y degradación” (86, énfasis añadido). Con el ánimo

de exponer rápidamente esta dimensión grotesca tomaré los cruces entre ingestión, suciedad, *devoración*, placer y acto sexual que la boca articula en Indigestão.

La glotonería antihigiénica de Indigestão implica, antes que nada, la imposibilidad de disciplinar la boca como órgano corporal. Aquí la boca se abre a la enfermedad y, por ende, a una realidad grotesca que ensucia y contamina. Pero esto no es todo. Esta contaminación en las prácticas gástricas de Indigestão tiene un carácter erótico evidente. Si recordamos a Bajtin (2003), es claro que lo grotesco, lo erótico y la risa se encuentran íntimamente vinculados, pero a la vez, en el caso de Indigestão, estos cruces se materializan en la figuración de la boca como un centro alimentario de carácter infeccioso y masturbatorio. Siguiendo a Kyla Wazana (2012), el carácter grotesco que evoca la boca en Indigestão tiene la potencialidad de activar una “capacidad erótica”. Esta diseña y despliega un placer disidente, que hace posible la formación de un *comer impropio* que convierte el acto de comer en una acción con una intensidad erótica que crece y se expande viralmente por todo el cuerpo.

En sexto lugar, la escenificación del anticuerpo nos enfrenta a un ejercicio digestivo que traza unas geografías viscerales altamente contagiosas, unas zonas de experimentación a través de las cuales se juega y se explora con lo que puede el cuerpo: mapear sus múltiples articulaciones, dibujar mutaciones inéditas y abrir rutas de metamorfosis siempre posibles por medio de lo que se ingiere. Así, frente a un cuerpo estable, puro y limpio, lo que literalmente se pone sobre la mesa con Indigestão es la escenificación de un cuerpo abierto al tránsito y al contagio.

Este gesto de apertura es material e íntimamente encarnado; supone una acción táctil mediada por la boca. No se ingesta materia muerta, ni una taxonomía estática de nutrientes; ante todo, se introduce en el cuerpo materia orgánica en movimiento, *materia viva*. Lo que se ingiere “es” un conglomerado de microbios y bacterias, una red viviente de microcompañeras que, lejos de representar una amenaza, constituye un ensamblado de “pequeños aliados” (Paxson 2008, 18), gracias a los cuales el cuerpo se asume como materia plástica, artesanal, de barro. El contagio, de esta manera, desmonta cualquier resquicio de trascendencia y pureza. Más que ser el resultado de lo que se come, el cuerpo se asume como un anudamiento en constante transformación.

Para pasar al último rasgo, el anticuerpo que se activa con la cocina abyecta y las prácticas grotescas de Indigestão abre la posibilidad de vislumbrar estas dimensiones abyectas y grotescas como terrenos de jovialidad y de articulación ético-colaborativa. En otras palabras, lo grotesco y lo abyecto no solo anuncian registros de infección y contaminación. La boca es performada más que como un mero orificio de violencia y amenaza es, al mismo tiempo, una zona de encuentro colaborativo a través del contagio. En la escena que se activa con el montaje de sus cocinas en diferentes ciudades emblemáticas en Brasil, los cuerpos no solo juntan, sobre todo se mezclan, y lo hacen a partir del acto de comer. Se trata, en suma, de la figuración estética de un circuito bucal abierto al cuerpo del otro o de la otra.

A pesar de jugar con la infección, la indigestión y el vómito como registros de experimentación culinaria y de devenir corporal, la acción de Indigestão tiene un efecto *hospitalario*: crear una zona de acogida en donde los y las diferentes participantes no solo arriben como visitantes, sino que arriben para quedarse. Se trata, al fin y al cabo, de darle lugar al otro, “que lo deje venir, que lo deje llegar y tener lugar en el lugar que le ofrezco sin exigirle reciprocidad (entrar a un pacto) o incluso su nombre” (Derrida 1997, 29). Ya se trate de un o una “espectadora humana” que llega, de un perro callejero que se detiene ante la cocina montada o, como lo señalé páginas atrás, de las microaliadas bacterianas que componen cada una de las comidas, la apuesta de Indigestão consiste, en un sentido derridiano, en recibir cualquier cuerpo sin invitación previa, de abrir las puertas sin calcular cuántos días podría permanecer “la visita”, de ofrecer hospedaje a una casa que, de entrada, ha sido siempre la casa del otro o de la otra (Derrida 1997). Por su carácter bucal, alimentario y digestivo, este ejercicio de apertura activa las apuestas estéticas y éticas de una antropofagia que imagina la figuración de “un nosotros” siempre desde la incompletitud y las sorpresas que trae consigo la boca en sus devenires metafóricos-metamórficos: comer, ingerir, procesar, digerir, vomitar, excretar, conservar, expulsar, repetir, degustar, descartar, desear, etc.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Achille, Mbembe. 2013. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte
- Adler Pereira, Victor Hugo. 2014. “La antropofagia como actitud: en las vanguardias, en el tropicalismo y en la literatura periférica”. *Cuadernos*

- de Literatura* 18, 35: 132-149. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/8586>
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arens, William. 1979. *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.
- Avramescu, Cătălin. 2009. *An Intellectual History of Cannibalism*. New Jersey: Princeton.
- Bajtin, Mijail. 2003. *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Baum, Kelly. 2008. "Shapely Shapelessness: Ana Mendieta's "Untitled (Glass on Body Imprints: Face)", 1972". *Record of the Art Museum, Princeton University* 67: 80-93. <http://www.jstor.org/stable/20442638>
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith. 1994. *Bodies That Matter. On the Discursive Limits Of "Sex"*. New York: Routledge.
- Cabeza de Vaca, Alvar Nuñez. 1982 [1542]. *Naufragios*. Buenos Aires: Hyspamerica Ediciones Argentina. Caicedo, Andrés. 2019. "Suzanne Roussi-Césaire: opacidad y camuflaje". *Ciencia Política* 14: 71-102. <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.80724>
- Chicangana-Bayona, Yobenj. 2008. "El nacimiento del caníbal: un debate conceptual". *Historia Crítica* 36: 150-173. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=8111930009>
- Cooks, Leda. 2009. "You Are What You (Don't) Eat? Food, Identity, and Resistance". *Text and Performance Quarterly* 29, 1: 94-110. <https://doi.org/10.1080/10462930802514388>
- Cusack, Igor. 2000. "African Cuisines: Recipes for Nation-Building?". *Journal of African Cultural Studies* 13, 2: 207-25. <http://www.jstor.org/stable/1771831>
- De Campos, Haroldo. 2000. "De la razón antropofágica: diálogo y diferencia en la cultura brasileña". *De la razón antropofágica y otros ensayos*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- De las Casas, Bartolomé. 2011 [1552]. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Derrida, Jacques. 1997. *De L'hospitalité*. Paris: Calmann-Lévy.
- Fanon, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Éditions du Seuil.

- Fernández de Oviedo, Gonzalo. 1950 [1526]. *Sumario de la natural historia de las Indias*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferreira de Almeida, Maria Cândida. 2012. "Cocinando identidades en el caribe expandido: literaturas, comidas y música". *Cuadernos de Literatura* 15, 30: 88-106. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl15-30.cice>
- Ferreira de Almeida, Maria Cândida. 2018. "Só a antropofagia nos une". *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, editado por Daniel Mato, 121-132. Caracas: CLACSO, CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.
- Githire, Njeri. 2014. *Cannibal Writes: Eating Others in Caribbean and Indian Ocean Women's Writing*. Champaign: University of Illinois Press.
- Hall, Kim Q. 2014. "Toward a Queer Crip Feminist Politics of Food". *philoSOPHIA* 4, 2: 177-96.
- Heather, Paxon. 2008. "Post-Pasteurian Cultures: The Microbiopolitics of Raw-Milk Cheese in the United States". *Cultural Anthropology* 23, 1: 15-47. <https://doi.org/doi:10.1111/j.1548-1360.2008.00002.x>
- Holland, Sharon P., Marcia Ochoa y Kyla Wazana Tompkins. 2014. "Introduction: On the Visceral". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 20, 4: 391-406. <https://muse.jhu.edu/article/556200>.
- Holtzman, Jon. 2010. "Remembering Bad Cooks". *The Senses and Society* 5, 2: 235-43. <https://doi.org/10.2752/174589210X12668381452881>
- Hulme, Peter. 1986. *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London; New York: Methuen.
- Hulme, Peter. 1998. "Introduction: The Cannibal Scene". En *Cannibalism and the Colonial World*, editado por Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iversen. New York: Cambridge University Press.
- Indigestão. 2017. "Encontro com: Grupo artístico Indigestão". *Encontro Com*. Ed. Neves, Marta.
- Jauregui, Carlos. 2012. "Anthropophagy". En *Dictionary of Latin American Cultural Studies*, editado por Robert McKee Irwin y And Monica Szurmuk. Gainesville: University Press of Florida.
- Jáuregui, Carlos. 2008. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.
- Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. 1999. "Playing to the Senses: Food as a Performance Medium". *Performance Research* 4, 1: 1-30. <https://doi.org/10.1080/13528165.1999.10871639>
- Kristeva, Julia. 2003. *El genio femenino*. 3. Colette. Buenos Aires: Paidós.

- Kristeva, Julia. 1980. *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lewis, Desiree. 2016. "Bodies, Matter and Feminist Freedoms: Revisiting the Politics of Food". *Agenda* 30, 4: 6-16. <https://doi.org/10.1080/10130950.2017.1328807>
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Le cru et le cuit*. Paris Plon.
- Macura-Nnamdi, Ewa. 2015. "The Alimentary Life of Power". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 21, 1: 95-120. <https://muse.jhu.edu/article/566790>
- Marin, Louis. 1986. *La parole mangée et autres essais théologico-politiques*. Paris: Librairie des Méridiens, Klincksieck.
- Mintz, Sidney W. y Christine M. Du Bois. 2002. "The Anthropology of Food and Eating". *Annual Review of Anthropology* 31, 1: 99-119. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.032702.131011>
- Nancy, Jean-Luc. 2010. *L'intrus*. Paris: Galilée.
- Pereira dos Santos, Nestor. 1971. *Como era gostoso o meu francês*. Brazil: Condor Films.
- Rancière, Jacques. 2007. *Politique de la littérature*. Paris: Galilée.
- Roy, Parama. 2010. *Alimentary Tracts: Appetites, Aversions, and the Postcolonial*. Durham: Duke University Press.
- Roy, Parama. 2002. "Reading Communities and Culinary Communities: The Gastropoetics of the South Asian Diaspora". *Positions: East Asia Cultures Critique* 10, 2: 471-502. <https://muse.jhu.edu/article/28014>
- Sarduy, Severo. 1972. "El barroco y el neobarroco". En *América Latina en su literatura*, editado por César Fernández Moreno. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Schuller, Kylla. 2019. *The Biopolitics of Feeling: Race, Sex, and Science in the Nineteenth Century*. Durham: Duke University.
- Stoler, Ann Laura. 2001. "Matters of Intimacy as Matters of State: A Response". *The Journal of American History* 88, 3: 893-897. <https://doi.org/10.2307/2700391>
- Vignolo, Paolo. 2005. "Hic Sunt Canibales: el Canibalismo Del Nuevo Mundo En El Imaginario Europeo(1492-1729)". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 32: 151-188. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/8192>
- Wazana, Kyla. 2012. *Racial Indigestion: Eating Bodies in the 19th Century (America and the Long 19th Century)*. New York: New York University.